



UNIVERSIDADE  
ESTADUAL DE LONDRINA

---

TIARAJU DAL POZZO PEZ

**A PROBLEMÁTICA DA LIBERDADE EM MICHEL  
FOUCAULT**

TIARAJU DAL POZZO PEZ

**A PROBLEMÁTICA DA LIBERDADE EM MICHEL  
FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientação: Prof. Dr. Marcos A. G. Nalli.

Londrina  
2012

Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca Central da  
Universidade Estadual de Londrina.

### Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

P521p      Pez, Tiaraju Dal Pozzo.  
A problemática da liberdade em Michel Foucault / Tiaraju Dal Pozzo  
Pez. – Londrina, 2012.  
115 f.

Orientador: Marcos Alexandre Gomes Nalli.  
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina,  
Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia,  
2012.  
Inclui bibliografia.

1. Foucault, Michel, 1926-1984 – Teses. 2. Liberdade – Teses. 3. Saber  
– Teses. 4. Poder – Teses. 5. Filosofia moderna – Teses. 6. Filosofia  
francesa – Teses. I. Nalli, Marcos Alexandre Gomes. II. Universidade  
Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de  
Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1(44)

TIARAJU DAL POZZO PEZ

## **A PROBLEMÁTICA DA LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Marcos A. G. Nalli  
UEL – Londrina - PR

---

Profa. Dra. Maria C. Müller  
UEL – Londrina - PR

---

Prof. Dr. Marcos C. Alvarez  
USP - São Carlos - SP

Londrina, 23 de abril de 2012.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Marcos Nalli e a sua família pelo acolhimento, amizade e disponibilidade ao orientar-me nesta pesquisa, sempre apoiando e acompanhando com zelo os meus trabalhos.

Aos professores Marcos Alvarez e Maria Cristina Müller pelas contribuições importantes no exame de qualificação que me ajudaram a melhorar esta pesquisa.

Aos professores José F. Weber, Mirian Donat e Éder S. Santos por todo o cuidado que tiveram comigo ao longo do curso de mestrado.

Aos meus amigos do grupo de estudos, do mestrado, da escola e os “que sempre estão em casa” pelo apoio fundamental para o desenvolvimento da pesquisa.

Aos meus pais e familiares pelo carinho.

Em especial a minha mulher Anneliese Moers e ao meu filho Christoph Moers que nasceu em meio a este trabalho.

PEZ, Tiaraju Dal Pozzo. *A problemática da liberdade em Michel Foucault*. 2012. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2012

## RESUMO

Michel Foucault produziu uma filosofia que se ocupou da liberdade? Este trabalho de pesquisa pretende apresentar uma resposta a esta questão, mostrando que seu pensamento foi uma prática que buscou inquietar a sua atualidade e, por isso, sua trajetória filosófica problematizou o saber, o poder e as práticas do sujeito sobre si mesmo. Dessa forma, a questão sobre a liberdade se transformou devido às dificuldades que os problemas relativos a estas três dimensões apresentaram. Primeiramente a relação da liberdade com o saber, na medida em que Foucault neste momento pretendia ampliar as possibilidades de pensamento em relação as sínteses antropológicas da década de 60. Depois a relação entre liberdade e poder, na qual ela é definida como resistência às práticas de sujeições intoleráveis. Por fim, a liberdade como as práticas que o sujeito aplica a si mesmo em relação as práticas de poder que o tentam sujeitar. Mostraremos que as problematização (sobre o saber, o poder e as práticas de si) definem noções de acontecimento que seu pensamento tenta constituir e, justamente este esforço, implica uma prática de liberdade. Nesse sentido, cada problematização implica certa noção de liberdade, mas nem as transformações problemáticas e, nem a noção de liberdade que lhe corresponde se referem a rupturas ou continuidades conceituais totais. Dessa forma, mostraremos que o pensamento de Foucault produz conceitos que são ferramentas, que frente a novas dificuldades que os problemas adquirem, são objeto de ensaio e de correção. Mostraremos, portanto, que a liberdade em Foucault deve ser entendida ao nível do ensaio, da estratégia e da experiência de pensamento.

**Palavras-chave:** Saber. Poder. Práticas de si. Acontecimento histórico. Liberdade.

PEZ, Tiaraju Dal Pozzo. *The problematic of freedom in Michel Foucault*. 2012. 115 f. Dissertation (Master of Philosophy) - State University of Londrina, Londrina, 2012.

## ABSTRACT

Did Michel Foucault produce a philosophy focused on freedom? This research work intends to present an answer to this question, showing that his thinking was a practice in which the main intention was to disquiet its topicality and therefore, his philosophical trajectory troubled knowledge, power and the practices of the individual over himself. In this manner, the question about freedom changed due to the difficulties presented by the problems related to the aspects mentioned above. Firstly, the relation in between freedom with knowledge, in that Foucault, intended to expand the possibilities of thinking in relation to the anthropological syntheses of the 1960's. Secondly, the relation in between freedom and power which is defined as the resistance towards the practices of intolerable constraints. At last, freedom as the practices in which the individual applies it to himself in relation to the practices that power applies to the individual. It is going to be presented that the problematizations (about knowledge, power and the individual practices) define notions of the happening that his thinking tries to constitute and, due to this effort, implies in a practice of freedom. In this sense, each problematization implies a notion of freedom but not the problematic transformations and neither the notion of freedom that corresponds to it, refer to a rupture nor total conceptual continuities. To this extent, this work will conclude that the thinking of Foucault produces concepts that are tools which, when put against the difficulties that problems may cause, are objects of assay and correction. It is also going to be shown that freedom, in Foucault's thinking, should be understood at an assay and strategy level and experimental thinking.

**Keywords:** Knowledge. Power. Individual practices. Historic events. Freedom.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	7
<b>A EXPERIÊNCIA LIMITE: SABER E LIBERDADE</b> .....	10
1.1 OS LIMITES DA NOÇÃO DE EPISTÉMÊ NA DEFINIÇÃO DO SABER .....	12
1.2 A DESCRIÇÃO EMPÍRICO-DESCRITIVA DA NOÇÃO DE EPISTÉMÊ COMO TENTATIVA DE UM SABER ALÉM DO HOMEM .....	16
1.3 O ADENSAMENTO DO SABER EM A ARQUEOLOGIA DO SABER.....	29
1.3.1 A Dispersão do Sujeito .....	34
1.3.2 A Dispersão do Objeto.....	36
1.3.3 O Saber como Acontecimento de Relações Discursivas e não Discursivas .....	37
1.4 SABER E LIBERDADE .....	44
<b>PODER E LIBERDADE</b> .....	51
2.1 O ACONTECIMENTO HISTÓRICO .....	52
2.1.1 As Relações de Poder.....	61
2.1.2 As Relações entre Poder e Saber .....	73
2.2 PODER E LIBERDADE: AS RESISTÊNCIAS .....	82
<b>O CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DE LIBERDADE</b> .....	88
3.1 O ACONTECIMENTO EM SUA TRIPLA DIMENSÃO .....	88
3.2 A HISTÓRIA CRÍTICA DE NÓS MESMOS E AS PRÁTICAS DE LIBERDADE .....	97
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	109
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	112



## INTRODUÇÃO

Foucault no texto *O que são as Luzes?* (2000a) faz o elogio de Kant por este ter legado ao pensamento ocidental uma atitude de modernidade, um “tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo”. (FOUCAULT, 2000a, p. 344-345). É desta atitude, quando articula história e liberdade, que Foucault é herdeiro, na medida em que utiliza a história para tornar não necessário o que somos, a nossa atualidade e, com isso, intensificar as possibilidades de sermos diferentes.

O objetivo deste trabalho é entender como o pensamento de Foucault problematiza a liberdade. Para tanto, é necessário compreender a articulação desta com a história entendida como acontecimento constituído por relações de saber, poder e si. Assim, esta dissertação pretende analisar como essas três dimensões de relações se encontram presentes ao longo da obra do filósofo francês, mostrando que nos primeiros escritos as práticas discursivas são predominantes<sup>1</sup>, mas não únicas, como atesta a ideia de materialidade do saber, depois ocorre em seus livros e cursos um adensamento das outras práticas fazendo com que a noção de acontecimento seja determinada nos últimos escritos como tridimensional – composto de saber, poder e si, e que por isso, provoca abandonos, reavaliações e correções em relação ao problema da liberdade, já que são problemáticas articuladas.

Geralmente os escritos de Foucault são divididos em três fases. Um primeiro momento, fase arqueológica, que compreenderia o período da década de sessenta, cujo término seria “*A arqueologia do Saber*” (2009a); um segundo momento, fase genealógica, nos anos setenta, cujo fim seria marcado por *História da sexualidade I: a vontade de saber* (1999b); e, enfim, o terceiro momento, fase ética, que compreenderia os escritos da década de oitenta. Esta classificação não é meramente cronológica, mas pretende evidenciar rupturas na trajetória do pensamento foucaultiano afirmando que a primeira fase, arqueológica, haveria uma

---

<sup>1</sup> Ao longo da trajetória do pensamento de Foucault há o predomínio de alguma temática em determinado período da sua produção intelectual, como é o caso das questões relacionadas a prisão na década de setenta e da práticas de si nos seus últimos escritos.

ênfase na questão do saber, na segunda uma ênfase no poder e, na terceira, uma ênfase ética, na qual se instauraria a temática da liberdade.

O que merece ser destacado nesta classificação é o fato de que a partir dela foi gerada uma forma de interpretar que afirma que somente na terceira fase com a ideia de cuidado de si seria possível se pensar a liberdade, pois nas duas primeiras, por causa da ordem do saber e do poder determinarem a subjetividade ela não seria cabível de ser pensada. Dessa forma, a terceira fase operaria um deslocamento e, somente nele, seria possível se conceber a liberdade como resistência.

A nosso ver esta forma de interpretar gera um equívoco, na medida em que estabelece um olhar humanista à relação entre história e liberdade no seu pensamento, pois concebe essa relação a partir de duplos antropológicos, tais como: sociedade *versus* indivíduo, determinação *versus* liberdade. Diferentemente, o pensamento histórico de Foucault busca ao definir o espaço do saber, as relações de poder e saber e, destes com as práticas de si, lançar uma nova maneira de entendimento sobre as relações entre sociedade, indivíduo, sujeito e história não reduzida à figura do homem, que é relativizada no espaço de relações que constitui o acontecimento histórico. Segundo Foucault:

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura europeia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. (FOUCAULT, 1999a, p. 536).

Nesse sentido, o que questionamos é o fato da arqueologia ser vista tão somente como análise do saber e da genealogia como análise somente das questões do poder e do governo, separando uma da outra. Esta interpretação dificulta pensarmos os vínculos entre arqueologia e genealogia, que é fundamental para pensarmos como o acontecimento histórico é definido pela arqueologia e adensado pela genealogia e, também, dificulta pensarmos as relações poder/saber que são notórias na genealogia, mas não estão ausentes na arqueologia.

Em Foucault a história determinada enquanto acontecimento e a liberdade têm elementos que se iluminam reciprocamente e, por isso, só podem ser entendidos em sua articulação e não em contradição do tipo ser e dever ser, que faz a liberdade um ideal desligado da trama histórica. Foucault ao longo do seu

pensamento na medida em que novas dificuldades foram incorporadas aos problemas suas definições foram reformuladas, revisadas, se tornaram objetos de ensaios, de correções permanentes. Para não perdermos esse movimento do seu pensamento mostraremos a sua problemática da liberdade a partir desse vínculo.

Dessa forma, acreditamos que a noção de adensamento é a mais interessante para tornar inteligível a sua filosofia como problematização. Com esse critério desenvolveremos esta dissertação em três capítulos. No primeiro enfocaremos o saber como objeto de problematização do pensamento foucaultiano, no qual, mostraremos que ele buscou pensar os limites das palavras e das coisas, ultrapassando-os em direção a suas condições de possibilidade para arrancá-los de sua evidência e mostrar sua historicidade e dependência à materialidade do saber. É esse ultrapassar como regressar para as condições de possibilidade e existência dos limites, mostrando-os como contingentes e, por isso, ampliando nossas possibilidades de pensamento que foi compreendido como liberdade nos primeiros escritos. No segundo capítulo enfocaremos o poder como problema de Foucault, no qual, mostraremos que ele buscou definir o poder e sua conexão imanente com o saber e, com isso, adensou a noção de acontecimento entendido como dispositivo de práticas de poder e saber. Este adensamento da noção de acontecimento fez com que a liberdade fosse compreendida como resistência à arbitrariedade de determinadas práticas de poder e saber, mostrando a sua contingência, subvertendo-as, utilizando-as e voltando-as contra aqueles que as impuseram. A liberdade foi pensada a partir das relações de poder, nas lutas, pois é no confronto que se dá a sua possibilidade, não total, como uma liberação, mas como intensificação ou diminuição dela. Por fim, no terceiro capítulo compreenderemos as práticas de si como problema do pensamento de Foucault. Mostraremos que a noção de acontecimento foi novamente adensada por ele e determinada como tripla dimensão - poder, saber e si, tendo esta última o enfoque de suas preocupações, pois é nela que o indivíduo pode constituir-se como sujeito. A noção de liberdade passou a ser compreendida como um cuidado, na medida em que se tratava de administrar o espaço do si reagindo às práticas de sujeição que perpassam o indivíduo, mas ao mesmo tempo um exercício sobre si que determina um governo de si.

## A EXPERIÊNCIA LIMITE: SABER E LIBERDADE

Costuma-se denominar período arqueológico os primeiros escritos de Foucault. Habitualmente diz-se que a análise arqueológica tem por objeto o saber e, por isso, é uma análise das ordenações discursivas. Estas afirmações necessitam de questionamento e incitam questões. Quais sejam: O que se deve entender por saber? Por discurso? Qual o estatuto do sujeito nesta abordagem? Qual a relação entre saber e liberdade? Estas questões fundamentam a pretensão de mostrar que, ao definir de forma inédita o saber, Foucault define liberdade de forma diferente da tradição<sup>2</sup>. É esta diferença que nos interessa, na medida em que estabelece uma nova maneira para pensarmos a política e a relação desta com o saber.

Este capítulo está organizado em duas partes. Na primeira pretendemos definir o que deve ser entendido por saber na arqueologia foucaultiana. Este objetivo requer a problematização da noção de *Epistémê* apresentada em *As palavras e as coisas* (1999a) como o objeto da história arqueológica foucaultiana, pois em nosso entendimento, apesar de ela ser fundamental na querela de Foucault em relação ao pensamento antropológico da história das ideias e das ciências marcantes em meados do século XX na França, ela não representa a noção de saber definida em *A arqueologia do saber*, que, a nosso ver, constitui de fato o objeto da sua história. A partir disso, mostraremos que o saber para Foucault é um espaço de relações discursivas e não-discursivas, contudo não se trata de palavras nem de coisas, pois é um espaço de dizibilidades e de visibilidades, ou seja, o saber é um conjunto de relações fronteiriças entre palavras e coisas. Nessa perspectiva, qual o estatuto da ciência? Esclareceremos que a análise arqueológica não reduz o saber à ciência – assim, é uma análise que não é história da ciência e não pode ser reduzida aos limiares científicos, ou seja, o espaço do saber é constituído por práticas discursivas que não se reduzem e não necessariamente se organizam como discursos científicos. Portanto, os limites do saber não são os da ciência, sendo esta entendida como discurso numa ordem do saber.

Outra questão que responderemos é: qual a condição do saber? Mostraremos que o espaço do saber é um acontecimento constituído e constituinte de cada formação histórica, ou melhor, o saber é histórico. A arqueologia é uma

---

<sup>2</sup> Entendem-se como tradição aqueles pensamentos que tomam o sujeito como fundamento. Exemplo: História das ideias.

analítica na qual categorias (tais como: sujeito como fundamento universal) são postas em suspenso, são retiradas de sua evidência. Análise que não as toma apressadamente, mas não as dispensa. De forma calculada, tenta-se quebrar o encanto que as envolve percebendo as relações históricas que as articulam, que constituem os lugares onde elas se encantaram. Vagarosamente, buscam-se retirá-las da profundidade onde foram enterradas para trazê-las à superfície. O que é problematizado é o acontecimento constituído por relações discursivas e não-discursivas, no qual essas categorias são constituídas.

A segunda parte tratará da relação entre saber e política. Pretendemos mostrar que para Foucault as práticas discursivas não são somente fatos lingüísticos ou proposições lógicas, são práticas políticas, pois são “jogos estratégicos, de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta” (FOUCAULT, 2009b, p. 9); ou seja, o espaço do saber constitui-se como espaço de lutas políticas, no qual os discursos são objetos e vetores de lutas políticas. Nessa perspectiva do saber, que não o separa da política, como podemos entender o que é liberdade, e como o pensamento de Foucault se constitui uma experiência limite em relação ao espaço do saber sendo, por isso, uma prática de liberdade. Aqui já se mostra embrionariamente a relação entre saber e poder<sup>3</sup> que é fundamental no pensamento de Foucault.

Utilizaremos como texto condutor para este primeiro capítulo *A Arqueologia do Saber*. Nossa justificativa para a escolha é o fato de que este livro geralmente é comentado - pelo próprio Foucault inclusive: “nem completamente uma teoria, nem completamente uma metodologia. Talvez seja este o defeito do livro; mas eu não podia deixar de escrevê-lo” (FOUCAULT, 2008, p. 17) - como ponto de reflexão sobre o já escrito e anúncio ainda titubeante do que está por vir. Ou melhor, é um texto limite no qual Foucault busca responder uma série de críticas que seus livros anteriores, principalmente *As palavras e as coisas*, tinham sofrido; busca explicar, afirmar e adensar noções e críticas que havia construído e feito, por exemplo, ao marxismo, ao positivismo e à fenomenologia; busca lapidar melhor o objeto do seu pensamento – da arqueologia: o espaço do saber, cuja construção necessitou de uma experimentação da linguagem, em que esta foi levada ao seu

---

<sup>3</sup> É sabido que a partir da década de setenta que o poder se tornará o campo privilegiado das análises de Foucault. Isso não significa que os escritos arqueológicos da década de sessenta estejam isentos de uma problematização do poder. Parece-nos que na arqueologia já há o poder como problema, apenas não colocado de forma conceitual e ainda secundariamente em relação ao saber.

limite, na qual ela continua sendo levada ao limite, pois Foucault já experimenta uma série de noções e relações que serão melhor afirmadas em livros posteriores. Preenchendo o curso deste livro utilizaremos entrevistas, cursos e outros livros desse período, em especial o livro *As Palavras e as Coisas* que nos oferece uma análise arqueológica empírico-descritiva fundamental para a discussão teórico-metodológica de *A Arqueologia do Saber*.

### 1.1 OS LIMITES DA NOÇÃO DE EPISTÉMÊ NA DEFINIÇÃO DO SABER

A arqueologia foucaultiana definiu uma atitude de liberdade, na medida em que buscava questionar certo pensamento antropológico que nesse período (1960) legitimava uma história universal fundamentada na ideia de natureza humana, ou seja, enquanto atitude de liberdade não buscou uma liberação, nem uma liberdade no sentido de propriedade a se possuir, mas um interminável questionamento para abrir espaço para múltiplas práticas de saber, ampliando as possibilidades e existência de novas experiências. Segundo Rajchman:

O ceticismo de Foucault é histórico; é dirigido contra o dogmatismo que deriva da transformação de um processo histórico disperso em algo unificado e imutável. As nossas unidades de autoria, obra e disciplina apresentam-se como naturais ou bem fundamentadas; entretanto, são historicamente constituídas. Assim, a liberdade em relação à unidade dogmática leva Foucault a libertar-se de um único ponto de partida disciplinar ou de um único método correto. Ele encontra sua liberdade cética não pertencendo a nenhuma tradição e se empenhando em suscitar novos pensamentos em (e sobre) muitas tradições diferentes. (RAJCHMAN, 1987, p. 10).

A arqueologia buscou historicizar, diferenciar-se, despojar-se, desprender-se de conotações e das sínteses antropológicas que pretendiam ser todo o saber a designar o mundo, ser a totalidade da experiência de saber legítima que deveria ser experimentada. Não se trata de um ceticismo metodológico, cuja finalidade da dúvida é encontrar uma verdade indubitável, nem de um ceticismo com a pretensão totalizante de pôr todas as coisas em dúvida, mas trata-se de pôr em suspenso a categoria de totalidade, a categoria de verdade, voltando a si eternamente e afirmando a atitude que põe em suspenso as evidências sobre o saber abrindo espaço para novas formas de pensar.

É com este intuito de liberdade que em *As palavras e as coisas* Foucault definiu a noção de *Epistémê*. Com ela buscava determinar o solo fundamental que constitui uma ordem do saber (constituída por diferentes discursos que revelam regras múltiplas, descontínuas) como época histórica, o sistema de possibilidades que funda uma ordem dos saberes determinando aqueles que serão verdadeiros e os falsos. Segundo Foucault:

De tal sorte que essa região “mediana”, na medida em que manifesta os modos de ser da ordem, pode apresentar-se como a mais fundamental: anterior às palavras, às percepções e aos gestos [...] mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais “verdadeira” que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exaustiva, ou um fundamento filosófico. Assim, em toda cultura, entre o uso do que se poderia chamar os códigos ordenadores e as reflexões sobre a ordem, há a experiência nua da ordem e de seus modos de ser. (FOUCAULT, 1999a, p. XVIII).

Esta problematização enquanto experiência vem à tona quando Foucault comenta que *As palavras e as coisas* nascera de um texto de Borges, mais precisamente do riso que este lhe causara. Riso amarelo, nauseado, pois o texto apresentara a impossibilidade do nosso pensamento pensá-lo; apresentara o limite do próprio pensar, do nosso pensar. O que é tão evidente, para Foucault, no *O Idioma analítico de John Wilkins*<sup>4</sup> que apresenta um estranhamento? Que permite uma dobra do nosso pensamento sobre si mesmo? Que permite pensar aquilo que para nós não é discutível? Acompanhemos a citação de Borges por Foucault:

Esse texto cita ‘uma certa enciclopédia chinesa’ onde será escrito que ‘os animais se dividem 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’. No deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso. (FOUCAULT, 1999a, p. IX).

Esta classificação no texto de Borges nos é impossível por sua disposição, por sua ordenação, pelo lugar que a constitui e é por ela constituído. A ordem (a, b, c, d, e, f [...]) do texto são para a nossa idade e geografia impossíveis. É um *outro lugar*, denuncia e apresenta o impensado, arruína certo *lugar comum* no

<sup>4</sup> Ensaio publicado no livro *Otras Inquisiciones* (1952).

qual a ordem do tempo e do espaço é reduzida a uma sucessão linear que tem como fundamento o próprio homem. A ordem que nos é familiar tem como referência a busca de uma essência original (como promessa futura) do homem, tornado assim sujeito transcendental, pois é sua própria finitude que fundamenta essa busca; a crença de que a verdade tem seu fundamento no próprio objeto entendido como aquilo que é efetivamente constituído por uma ciência que ao fazê-lo constitui-se ela própria ciência; na qual a linguagem é basicamente proposições que buscam representar um estado de coisas no mundo dito verdadeiro ou falso ou reduz-se ao mero fato linguístico que busca constituir os próprios fatos humanos a partir da criação de um sistema de elementos linguísticos significantes, no qual as coisas ganham existência; na qual o conhecimento é a conveniência entre a representação e o representado, a adequação entre a proposição e a coisa.

É nossa terra natal que a citação do texto de Borges por Foucault esquiva nos tirando a estabilidade e a tranquilidade da morada. Faz isso quando não podemos definir nele uma categoria geral estável que reúna na mesma casa as *sereias*, os *leitões* e *et cetera*, pois tal reunião evidencia o espaço vazio, a impossibilidade da ordem segundo nossos critérios, a transgressão dos limites do nosso pensamento como evidência desses próprios limites, das condições de possibilidade do nosso pensar. Este espaço vazio não é a ausência de ordem, não é o nada, é o limite do nosso pensamento, é quando não dá para recortá-lo reduzindo-o a relações significado/significante, nome/coisa, verdadeiro/falso que trariam uma unidade interior a esta desordem aparente. Esta impossibilidade não está na mera contradição entre o real verdadeiro e possível e o imaginário falso e impossível, pois “não são os animais ‘fabulosos’ que são impossíveis, pois que são designados como tais, mas a estreita distância segundo a qual são justapostos aos cães em liberdade ou àqueles que de longe parecem moscas”. (FOUCAULT, 1999a, p. X.). Trata-se para Foucault de uma impossibilidade muito mais radical na qual o espaço da designação passa a ser impossível; de deixar patente aquilo que o nosso pensamento não pode ser, nem pensar, pois em sua impossibilidade se evidencia a ordem que o configura, ou seja, a impossibilidade expõe os limites dos fundamentos do nosso pensamento demonstrando que há sempre “um sistema de elementos” como o *locus* a partir do qual podemos pensar; de apresentar um nível mais profundo que autoriza nossa familiar ordenação entre palavras e coisas, no qual os sujeitos são constituídos, os objetos são constituídos, as predicções se tornam



possíveis. O que ele torna evidente é o próprio espaço no qual essas categorias são constituídas, “onde nos é possível nomear, falar, pensar”. (FOUCAULT, 1999a, p. XV). Sobre esta pretensão escreve Gianotti:

A filosofia parisiense costuma opor aquela lógica que estaria inteiramente subordinada à identidade, tendendo, pois ao automatismo, a um pensamento pela diferença onde a própria verdade se revelaria antes da oposição dos valores de verdade – o verdadeiro e o falso – característicos da proposição.<sup>5</sup>

O que causa o riso em Foucault é justamente esse espaço que sua citação do texto de Borges evidencia. O espaço das condições de existência das categorias com as quais pensamos, que torna evidente não uma origem na qual está depositada a verdade, não a unidade das palavras e sua relação transparente com os objetos de um mundo iluminado, mas que várias ordens são passíveis de existência.

Esse texto de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer. Talvez porque no seu rastro nascia a suspeita de que há desordem pior que aquela do incongruente e da aproximação do que não convém; seria a desordem que faz cintilar os fragmentos de um grande número de ordens possíveis na dimensão, sem lei nem geometria, do heteróclito. (FOUCAULT, 1999a, p. 12).

A análise foucaultiana busca sob a unidade do sujeito e do objeto, antes da proposição predicativa e da unidade científica a existência da *Epistémê* como ordem do saber; busca a descrição das condições de existência do saber. Veja:

o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *Epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade. (FOUCAULT, 1999a, p. 18).

A história arqueológica com a noção de *Epistémê* “pretende ser a descrição que articula domínios diferentes de saber a partir de condições discursivas comuns que os possibilita serem reconhecidos como verdadeiros” (CANDIOTTO,

<sup>5</sup> GIANNOTTI, J. A. *Dois jogos de pensar*. Disponível em: <<http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/doisjogosdepensar.pdf>>

2010, p. 28), ou seja, ela procura o sistema de relações discursivas que constituem o saber em determinada época histórica, ou melhor, busca as regularidades discursivas que originam a formação e a transformação de domínios de saber e determinam para eles objetos, conceitos, possibilidades. Dessa forma, ela pretende tornar supérflua a ideia de uma continuidade histórica que afirmaria um progresso da razão, pois implica uma descontinuidade histórica, na qual “a sucessão das fases obedece a uma legalidade puramente discursiva, sem qualquer referência a uma teleologia ou a uma subjetividade fundadora”. (ROUANET, 2008, p.111).

Em *As palavras e as coisas* Foucault descreve três *Epistémês* históricas: Renascentista (séculos XV e XVI), Clássica (XVII e XVIII) e a moderna (a partir do XIX). Em cada uma delas são estudados três domínios de saber: a linguagem, os seres e as riquezas.

Não faremos um estudo detalhado das três *Epistémês*, apenas descreveremos, a título de exemplo, como era entendida a linguagem no Classicismo e na modernidade, a fim de mostrar que a história arqueológica em *As palavras e as coisas* com noção de *Epistémê* é a tentativa de superar as histórias calcadas no homem, na continuidade da consciência do sujeito, na medida em que estes, de fundamento e condição às histórias antropológicas passam a ser figuras determinadas e constituídas a partir de uma trama discursiva numa *Epistémê*. Segundo Rouanet:

A história descontínua nega todo projeto, divino ou humano: não pode ser nem a manifestação da providência, nem o desdobramento do espírito, nem o campo da ação da práxis, individual ou coletiva. O tempo da descontinuidade é, no sentido mais literal, o tempo do desaparecimento do sujeito. (ROUANET, 2008, p.111).

## 1.2 A DESCRIÇÃO EMPÍRICO-DESCRITIVA DA NOÇÃO DE EPISTÉMÊ COMO TENTATIVA DE UM SABER ALÉM DO HOMEM

Nos textos de Foucault ocorrem belos encontros. Quando fala do homem e seus duplos em *As palavras e as coisas* possibilita o diálogo inusitado entre Nietzsche e Mallarmé. Segundo ele, para a questão, “quem fala?”, do filósofo alemão, o autor de *L’après-midi d’un faune* responderia: “a palavra fala”. Uma resposta que não cessa de ser retomada para uma questão que não cessa de perguntar; o eterno retornar da questão e da resposta na impossibilidade de se falar

e de se calar; questão que não cessa de se repetir na impossibilidade de retornar ao lar, onde se daria por inteira no calor do ser; resposta que jamais responderá na impossibilidade de se finalizar. No seu não cessar, o perguntar prolifera questões buscando as condições do falar, quem detém a palavra, quem pode designar. Nietzsche, o filólogo, aproxima o pensamento filosófico da linguagem, escreve Foucault, criando um espaço no qual ela e pensamento não param de se entrecruzar; onde o pensamento não cessa de se reportar à linguagem; esta é dispersa, torna-se um local de dispersão e é objetivada no jogo da história. No seu eterno retomar, o responder afirma sem cessar, a preço de quem retoma se apagar, naquilo que ela é, nua, a palavra. Na distância que há entre a questão nietzschiana e a resposta de Mallarmé germinam uma série de questões:

(Que é linguagem? Que é um signo? O que é mudo no mundo, nos nossos gestos, em todo o brasão enigmático de nossas condutas, em nossos sonhos e em nossas doenças – tudo isso fala, e que linguagem sustenta, segundo que gramática? Tudo é significante, ou o que é, e para quem, segundo que regras? Que relação há entre a linguagem e o ser, e é realmente ao ser que sempre se endereça a linguagem, pelo menos aquela que fala verdadeiramente? Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama “literatura”?). (FOUCAULT, 1999a, p. 421).

O que pretende Foucault é mostrar que estas questões sobre a linguagem não só podem ser formuladas, mas não é possível deixar de formulá-las, pois são requeridas na nova configuração do saber (*Epistémê*), chamada por ele modernidade, que impõe novas formas de pensar a partir do século XIX. Para elucidar um pouco esse jogo foucaultiano é necessário voltarmos nas páginas de *As Palavras e as Coisas* e tentarmos definir como ocorre a relação entre linguagem e pensamento no classicismo. Neste, todo esse questionamento não poderia ser feito nem pensado, pois, diferentemente, a linguagem era transparente ao pensamento, se dava como pura representação, ou seja, não havia uma relação de exterioridade entre linguagem e pensamento na qual aquela seria um instrumento de manifestação deste e dele separado. Ela era, escreve Foucault, “o próprio pensamento”. (FOUCAULT, 1999a, p. 108). O signo era constituído à medida que o pensamento analisava, pois enquanto caso particular da representação não tinha assegurado nas próprias coisas a relação com seu conteúdo. Havia uma separação

entre palavras e coisas<sup>6</sup>. O signo só podia aparecer artificialmente no interior do conhecimento como realidade dual, com a condição de que o significante e o significado fossem representações e que um representasse o outro, como a relação entre “a ideia de uma coisa e a ideia de uma outra”. (FOUCAULT, 1999a, p. 88). Não havia signo sem sua subtração das coisas pela atividade do pensamento que o polia instituindo-o na plenitude de seu funcionamento, ou seja, para que o signo fosse o que era, era necessário que ele fosse dado ao conhecimento em um processo de designação (processo de apontar para uma coisa e pronunciar uma palavra; relacionar determinada palavra com uma coisa percebida) associado com uma análise que subtraía e destacava determinada parte dessa percepção (tornando-a signo) do todo caótico. A análise, assim, tinha o signo como resultado e por meio dele tinha continuidade se prolongando em sistemas linguísticos cada vez mais amplos.

O classicismo chamará esta análise de gramática geral, que como afirma Foucault era “o estudo da ordem verbal na sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar”. (FOUCAULT, 1999a, p. 85). A análise foucaultiana deixa claro que um dos elementos que fundamentam essa ordem do saber é a representação e, justamente por isso, o signo era signo somente enquanto representação. É nela que o pensamento e a linguagem se tornaram transparentes um ao outro e fez-se característico que a escrita, o quadro ou o mapa, ou melhor, a representação gráfica e espacial sejam o primeiro exemplo do signo. Este grafismo, esta espacialidade da linguagem representa a representação, todo o conteúdo do signo é a pura representação, nele ela é evidenciada. Por exemplo, a palavra fogo é signo enquanto ideia que representa um objeto. Esta representação indica o objeto, mas nela ele só aparece enquanto representação, ou seja, a realidade objetiva da ideia é pura representação. Foucault esclarece:

Uma idéia pode ser signo de outra não somente porque entre elas pode estabelecer-se um liame de representação, mas porque essa representação pode sempre se representar no interior da idéia que representa. Ou ainda porque, em sua essência própria, a representação é sempre perpendicular a si mesma: é, ao mesmo tempo, indicação e aparecer; relação a um objeto e manifestação de si. (FOUCAULT, 1999a, p. 89).

---

<sup>6</sup> No período renascentista os signos estavam assinalados nas coisas como marcas de um texto divino que lhe constituía o fundo e tendo acima o *comentário* que retoma esse texto em novo propósito. A organização do signo era ternária, ou seja, “a teoria do signo implicava três elementos perfeitamente distintos: o que era marcado, o que era marcante e o que permitia ver nisto a marca daquilo”. (FOUCAULT, 1999a, p. 88).

As ideias enquanto formas de pensar são imagens das coisas, não imagens sensíveis, mas representativas. Entendemos porque Foucault situa o pensamento cartesiano na idade clássica, pois lembremos o que o autor das *Meditações Metafísicas* afirma na sexta meditação: “Entre meus pensamentos, alguns são como as imagens das coisas, e é apenas a estes que convém propriamente o nome de idéia [...]”. (DESCARTES, 2005, p. 60). Na idade clássica o ser da linguagem é elidido na representação, mas não há sobreposição total entre linguagem e pensamento, pois há uma oposição entre o imediatismo e a enunciação linguística deste último. A linguagem põe em ordem o pensamento e, é nesse quadro representativo que eles se imbricam. É, por isso, que a preocupação com a linguagem dos clássicos se dá como análise – das palavras recebidas da tradição, das formas da retórica e da forma como a análise da representação é disposta num quadro representativo. É a partir disso que Foucault pode afirmar que “é nesse sentido estrito que a linguagem é análise do pensamento: não simples repartição, mas instauração profunda da ordem no espaço”. (FOUCAULT, 1999a, p. 114).

Por que o Classicismo confere esse enorme poder ao signo? A resposta está no fato de que é através da linguagem que a representação pode ascender ao elemento do universal. Somente na medida em que os signos podiam representar a representação, o grande sonho desse período que era fazer uma enciclopédia que substituísse a totalidade do mundo poderia ser sonhado. A representação se perderia em seu imediatismo não fosse a linguagem representá-la, desenvolvê-la e ordená-la. O mundo encerrado nas páginas de um livro, como uma enorme biblioteca foi possível como projeto, pois como já dito a linguagem se dava inteiramente na representação. Foucault afirma que, no classicismo, toda linguagem deve ser analisada, deve “ser refeita: isto é, explicada e julgada a partir dessa ordem analítica que nenhuma dentre elas segue exatamente; e reajustada eventualmente para que a cadeia de conhecimentos possa aparecer com toda a clareza, sem sombra nem lacuna”. (FOUCAULT, 1999a, p. 120). Há um entrecruzamento espelhado entre conhecimento e linguagem, pois o mero som natural considerado rígido, incômodo, esboço rudimentar só seria signo quando dominado pelo pensamento, portanto no interior do conhecimento. Podemos reportar a análise foucaultiana a Descartes. Este no *Discurso sobre o Método* escreve:

que a filosofia faculta-nos o meio de discorrer de modo verossímil a respeito de todas as coisas e fazer-se admirar pelos que não são tão esclarecidos; que a jurisprudência, a medicina e as demais ciências dão honras e riquezas aos que as cultivam; e, por fim, é conveniente examiná-las todas ainda as mais supersticiosas e as mais falsas, para conhecê-las em seu exato valor e evitar enganar. (DESCARTES, 1998, p. 18-19).

Não havia signo anterior ao conhecimento e vice-versa. É nesse limite que o classicismo separa o humano do animal, pois as palavras daquele, diferente do ruído deste, eram capazes (para a idade clássica) de “representar o pensamento”. Isto é, “a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo” (FOUCAULT, 1999a, p. 107), a linguagem revela os desejos, a vontade, o pensamento que constituem uma estrutura a priori do humano, mas, ao mesmo tempo a linguagem é aprendida por que o humano já possui esta esfera privada que lhe permite compreender as associações linguísticas. Ou melhor, como já possuindo todo este espaço subjetivo basta ao humano perceber que tipo de nome é associado a cada coisa e nesse processo de análise tornar claro esse mundo que só é acessível por ele próprio. É, portanto, nessa transparência entre pensamento e linguagem que se dá o conhecimento, pois sem esta esfera subjetiva que analisa o signo ele não seria possível e, sem o signo o pensamento permaneceria velado. É nesse entrecruzamento fiel que o classicismo reivindica para a ciência a necessidade de método, ou seja, eram consideradas científicas somente as linguagens que “cada palavra tivesse sido examinada e cada relação verificada” (FOUCAULT, 1999a, p.120) e, por isso, eram fundamentais regras para bem conduzir-se o espírito ao representar-se a si e o mundo em linguagem. Exemplificando com Descartes:

E deste modo me libertei, pouco a pouco, de inúmeros erros que podem obumbrar a nossa lucidez natural e fazer-nos menos capacitados a escutar a razão. Contudo, após empregar alguns anos a estudar desse modo no livro do mundo e em procurar conseguir um pouco de experiência, tomei um dia a decisão de estudar também em mim mesmo e utilizar todas as forças de minha mente em escolher o caminho que devia seguir: e saí-me melhor, ao que parece, do que se nunca tivesse me afastado de meu país e de meus livros. (DESCARTES, 1998, p. 25).

O pressuposto do conhecimento era esta estrutura subjetiva – Eu – que possibilitava o ruído se tornar signo, desenrolando-o com suas próprias forças, fazendo-se finalidade de toda linguagem. O que a linguagem clássica revelava enquanto representação da representação era esse Eu representando a própria

representação, ou seja, o (Eu sou) se realiza na linguagem enquanto pensamento (Eu penso) e esta identidade só é possível por que é na representação que pensamento e linguagem são transparentes um ao outro.

É por causa dessa relação entre linguagem e pensamento na representação que a partir do classicismo se poderá fazer uma teoria do conhecimento, pois este é marcado na linguagem na medida em que o signo se dá somente a partir dele. Buscam-se os “vocabulários e as sintaxes” deixadas pelas civilizações, pois através da sua análise visa-se a criar uma linguagem bem feita como conhecimento. Cabe estudar esse desdobramento de uma representação em outra à Gramática Geral que por estudar a relação entre as representações funda como estrutura básica do conhecimento a proposição. Sendo esta constituída por um verbo e por nomes (sujeito e predicado) faz daquela uma análise do verbo e da designação. O verbo é a condição indispensável que distingue a proposição do mero gesto natural, é, dessa forma, a condição de possibilidade da linguagem, pois o aparecimento desta depende de uma designação do ser e este enquanto verbo só aparece na linguagem. Ou seja, só há proposição ou linguagem “quando se afirma entre duas coisas um liame de atribuição, quando se diz que isto é aquilo”. (FOUCAULT, 1999a, p. 131). Todos os verbos se subsumem ao verbo ser ou “A espécie inteira do verbo se reduz ao único que significa: ser”. (FOUCAULT, 1999a, p. 131). Na idade clássica o verbo ser ganha um estatuto ontológico, pois o que ele afirma é a própria representação como ser do pensamento e da linguagem, ou seja, na medida em que tanto linguagem quanto pensamento se realizam como representações, o ser é o representado. O verbo ser mais que conceber as coisas afirma o pensamento, ou seja, remete ao juízo a partir do qual as coisas são afirmadas enquanto objetos do pensamento. Ele afirma o próprio pensamento como ser da representação, pois como já dito o ser está desligado das coisas, já que só aparece na proposição e esta não se refere mais ao grunhido bruto, mas se dá como análise e realização do pensamento. O verbo ser, portanto, enquanto condição de possibilidade da linguagem, palavra única entre as palavras que pode excedê-las, cuja posição é o limite dos signos, apenas atinge a representação. O que o verbo ser designa é o espaço da representação. Escreve Foucault:

A única coisa que o verbo afirma é a coexistência de duas representações: por exemplo, a do verde e da árvore, a do homem e da existência ou da morte; [...] A coexistência, com efeito, não é um atributo da própria coisa, mas também não é nada mais que uma forma de representação: dizer que o verde e a árvore coexistem é dizer que estão ligados em todas ou na maioria das impressões que recebo. (FOUCAULT, 1999a, p. 133).

A proposição enquanto afirmação do ser da representação é uma figuração, ou melhor, representa um estado de coisas no mundo. É este estado figurativo que o verbo ser afirma enquanto juízo. Esta figuração não seria completa não fosse a proposição também ser constituída por nomes. Além do verbo, o nome. Estes representam as coisas, são, por isso, o conteúdo representativo da representação e, ao serem juntados através do julgamento verbal constituem um quadro representativo ou uma imagem do mundo. Segundo Foucault:

Nomear é, ao mesmo tempo, dar a representação verbal de uma representação e colocá-la num quadro geral. Toda a teoria clássica da linguagem se organiza em torno desse ser privilegiado e central. Nele se cruzam todas as funções da linguagem, pois é por ele que as representações podem vir a figurar numa proposição. Portanto, é por ele também que o discurso se articula com o conhecimento. (FOUCAULT, 1999a, p. 164).

O nome é um elemento central na linguagem clássica, pois mesmo que só o verbo afirme a proposição como um juízo verdadeiro ou falso é na exatidão ou não do nome como conteúdo do juízo que o erro ou a verdade são possíveis. Por isso toda linguagem tem que ser verificada, toda nomeação julgada, todo pensamento amparado por método, pois “não se pode pensar uma palavra – por mais abstrata, geral e vazia que seja – sem afirmar a possibilidade daquilo que ela representa”. (FOUCAULT, 1999a, p. 165). A verdade no classicismo só é possível na representação, ou seja, uma proposição é verdadeira caso seus elementos representem um estado de coisas no mundo. Dada esta soberania do nome buscam-se os signos raízes, lá onde eles substituíram o ato de apontar com o dedo, onde eles podem ser tomados por sua clareza e distinção de idéia. Faz-se, por isso, uma análise gramatical buscando aqueles signos originais que possibilitariam a apreensão do sentido que desvelaria a verdade do ser da representação. Sua função predominantemente “é, ao mesmo tempo, dar a representação verbal de uma representação e colocá-la num quadro geral”. (FOUCAULT, 1999a, p. 164). Nomear é designar o ser das coisas, mas o ser enquanto representação, enquanto objeto do



pensamento; é buscar o nome comum através do qual se tem a generalidade do quadro representativo.

Na idade clássica cabe à linguagem desdobrar a representação em uma ordem visível quando a ela se atribui signos verbais. Por ser análise e ordem da representação a linguagem tem com a história uma relação diferente daquela presente na questão nietzschiana. Segundo Foucault:

A partir do século XVII, a relação da linguagem com o tempo se inverte: este não deposita mais as falas por etapas na história do mundo; são as linguagens que desenrolam as representações e as palavras segundo uma sucessão cuja lei elas mesmas definem. É por essa ordem interna e pelo lugar que reserva às palavras que cada língua define sua especificidade. E não mais pelo seu lugar numa série histórica. (FOUCAULT, 1999a, p. 124).

A linguagem, neste período, é entendida fora da história, ou melhor, não há uma historicidade da história como na modernidade, pois esta é interna à linguagem e, por isso, só se dá no quadro da representação. Buscar as origens da língua francesa não é relacionar a gramática que a compõe a um povo, mas mostrar quais, de onde e como nomes, expressões, números e palavras a compuseram. Analisa-se a língua para tornar clara “uma verdade para sempre já dada” (TERNES, 1998, p. 44) ordenando-a num quadro que se diz universal e único. Dessa forma a linguagem, escreve Foucault, no período clássico era uma ontologia, pois “a tarefa fundamental do ‘discurso’ clássico consiste em atribuir um nome às coisas e com esse nome nomear o seu ser”. (FOUCAULT, 1999a, p. 169).

Na modernidade a representação passa a ter uma posição secundária. É somente nesta nova ordem do saber que a questão nietzschiana e a resposta de Mallarmé são possíveis, pois é marcada pela história e faz surgir, segundo Foucault, uma figura nova, qual seja: o homem. A partir do século XIX nada escapa à história, é nela que palavras e coisas terão configurados seus modos de ser; é ela que permite o pensamento e, também, constitui seu limite, pois a representação é histórica. Nas palavras de Foucault:

A representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. (FOUCAULT, 1999a, p.431).

A representação passa a ser mera aparência de um fundo histórico que será para o pensamento o seu constituinte como não ser, não permitindo a todo o pensamento ser pensado e revelando, por isso, a precariedade de todos os seres. A História toma o lugar da representação e passa a ser o incontornável que fundamenta todos os domínios empíricos. Estes ganham uma existência mais velha e que transborda os limites da representação, pois seu início e fim, assim como sua transitoriedade, são históricos e, portanto, finitos.

A linguagem deixa de se fundamentar na representação passando a buscar em sua própria estrutura gramatical autônoma sua coerência e fundamento. Ao contrário da exigência clássica de uma língua universal e única, agora temos várias línguas cujo conhecimento só é possível quando seu espaço gramatical próprio é confrontado com estados anteriores, com possibilidades futuras, ou seja, a língua é atravessada pela história. Segundo Ternes:

Ao contrário do discurso, que deve ser entendido apenas a partir do desdobramento de seus signos, a fala não se basta a si mesma. Ela remete, necessariamente, a um sujeito (que fala), a uma ação e a uma vontade que instituem a palavra. (TERNES, 1998, p. 129).

Na modernidade as palavras e as coisas estão dissociadas da representação tornando necessária a partir dessa fenda que as distancia o homem como filtro para que o conhecimento seja possível. Este, por nascer nesse entremeio, é uma figura ambígua, pois somente por meio de sua finitude coisas e palavras tornam-se objetos do conhecimento, mas ao mesmo tempo, ele é um ser histórico condicionado por elas, as quais têm uma existência muito mais velha que a sua. A finitude das palavras e das coisas é identificada com a finitude do homem, pois este só pode conhecer-se por meio daquelas e elas só podem ser conhecimento por meio deste. Segundo Foucault:

No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto. (FOUCAULT, 1999a, p. 434).

O homem surge como um duplo empírico e transcendental. Ao mesmo tempo objeto de conhecimento e fundamento de todo o saber. É nessa ambigüidade, escreve Foucault, que se formam três grandes tentativas para explicar o fundamento do saber na modernidade e é nela que se dá o seu limite. O positivismo, o marxismo e a fenomenologia têm no homem seu fundamento e, por isso, analisam o “empírico ao nível do transcendental”. (FOUCAULT, 1999a, p. 441). O primeiro tem na verdade do objeto o fundamento do saber (Durkheim pode, dessa forma, afirmar que o sociólogo deve estudar os fatos sociais como “coisas”, sendo esta uma condição fundamental para a verdade científica); No segundo, a verdade é prometida em uma realidade futura depois de um processo de desalienação da história que revelará uma essência maquiada pela luta de classes; A terceira tenta, afirma Foucault, dissolver essa dicotomia na análise do vivido, definido como o espaço de análise dos entes e, ao mesmo tempo, abertura do ser como possibilidade entitativa. Essas três tentativas são no entender foucaultiano equivalentes, pois têm suas condições de possibilidade a ordem do saber moderno<sup>7</sup> e formam-se a partir da mesma impossibilidade – “fundar o saber empírico através dos próprios conteúdos empíricos”. (ROUANET, 2008, p. 125). Aliás, é essa mesma impossibilidade que está na base dos vários humanismos modernos, pois uma das referências dessa ordem do saber é o homem. Em outro registro, mas tomado para percebermos essa equivalência das análises de tipo humanistas, lembramos Heidegger quando afirma:

Se, porém, por humanismo se entende, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre para a sua humanidade, para nela encontrar sua dignidade, então o humanismo distingue-se, em cada caso, segundo a concepção da “liberdade” e da “natureza” do homem. Distinguem-se, então, do mesmo modo, as vias para a sua realização. O humanismo de Marx não carece de retorno à antiguidade, como também não o humanismo que Sartre concebe, quando fala em Existencialismo. Neste sentido amplo, em questão, também o Cristianismo é um humanismo, na medida em que, segundo sua doutrina, tudo se ordena à salvação da alma (*salus aeterna*) do homem, aparecendo a história da humanidade na moldura da salvação. Por mais que se distingam estas espécies de humanismos segundo as suas metas e fundamentos, a maneira e os meios de cada realização, e a forma da sua doutrina, todas elas coincidem nisto: que a humanitas do *homo humanus* é determinada a partir do ponto de vista de uma interpretação fixa da natureza, da história, do mundo e do fundamento do mundo, isto é, do ponto de vista do ente em sua totalidade. (HEIDEGGER, 2005, p. 19-20).

---

<sup>7</sup> Essas generalizações apesar de exemplificarem o argumento de Foucault devem ser tomadas com cautela, pois sabemos que nelas há uma diversidade de pensamentos inclusive divergentes. No caso foucaultiano elas se justificam porque o que interessa a ele é mostrar que elas se fundamentam em certa ordem do saber que se aproxima por ter na história e no homem seus elementos constituintes.

Tendo por base o homem, o pensamento moderno tem como seu correlativo o impensado, pois, diferentemente do período clássico o ser das coisas não se dá inteiramente na representação, mas sempre transborda os limites do cogito. A fala do homem é sempre parcial em relação à linguagem anterior a ele e cujas regras ele não pode mudar, nem decifrar seu início por completo. O pensamento é sempre parcial em relação a um não pensado que lhe é coextensivo e, por isso seu imperativo é fazer falar esse impensado, é refletir o ser na forma do dever-ser: não é isso que está na base da idéia de liberdade no marxismo ao afirmar outro mundo através da desalienação da classe trabalhadora.

Além de apontar para uma utopia futura tendo por base a flexão do presente, o pensamento moderno também se faz como reflexão nostálgica em busca da origem. Ao pensar, o homem descobre que sua existência se dá sempre como um já começado, pois, por exemplo, como sujeito da linguagem descobre que esta tem uma existência muito mais antiga que a sua. Ele descobre que sua realidade é jovial em relação à realidade das palavras e das coisas. Nesta busca pela origem consagra-se o homem como elemento que descobre a impossibilidade de chegar até a manhã em que ele próprio tem sua origem e, em que as coisas passaram a existir, mas exatamente por essa impossibilidade que ele se transforma em local privilegiado no qual as coisas podem encontrar sua origem, pois é a partir da sua reflexão que elas têm acesso ao conhecimento. Em relação ao homem, a origem é esse passado enquanto luz inicial, desfocada ao longo do tempo, mas também a promessa da iluminação futura. Ela é a redenção do humano como ponto inicial e final ao mesmo tempo, cujo fardo o pensamento moderno carrega como tarefa a cumprir para restabelecer a verdade do homem. Redenção que jamais terá termo, pois sonhada a partir da impossibilidade do encontro com a origem. Não é nesta busca da origem que o espírito absoluto hegeliano ilumina-se como totalidade consumada que dialeticamente remete tanto à origem como a brisa mais fresca da manhã, quanto a todos os sedimentos acumulados no processo de superação das particularidades históricas? Não é esta noção de liberdade que Marx teria herdado do filósofo alemão?

É no seio dessas características que constituem a modernidade que Foucault diz ressurgir a linguagem. A ordem fundamentada na representação pode apagar-se “com a literatura, com o retorno da exegese e a preocupação da formalização, com a constituição de uma filologia, em suma, com o reaparecimento

da linguagem num pulular múltiplo [...]”. (FOUCAULT, 1999a, p. 417). É nesse contexto que a questão Nietzscheana não pode permanecer em silêncio, pois é este que ela persegue como ferramenta (ao mesmo tempo arado e martelo) no jogo da história; é somente aqui que ela é permitida. Também a partir daqui a resposta de Mallarmé não cessará de buscar o ser da linguagem, explorando ao máximo suas potencialidades num mundo próprio, ao ponto de gestar a possibilidade da morte do homem. Enfim, na distância entre Nietzsche e Mallarmé, a linguagem se tornou objeto para o saber que não pode ser contornado. A filosofia não pode mais ausentar-se dela.

É nesse contexto que o próprio Foucault se insere. Com sua não rara probidade intelectual ele afirma pensar a partir “de dentro”, sabe que não pode escapar à história e justamente, por isso, não aceita passivamente a configuração das palavras e coisas como naturalizadas, mas busca as condições históricas que as tornaram o que são, fazendo do presente um *locus* de possibilidades políticas. Segundo Foucault:

É verdade que essas questões<sup>8</sup> eu não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo conviria escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia me virão razões para me determinar. Todavia, sei agora por que é que, como todo mundo, eu as posso formular a mim próprio – e que não as posso deixar de formular. Somente aqueles que não sabem ler se espantarão de que eu o tenha apreendido mais claramente em Cuvier, em Bopp, em Ricardo, do que em Kant ou Hegel. (FOUCAULT, 1999a, p. 423).

A beleza deste parágrafo deixa claro o que pretende Foucault. Afirma que não faz uma leitura daqueles que não sabem ler, que tematiza uma consciência (transcendental) capaz de tornar cognoscíveis objetos ao conhecimento, ao contrário, seu pensamento busca mostrar as condições que tanto objetos do conhecimento como o conhecimento se tornaram possíveis, como se constituíram na ordem do saber. Dessa forma não faz sentido buscar em uma consciência a-histórica a origem do saber, mas como objetos e sujeitos foram constituídos por e numa ordem do saber que os possibilitou. É, por isso, sua ênfase nos domínios empíricos da vida, trabalho e linguagem mais que no caminho tradicional da filosofia e seu desenrolar de gênios, ou seja, sua pergunta é pelas configurações e

---

<sup>8</sup> Foucault se refere ao fato da linguagem tornar-se objeto do saber na modernidade. A todas essas questões aqui apresentadas no início do capítulo que buscam a linguagem das quais Nietzsche e Mallarmé não podem escapar.

reconfigurações que possibilitam a consciência, o conhecimento, a ciência, sua pergunta é pela *Epistémê*. Nesse sentido, ao falar de Descartes busca pela configuração do saber clássico que possibilitou o pensamento cartesiano, tanto quanto a Gramática Geral. O mesmo cabe à configuração moderna na qual Nietzsche, Mallarmé, a literatura, ele (Foucault) puderam existir e que ainda serve de arranjo do saber para nós. A tentativa de pensamento foucaultiana propunha questionar os limites do nosso pensamento e, portanto, do homem como limite finito deste. Observe como termina *As Palavras e as Coisas*:

Uma coisa em todo o caso é certa: é que o homem não é o mais velho problema nem o mais constante que se tenha colocado ao saber humano. Tomando uma cronologia relativamente curta e um recorte geográfico restrito – a cultura européia desde o século XVI – pode-se estar seguro de que o homem é aí uma invenção recente. Não foi em torno dele e de seus segredos que, por muito tempo, obscuramente, o saber rodou. De fato, dentre todas as mutações que afetaram o saber das coisas e de sua ordem, o saber das identidades, das diferenças, dos caracteres, das equivalências, das palavras – em suma, em meio a todos os episódios dessa profunda história do Mesmo – somente um, aquele que começou há um século e meio e que talvez esteja em via de se encerrar, deixou aparecer a figura do homem. E isso não constitui liberação de uma velha inquietude, passagem à consciência luminosa de uma preocupação milenar, acesso à objetividade do que, durante muito tempo, ficara preso em crenças ou em filosofias: foi o efeito de uma mudança nas disposições fundamentais do saber. O homem é uma invenção cuja recente data a arqueologia de nosso pensamento mostra facilmente. E talvez o fim próximo. (FOUCAULT, 1999a, p. 536).

Com a noção de *Epistémê*, como já afirmamos, Foucault tenta ultrapassar as sínteses antropológicas predominantes no pensamento da década de sessenta para dar nova vida ao pensamento, pois mostra que o pensamento não se reduz àquelas sínteses, mas elas são produzidas numa configuração específica de relações discursivas. A arqueologia em *As palavras e as coisas*<sup>9</sup> buscava um pensamento além do homem, na medida em que condiciona sua existência a uma configuração epistêmica, ou seja, buscava fazer do saber um acontecimento estabelecido a partir de um conjunto de relações discursivas, cujo funcionamento escapava à consciência do sujeito e não era determinado por instituições sociais ou econômicas. Assim, como arma contra as teorias humanistas e antropológicas a

<sup>9</sup> É importante lembrarmos que a arqueologia foucaultiana “[...] pode ser pensada de vários modos, que não permitiriam esquadrihar sua obra (ainda que o uso desse termo o desagradasse) como uma teoria, ou seja, como um sistema teórico e conceitual que foi sendo paulatinamente construído. Mas corretamente, os trabalhos de Foucault, quer por seus livros, quer por seus artigos, devem ser avaliados como incursões teórico-críticas variadas; diferentes sem ser incompatíveis; parciais, jamais totais e completas. De qualquer modo, a maior parte de seus trabalhos até 1968 são trabalhos que enveredam, por assim dizer, e uma maneira transversal pela história das ciências e pela epistemologia, tal como se fez na França a partir dos trabalhos de Bachelard e Canguilhem”. (NALLI, 2005, p. 15-169).

noção de *Epistémê* foi extremamente valiosa, mas em *As palavras e as coisas*, Foucault, ao acreditar que as regras que constituem a regularidade discursiva (o saber) poderiam ser descritas exclusivamente no plano discursivo também apresentava os seus limites (da noção de *Epistémê*), pois é certo que as regularidades discursivas determinam o que pode e a forma do pensamento, mas é tão igualmente certo que são práticas não-discursivas que impõem limites, a força e a forma dessas regularidades. É nesse sentido que foram feitas variadas críticas a *As palavras e as coisas*, questionando como surgem as *Epistémês*, como se transformam, como se articulam com relações não-discursivas.

### 1.3 O ADENSAMENTO DO SABER EM A ARQUEOLOGIA DO SABER

Por que de *A arqueologia do saber*? O próprio Foucault tenta responder afirmando que o livro constituía uma reflexão metodológica sobre os livros anteriores. De fato, o livro parece um catálogo de normas metodológicas que voltam permanentemente aos livros precedentes. Esta resposta explica somente parte do problema, pois nos parece que este livro nascera na guerra travada pela arqueologia, na qual a noção de *Epistémê*, por exemplo, teve uma eficácia, mas constituía limites, os quais o próprio Foucault queria problematizar e ultrapassar. Ou seja, o método não pode ser pensado sem referência ao problema investigado, aliás, o problema investigado tem uma preeminência em relação à investigação metodológica. Assim, o pensamento foucaultiano frente a novos problemas ou a novas dificuldades que um problema adquire se vê compelido a uma reflexão metodológica. Nesse sentido, talvez a resposta para o surgimento de *A arqueologia do saber*, seja o fato de que os problemas investigados e as ferramentas para analisá-los estão em constante mudança (na medida em que um é estabilizado pelo outro) e, portanto, são objetos de correção permanente. Por essa explicação e pela insuficiência da resposta de Foucault entendemos que *A arqueologia do saber* não é uma mera abstração metodológica, mas traz uma novidade em relação à noção de saber que *As palavras e as coisas* com a noção de *Epistémê* não alcançava por abstrair as relações não-discursivas.

Qual a novidade de *A arqueologia do saber*? Nela Foucault abandonará a “concepção demasiada monolítica da Epistémê [...] buscará definir o nível da descrição arqueológica [...] a partir da noção de *formação discursiva*

(CASTRO, 2004, p. 111) para definir o saber como um acontecimento histórico de relações discursivas e não-discursivas<sup>10</sup>. Para entendermos essa novidade do não-discursivo na ordem do saber arqueológico é necessário definirmos o que é uma formação discursiva para Foucault, já que esta noção está estritamente ligada àquela novidade e, portanto, à noção de saber em Foucault. A definição de Foucault se dá em três aspectos: primeiro: a formação discursiva como um espaço discursivo; segundo: a formação discursiva como um sistema de dispersão; terceiro: a formação discursiva como espaço de relações discursivas e não-discursivas: o saber como acontecimento histórico.

No início de *A arqueologia do Saber*, Foucault problematiza uma série de unidades discursivas tomadas como fundamentos plenamente solidificados que dispensariam qualquer questionamento por parte da tradição do pensamento ocidental. Quais sejam: as unidades do livro e da obra; a unidade da noção de tradição; de influência; de desenvolvimento e de evolução; de mentalidade e espírito; a unidade da noção de origem. É necessário, escreve Foucault, não tomá-las como evidente – “sacudir a quietude com a qual as aceitamos”. (FOUCAULT, 2009a, p. 28). O que ele questiona nessa substancialização é o fato do discurso ser reduzido à mera função representativa. Como se o discurso fosse uma estrutura lógica constituída por um encadeamento de nomes, cuja única função fosse representar. Enquanto soma de unidades, a função particular do discurso de representar é tornada universal; função figurativa que é tornada universal, destacando-se como geral a relação entre uma entidade manifesta (discurso) e outra oculta (um significado essencial). O discurso é visto como efeito deste significado que o controla, ou seja, ele apenas expressa uma situação mental de um sujeito transcendental ou a aparência de uma “coisa” de um mundo exterior aos sujeitos. Em ambos os casos o discurso é entendido como mera representação. E pensar se reduz a buscar esse significado oculto. Em relação a isso Foucault diz:

unidade da obra? Uma soma de textos que podem ser denotados pelo signo de um nome próprio. Ora, essa denotação [...] não é uma função homogênea: [...] assim, não é a mesma relação que existe entre o nome de Nietzsche por um lado e, por outro, as autobiografias de juventude, as dissertações escolares, os artigos filológicos, Zaratustra, Ecce Homo, as cartas, os últimos cartões-postais assinados por “Dionysos” ou “Kaiser Nietzsche”, as inumeráveis cadernetas em que se misturam notas de lavanderia e projetos de aforismos. (FOUCAULT, 2009a, p. 26-27).

<sup>10</sup> A materialidade do saber é estabelecida a partir das relações discursivas e não-discursivas.



Esta problematização quer afirmar o discurso como um espaço relacional funcional ou, mais precisamente uma função. É esta noção de discurso como função e não como representação que o texto sobre Magritte: *Isto não é um cachimbo*<sup>11</sup> quer nos mostrar, quando Foucault problematiza o “Isto”.

“Isto”, escreve Foucault, a figura (o desenho de um cachimbo) “não é” a mesma substância que “um cachimbo” (enquanto palavra), primeiramente; em segundo lugar: “Isto”, o enunciado, “não é” (não designa) “um cachimbo” (o objeto desenhado) e em terceiro: “Isto” (conjunto desenho e escrita) “não é” (não há identidade) “um cachimbo” (elemento misto entre desenho e escrita). Nesta problematização entendemos que “Isto” não é uma coisa, aliás, é a “coisa em si que escapa” e o processo de nomeação que é desfeito. Também, não é uma palavra posto que não representa nada. “Isto” remete ao espaço vazio entre palavras e coisas denunciando os limites do nosso pensamento ao fundamentar-se numa ordem única na qual as palavras funcionariam como espelhos capazes de representar os objetos, seja do mundo subjetivo - interior ao sujeito, seja do mundo objetivo – exterior ao sujeito e, chamando à atenção para as múltiplas relações que nele são possíveis, ou seja, este espaço vazio, escreve Foucault, possibilita, como dito acima, várias ordens, pois é um espaço disjuntivo, discrepante, impossível de ser totalizado em unidades universais, pois é fundamentalmente instável “impondo novos arranjos, novas ações, novos pensamentos; é ele mesmo uma força singularizadora, transgressiva e auto-afirmativa” (NALLI)<sup>12</sup>. Segundo Foucault:

Sobre a página de um livro ilustrado, não se costuma prestar atenção a este pequeno espaço branco que corre por cima das palavras e abaixo dos desenhos, que lhes serve de fronteira comum para incessantes passagens: pois é ali, naqueles poucos milímetros de brancura, sobre a calma areia da página, que se ligam, entre as palavras e as formas, todas as relações de designação, de nomeação, de descrição, de classificação. [...] Mas é um exagero dizer que há um espaço vazio ou uma lacuna: é, antes, uma ausência de espaço, uma supressão do ‘lugar comum’ entre os signos da escrita e as linhas da imagem. (FOUCAULT, 2009b, p. 254).

<sup>11</sup> “Primeira versão, a de 1926, acredito: um cachimbo desenhado cuidadosamente; e, embaixo (escrita à mão com uma caligrafia regular, aplicada, artificial, uma caligrafia de convento, como se pode encontrar, a título de modelo, no cabeçalho dos cadernos escolares, ou sobre um quadro-negro, após uma aula dada pelo preceptor), esta menção: ‘Isto não é um cachimbo.’ A outra versão – acredito que seja a última – pode ser encontrada em *Aube à l’antipode*. Mesmo cachimbo, mesmo enunciado, mesma escrita. Mas, em vez de serem justapostos em um espaço indiferente, sem limites nem especificação, o texto e a figura são colocados dentro de um quadro; ele próprio está apoiado sobre um cavalete e este, por sua vez, sobre as ripas bem visíveis de uma assoalho. Acima, um cachimbo exatamente semelhante àquele que está desenhado sobre o quadro, mas bem maior”. (FOUCAULT, 2009b, p. 247).

<sup>12</sup> Por se tratar de texto inédito apenas faremos a citação: NALLI, M.A.G. *O quimono e o turbante: O oriente em Michel Foucault*.

É com a noção de formação discursiva que Foucault constrói uma forma diferente de pensar na qual o discurso é entendido como função e essas séries de unidades fundamentais passam a não ser tão evidentes, a própria noção de unidade é problematizada, pois enfatiza que não há o discurso enquanto átomo ou unidade fundamental, esta é organização, multiplicidade de relações, ou seja, o discurso não é uma entidade governada por um sentido oculto, mas um conjunto singular de relações que constituem uma formação discursiva. Esta não tem sua existência identificada a uma entidade fundamental, originalidade ou capacidade de uma consciência supra-histórica, mas ao conjunto de relações que funcionam como condição de possibilidade, de existência, de diferenciação, de separação, de cooperação, de desaparecimento, ou melhor, ao conjunto de relações que funcionam como regra que ela é e a constitui. Caberia, aqui, a seguinte pergunta: como pode a formação discursiva ser um espaço que enuncia regras e constitui, ao mesmo tempo, uma multiplicidade discursiva? Esta questão evidencia justamente uma das novidades de Foucault, posto que para ele o espaço não é separado, anterior aos discursos e estes, por sua vez, devem sua existência a determinada localização. Por isso, o cuidado tomado por Foucault de separar a noção de formação discursiva de espaço axiomático e de espaço contextual. O espaço axiomático da proposição é homogêneo definido por uma regra invariável anterior e universal que atravessa os vários discursos desconsiderando suas particularidades e classificando-os verdadeiros ou falsos quando identificam a invariabilidade da regra como essência do objeto que fazem referência. Nas palavras de Foucault

Sabemos que os lógicos dizem que uma proposição como 'A montanha de ouro está na Califórnia' não pode ser verificada porque não tem referente: sua negação não é, pois, nem mais nem menos verdadeira que sua afirmação. Será preciso dizer, da mesma forma, que um enunciado não se liga a nada, se a proposição a que dá existência não tiver referente? (FOUCAULT, 2009a, p.101).

O espaço contextual pressupõe sistemas lingüísticos de regras separados dos discursos que dariam às unidades discursivas ou a discursos isolados capacidade representativa, significados diferentes dependendo do sistema do qual fazem parte. Esta é a condição da frase, escreve Foucault, cuja capacidade de construção factual ou sentido depende de um sistema lingüístico externo a ela que a fundamente. Segundo Foucault:

Finalmente, ela não pode tampouco ser superposta à relação entre uma frase e seu sentido. O afastamento entre essas duas formas de relação aparece claramente nas famosas frases que não têm sentido, apesar da estrutura gramatical inteiramente correta (como no exemplo: 'Incolores idéias verdes dormem furiosamente'). De fato, dizer que uma frase como essa não tem sentido supõe que já tenhamos excluído um certo número de possibilidades: admitamos que não se trata da narração de um sonho, que não se trata de um texto poético, que não se trata de uma mensagem codificada, ou da fala de um drogado, mas de um certo tipo de enunciado que deve estar relacionado, de modo definido, a uma realidade visível. (FOUCAULT, 2009a, p. 101-102).

Diferentemente a formação discursiva constitui um espaço discursivo, neste há uma identidade, entre o espaço como condição de possibilidade e existência dos discursos e estes em relação ao espaço no qual se constituem, ao nível do conjunto de regras que os formam. Dessa forma o espaço de regras de constituição define relações discursivas que são elas próprias esse espaço. Ele é determinado quando se elucida o conjunto de relações que o constitui. As regras são seus padrões de elucidação, de definição. O espaço ordenado de relações se mostra na elucidação dessas próprias relações, ou seja, a descrição arqueológica enquanto descrição das relações discursivas torna evidente o espaço de regras que constitui sua existência e, vice-versa, ao elucidar as regras torna evidente a ordem da formação discursiva. Isso demonstra que uma formação discursiva é certa ordem, ou melhor, uma certa ordenação de discursos e que as regras não lhe são exteriores ou anteriores, mas como diz Foucault estão nas margens, nas fronteiras dos discursos, ou seja, é a própria singularidade da relação que se constitui como regra. Estas, conseqüentemente, não são fixas, invariáveis, mas "variáveis ou facultativas" (DELEUZE, 2005, p. 17) e, por isso, do mesmo nível das relações discursivas na medida em que os discursos constituem diferentes relações e, dessa forma, constituem diferentes regras de diferentes funções, "passam da descrição à observação, ao cálculo, à instituição, à prescrição, e também por um número equivalente de sistemas ou de línguas". (DELEUZE, 2005, p. 17). Ou seja, o espaço discursivo constitui uma multiplicidade de formações discursivas que não apresentam uma característica comum a todas como essência, mas relações singulares e variáveis entre discursos que funcionam como regra; Ele constitui, usando a expressão de Nietzsche, famílias discursivas cujas regras são semelhantes e apresentam certa regularidade. É da duração ou reconstituição desta que depende a existência do espaço discursivo. Foucault exemplifica:

Que relações a gramática geral mantém com A *Mathesis* (com a álgebra cartesiana e pós-cartesiana, com o projeto de uma ciência geral da ordem), com a análise filosófica da representação e as teorias dos signos, com a história natural, os problemas da caracterização e da taxionomia, com a análise das riquezas e os problemas dos signos arbitrários de medida e de troca: demarcando essas relações, podem-se determinar os caminhos que, de um domínio a outro, asseguram a circulação, a transferência, as modificações dos conceitos, a alteração de sua forma ou a mudança de seu terreno de aplicação. (FOUCAULT, 2009a, p. 101-102).

O espaço discursivo não é uma unidade atravessada por um conjunto de propriedades necessárias e suficientes que serviriam para defini-lo como um universal onde as particularidades seriam elididas. Diferente disso, para Foucault ele é “um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos”. (FOUCAULT, 2009a, p. 98). Ou seja, é uma função que atravessa domínios e unidades estabelecendo “linhas de variações” com significados diferentes de acordo com a relação estabelecida. Portanto, um espaço de multiplicação e acumulação de sentido.

Por sua variabilidade e multiplicidade o espaço discursivo é um sistema de dispersão, ou seja, um espaço que é uma ordenação discursiva na qual sujeitos, objetos e conceitos podem existir, se modificar, se opor, desaparecer. Aliás, é nele que essas categorias perdem sua idealidade de um possível utópico ou de um fundamento posterior, anterior e sob o discurso, sendo descritas em sua existência singular de discurso, que se dá na singularidade de existência do espaço de regras no qual se formam.

### 1.3.1 A Dispersão do Sujeito

Para Foucault o sujeito é uma derivação do espaço discursivo enquanto organização funcional. Por isso, não pode concebê-lo como um fundamento primitivo, uma instância subjetiva a priori ou qualquer sinônimo de anterioridade fundamental que se lhe dê, ou seja, o sujeito pode ter várias posições dentro de um espaço discursivo na medida em que este é um espaço vazio, funcional. O sujeito é um efeito de relações discursivas e, por isso mesmo, é um vetor, uma “função derivada” (DELEUZE, 2005, p. 18) do próprio discurso.

No texto *O que é um autor?* (2009b) Foucault questiona a categoria de sujeito problematizando a evidência da autoria ao afirmar que esta é “apenas uma das especificações possíveis da função sujeito” (FOUCAULT, 2009b, p. 287).

Neste texto ele mostra que a autoria é fundamentada a partir de quatro características. Primeira: ela aparece a partir do século XVIII e XIX quando o texto passa a ser entendido como um bem, um produto que requer um autor como produtor, como possuidor e como responsável legal por causa da instauração de regras à reprodução textual, à relação entre editoras e autores, à relação do texto com o escritor. É importante observar que, a partir desse momento, o autor ganha um status social anteriormente desconhecido passando a ser uma figura passível de responsabilidade legal e política na medida em que o texto passa a ser encarado como um meio de reconhecimento na sociedade, mas também um perigo para esta. Segunda: ela não é universal. Ela não é uma exigência em qualquer momento e de todos os textos em nossa civilização. Terceira: ela é resultado de operações complexas, de “regras de construção do autor” (FOUCAULT, 2009b, p. 277) que tornam determinados indivíduos autores. Segundo Foucault:

Ora, a crítica literária moderna [...] não define o autor de outra maneira: o autor é o que permite explicar tão bem a presença de certos acontecimentos em uma obra como suas transformações, suas deformações, suas diversas modificações (e isso pela biografia do autor, a localização de sua perspectiva individual, a análise de sua situação social ou de sua posição de classe, a revelação do seu projeto fundamental). O autor é, igualmente, o princípio de uma certa unidade de escrita [...]. O autor é ainda o que permite superar as contradições que podem se desencadear em uma série de textos [...]. O autor, enfim, é um certo foco de expressão que, sob formas mais ou menos acabadas, manifesta-se da mesma maneira, e com o mesmo valor, em obras, rascunhos, cartas, fragmentos, etc. (FOUCAULT, 2009b, p. 278).

Por fim, Foucault escreve que ela (função autor) estabelece uma dispersão do Eu nos discursos que funciona, pois num espaço discursivo podem ocorrer inúmeros lugares de sujeito, os quais podem ser ocupados por diferentes indivíduos. Esta última característica é fundamental, pois através dela Foucault marca sua diferença em relação ao pensamento que faz dessas posições do Eu meros aspectos de um Eu primitivo, cuja certeza existencial estaria marcada na identidade essencial desses momentos na medida em que eles simplesmente conduziram o pensamento a essa interioridade inicial. Mais do que nunca a autoria, ou as posições variáveis da função autor no espaço discursivo mostraria, para Foucault, que palavras com a mesma grafia como *autor* constituem diferentes posições de sujeitos dependendo das relações discursivas das quais derivariam. Assim, exemplifica Foucault, o Eu que fala no prefácio não é o mesmo de uma

demonstração ou o que conclui um tratado de matemática, isto porque as regras ou as relações discursivas que os constituem não são as mesmas ou é uma única, mas cada posição postula regras semelhantes estabelecendo um espaço intermediário entre elas, mas também regras diferentes que marcam sua diferença.

A problematização da autoria tem o intuito de mostrar o limite que ela impõe a um *corpus* discursivo ao constituir-se como foco de coerência, princípio de agrupamento e de unificação de sentido. Ela traz à tona o espaço vazio, onde antes era certificada uma profundidade interior aparece um espaço superficial constituído por relações discursivas no qual o Eu é dissociado e, no qual, a certeza da unidade da obra, que é autenticada na relação com este Eu fundante, dá lugar à ausência dela. Aparece, então, não o “pensamento do pensamento”, mas, “a fala da fala”, ou, nas palavras de Deleuze, “o ‘diz-se’ como murmúrio anônimo, que assume tal ou qual dimensão diante do *corpus* considerado”. (DELEUZE, 2005, p. 28-29). Ou seja, diferente de uma ontologia do Eu recorrente na história da filosofia [e o exemplo várias vezes tomado por Foucault é Descartes na medida em que para aquele este por pertencer a um momento histórico no qual o pensamento é pura representação afirma que todo sujeito é sujeito pensante e, por isso, pode ao desvencilhar-se dos preconceitos da tradição recolhido a si e à sua biblioteca particular representar a totalidade do pensamento], a arqueologia foucaultiana busca o espaço discursivo no qual falam uma multiplicidade de vozes, se formam multiplicidades de sentidos (até mesmo contraditórios uns ao outros), aparece o absurdo da unidade, ou melhor, antes de evidenciar a imagem de uma unidade do Eu como verdade, mostra de que forma Eus foram constituídos e derivam do próprio espaço discursivo.

### 1.3.2 A Dispersão do Objeto

A arqueologia foucaultiana ao tomar o espaço discursivo como dispersão, além de problematizar o sujeito, também questiona a categoria de objeto, que nela é indissociável do espaço discursivo que o produz, ou seja, a arqueologia mostra como objetos são constituídos a partir de determinadas relações discursivas. Ela descreve o espaço de regras discursivas, enquanto certo *corpus* de relações com uma estabilidade relativa, onde objetos se originam, se modificam, se diferenciam, se contradizem, se excluem. Seu objeto é, por isso, discursivo. Este

não é um estado de coisas no mundo que ao ser representado faria do “discurso” uma proposição verdadeira ou falsa. A arqueologia não é uma análise do referente, assim, não se reduz, portanto, ao jogo representacional da proposição. Deleuze exemplifica:

Os enunciados de Foucault são como sonhos: cada um tem seu objeto próprio ou se cerca de um mundo. Assim, ‘A montanha de ouro está na Califórnia’ é um enunciado – não há referente, mas não é suficiente invocar uma intencionalidade vazia na qual tudo é permitido (a ficção em geral). Esse enunciado, ‘A montanha de ouro...’ tem um objeto discursivo, a saber, o mundo imaginário determinado que autoriza ou não semelhante fantasia geológica e geográfica. (DELEUZE, 2005, p. 20).

Da mesma forma que os sujeitos, os objetos discursivos são definidos nas relações discursivas em suas semelhanças de família. A relação de referência passa a ser secundária, posto que ela é um efeito do conjunto de relações discursivas que a autoriza ou não, ou seja, a relação de referência que autoriza o valor de verdade à proposição na medida em que esta representa um estado de coisas no mundo é uma relação dentre várias que constituem um espaço discursivo. Neste, portanto, ocorrem vários “tipos” de objetos. Se se referem ou não a estados de coisas depende do conjunto de relações que o determinam e o classificam como tal.

### 1.3.3 O Saber como Acontecimento de Relações Discursivas e não-Discursivas

Há ainda outro ponto fundamental para entendermos o que é um espaço discursivo para Foucault, qual seja: ele é constituído, também, por relações não-discursivas<sup>13</sup>, tais como: “instituições, acontecimentos políticos e processos econômicos”. (DELEUZE, 2005, p. 21). Ou seja, o que chamamos neste trabalho de espaço discursivo é constituído por relações discursivas e não-discursivas, sendo, por isso, um espaço dispersivo no qual objetos, sujeitos, conceitos são constituídos. Aliás, a noção de dispersão se perderia ou, no mínimo, ficaria extremamente prejudicada caso Foucault ainda ficasse restrito à dualidade teoria e prática que fundamentava máximas de parte do pensamento político da teoria política tradicional. Dessa forma, para que ocorra a formação de objetos e sujeitos é

<sup>13</sup> Deleuze observa que em *A Arqueologia do Saber* Foucault somente dá uma conotação negativa à essa região do espaço discursivo, qual seja: “formações não-discursivas”.

fundamental que o espaço discursivo comporte essa região não-discursiva. Assim, objetos do conhecimento se formam a partir de superfícies de emergência (família, escola, prisão), instâncias de delimitação (medicina, pedagogia, crítica literária) e grades de especificação (formas de classificação, associação, separação); sujeitos são constituídos a partir de instituições nas quais obtém seu discurso; sua posição no espaço discursivo é definida pela relação com determinados objetos discursivos; seu status é definido, também, por grades de especificação que o determinam como *quem* pode falar ou *o que* não pode falar. Como exemplo, podemos afirmar que na instituição escolar circulam inúmeros discursos “escolares” e, inversamente os discursos remetem ao meio institucional. Nesse espaço discursivo vários objetos e sujeitos são constituídos.

Sendo composto por múltiplas relações (discursivas e não-discursivas) o espaço discursivo não pode ser reduzido a uma unidade expressiva (proposição, palavra, significante, sujeito), nem a um conteúdo como estado de coisa, um referente, uma coisa, ou seja, o espaço discursivo é um acontecimento, cuja unidade é constituída no jogo dessas relações discursivas e não-discursivas. Para Foucault ele é um espaço de dizibilidade e de visibilidade na medida em que se constitui de regras, que permitem e limitam o que é dito e, também, que permitem e determinam o que é visto. Exemplificamos com Deleuze:

Assim como o direito penal enquanto forma de expressão define um campo de dizibilidade (os enunciados de delinquência), a prisão como forma do conteúdo define um local de visibilidade (o ‘panoptismo’, isto é, um local de onde é possível, a todo o momento, ver tudo sem ser visto). (DELEUZE, 2005, p. 57).

A partir da citação poderíamos dizer o mesmo para a escola e a pedagogia, a clínica e a biologia, ou seja, um espaço discursivo é composto por uma multiplicidade de espaços de dizibilidade e de visibilidade interconectados entre si, repetimos, por semelhanças de família. Ele é, para Foucault, um espaço de saber<sup>14</sup>. No final de *A Arqueologia do Saber* Foucault define o saber como:

---

<sup>14</sup> O espaço discursivo define o espaço de saber.



A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar saber. Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico [...] um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso. [...] um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam. [...] finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidos pelo discurso. (FOUCAULT, 2009a, p. 204).

O saber enquanto espaço discursivo é formado por espaços de dizibilidade e de visibilidade, ou melhor, é uma multiplicidade de relações discursivas e não-discursivas. Aqui se vê o ponto crucial da arqueologia foucaultiana na medida em que anuncia que não há nada antes ou sob o saber. Por ser multiplicidade topográfica de visibilidades e dizibilidades o espaço de saber enquanto objeto da análise arqueológica não permite tomar como evidentes, desnudando, como já mostrado neste trabalho, várias unidades da tradição. Além disso, também permite diferenciar-se de análises que dão autonomia à história da ciência.

O espaço do saber, segundo Foucault, não se confunde com a ciência, mas é o espaço no qual ciências podem existir, se opor, dar-se uma história. Ou seja, o que Foucault rejeita são o par sujeito/continuidade e objeto/descontinuidade que fundamentam histórias científicas. O primeiro par fundamenta uma história como desenvolvimento progressivo da razão ou da ciência. Para tal empreendimento afirma-se uma origem do conhecimento, (pode ser tanto um sujeito individual quanto coletivo), cujo desenvolvimento processa-se numa evolução linear e progressiva da razão e numa homogeneidade das partes que se sucedem. Adeptos desse tipo de análise defendem o enquadramento do saber à ciência. O segundo par pressupõe que a constituição de uma ciência como saber ocorre a partir de uma cumplicidade originária entre as coisas dotadas de sentido e uma linguagem que se constitui em ciência na medida em que interpreta esse sentido tornando as coisas seus objetos. O curioso é que este par traz como outra face da moeda o primeiro par, pois para que esta experiência cognoscível originária seja possível é necessário um sujeito transcendental que estabeleça a relação entre a linguagem e o mundo. A noção de ruptura epistemologia em Bachelard é um exemplo desse tipo de correlação, pois para ele a constituição de uma ciência se dá

através da ruptura com outros conhecimentos que lhe são obstáculos. Esta ruptura não é independente da decisão dos cientistas.

Foucault relativiza a constituição das ciências ao espaço de saber, isto significa que antecedem à formação científica a constituição de objetos e de sujeitos no espaço discursivo. Foucault exemplifica:

O que torna possível uma ciência, nas formações pré-discursivas, é a emergência de um certo número de objetos que poderão tornar-se objetos de ciência; é a maneira pela qual o sujeito do discurso científico se situa; é a modalidade de formação dos conceitos. Em suma, são todas essas regras, definindo os objetos possíveis, as posições do sujeito em relação aos objetos, e a maneira de formar os conceitos, que nascem das formações pré-discursivas e são determinadas por elas. (FOUCAULT, 2008, p. 24).

Também, segundo Foucault, as continuidades e as descontinuidades devem ser entendidas ao nível do espaço discursivo, isto porque, constituído por espaços de dizibilidade e visibilidade, não há no espaço discursivo redução de uns em relação aos outros, o que faz com que não tenham “jamais o mesmo ritmo, a mesma história, a mesma forma”. (DELEUZE, 2005, p. 59). Portanto, podemos ter continuidades e descontinuidades nele.

O espaço de saber não pode ser reduzido aos inícios e limites da ciência, nele podem existir nascimentos estéticos, artísticos, filosóficos, de acordo com o arranjo das relações discursivas e não-discursivas, com outros limites e outras possibilidades. Foucault não é um irracionalista. Questiona a história calcada no progresso de uma razão/ciência universal que desempenhou um papel nos imperialismos modernos, que impôs o homem europeu branco como o sujeito do conhecimento. Ele traz a ciência ao espaço discursivo que é seu lugar de nascimento, fazendo dela saber, assim como uma obra literária ou um estudante de filosofia, não superior a estes, apenas diferente.

Uma última pergunta sobre o espaço de saber se faz fundamental. O que garante a sua existência singular e limitada? O que faz com que não seja um composto de regras universais? Para Foucault cada espaço de saber define um acontecimento histórico. Nem tudo pode ser dito ou visto por mais extenso que seja o espaço de saber em uma época, ou seja, cada época histórica implica<sup>15</sup> uma multiplicidade de acontecimentos entendidos como espaços de dizibilidade e de

---

<sup>15</sup> Não seria correto afirmar que uma época histórica *determina* um espaço do saber, pois, para Foucault, aquela não preexiste a esse sendo sua causa, mas uma época histórica é uma multiplicidade de espaços de saber ou de acontecimentos.

visibilidade. A resposta foucaultiana à universalidade do saber é afirmar que a sua condição é histórica.

As histórias de Foucault são como sonhos<sup>16</sup>, pois ao fazer dos espaços de saber acontecimentos históricos ele os transforma em ficções na medida em que recusa uma série de postulados “realistas” da história tradicional. Primeiro: ele recusa o postulado da totalidade histórica. A sua é plural. Para Foucault, a história é heterotópica, ou seja, cada objeto, sujeito ou conceito requerem uma temporalidade específica constituída a partir das relações discursivas e não-discursivas nas quais se formam. Não é a realização de uma ordem subjacente anterior a tudo. Fica clara a recusa de Foucault em relação às análises que pensam a efetivação do homem ou da sociedade na história, pois identificam esta a uma transformação como realização progressiva daqueles. Segundo: Foucault critica várias histórias, principalmente políticas, por considerarem como entidades reais em si mesmas a existência do Estado, das classes sociais, do indivíduo. Ele inverte tal análise se perguntando como essas evidências foram constituídas. Isto o remete à análise da materialidade do espaço do saber. Em que consiste essa materialidade?<sup>17</sup> Foucault escreve que “a frase ‘os sonhos realizam desejos’ pode ser repetida através dos séculos; não é o mesmo enunciado em Platão e em Freud” (FOUCAULT, 2009a, p. 116 e 117), pois a materialidade do saber é definida pelas relações discursivas e não-discursivas que o produzem, manipulam, utilizam, destroem, ou seja, ela é definida por seu campo de utilização, caracterizado no gládio entre as relações. Tal definição implica que o espaço de saber é composto por práticas de saber que no seu confronto o definem ou, segundo Foucault, por práticas discursivas, pois sua existência se dá em certos usos e reutilizações. Segundo Foucault:

o que se chama ‘prática discursiva’ [...] é um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou lingüística, as condições de exercício da função enunciativa. (FOUCAULT, 2009a, p. 133).

---

<sup>16</sup> Modificamos o comentário de Deleuze: “Os enunciados de Foucault são como sonhos: cada um tem seu objeto próprio ou se cerca de um mundo”. (DELEUZE, 2005, p. 20).

<sup>17</sup> A noção de materialidade é fundamental, pois já traz, ainda não conceitualmente, em germe a noção de poder. A inovação da arqueologia está em já trazer a questão do poder para a discussão, ou seja, a ideia de materialidade já traz, ainda que de forma tímida, a relação entre saber e poder.

O que confere materialidade ao saber (certa positividade) é sua manipulação, seu uso na prática efetiva que constitui seu próprio espaço, ou seja, o conjunto de regras que formam o espaço do saber são fundamentos elas próprias infundadas, pois só existem na medida em que se efetivam, na medida em que ocorrem, só são no plural e em ação (práticas discursivas). Dessa forma a unidade de uma formação discursiva, de um espaço do saber é efeito do jogo de regras que são estabelecidas pela regularidade de um conjunto de relações discursivas, ou seja, é a regularidade de um conjunto de relações discursivas que estabelecem a ordem, a posição, o funcionamento e, conseqüentemente, a unidade do saber. Nesse sentido a história arqueológica não prevê mais uma unidade que estabeleceria a regularidade dos discursos, mas ao contrário, é a regularidade que constitui sua materialidade, sua unidade, que a torna inteligível. O que é constante no espaço do saber não é a ação constante e permanente de uma causa, mas as relações que se referem às suas condições de existência e de possibilidade. Estas relações são discursivas e não-discursivas, são estabelecidas em espaços de dizibilidade e de visibilidade e entre estes e, na medida em que se referem as condições de existência do saber, se referem a este como conjunto de discursos em sua prática, logo o saber em sua materialidade tem como causa o jogo (gládio) estabelecido entre práticas discursivas em sua efetividade. Assim, a noção de espaço de saber evidencia um conjunto de acontecimentos históricos que se referem a uma multiplicidade de práticas discursivas que constituem a totalidade de dizibilidade e de visibilidade existente para determinada época, sem um sujeito que o transcenda, nem um mundo a descobrir sob ele. A realidade ou materialidade do saber não se confunde com uma coisa, mas refere-se a esse espaço de regras que as constituem. De acordo com Deleuze

Não é uma história das mentalidades, nem dos comportamentos. Falar e ver, ou melhor, os enunciados e as visibilidades, são elementos puros, condições a priori sob as quais todas as idéias se formulam num momento e os comportamentos se manifestam. (DELEUZE, 2005, p. 69).

Foucault, assim como Kant, busca as condições do saber, mas, diferente deste, não pressupõe categorias a priori da razão como seu fundamento. O a priori daquele é histórico, pois se refere ao conjunto de práticas constituídas por uma forma de vida num determinado momento, ou seja, Foucault se refere às

condições das experiências efetivas, não às condições da totalidade das experiências possíveis. Segundo Nalli:

'regra', para ele, não pode ser entendida como a condição, ou as condições de possibilidade de algo – no contexto da arqueologia foucaultiana, esse algo é o discurso. O discurso é um conjunto dispersivo de enunciados, pois ele é historicamente singular; ele não se repete na história. [...] As regras discursivas não são aplicáveis a essa possibilidade, mas à existência e à efetividade de um enunciado ou de um discurso. As regras discursivas não são condições de possibilidade, mas condições de existência de um enunciado, de um discurso, que dão sua singularização, inclusive em termos históricos. (NALLI, 2005, p. 158).

Terceiro: recusa de uma crítica como julgamento que tende a louvar o passado ou fazer do futuro a salvação. A crítica de Foucault é uma história do presente, pois busca desnaturalizar as nossas práticas atuais retirando-lhes sua evidente realidade e perenidade mostrando sua constituição. Sua pergunta crítica é: como viemos a ser o que somos? Isto faz com que o passado não seja estanque e estranho a nós, mas que ainda constitui o presente mesmo sem termos consciência disso; faz com que nossa maneira de ser seja entendida como arbitrária ou perecível, portanto, não universal; visa a multiplicar os sinais de existência, sem cair na armadilha das sínteses apriorísticas ou projetar-se como alternativa futura. Portanto, é uma crítica não no sentido negativo ou que pretende subjugar em nome de uma identidade comum o que é pensado ou negar outras formas de análise, mas apenas mostrar alternativas que ela própria não determina. Sobre a crítica:

Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma idéia; ela acenderia os fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o vôo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência; ela os provocaria, os tiraria de seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis. (FOUCAULT, 2000a, p. 302).

Quarto: apesar de praticar uma história do presente, Foucault rejeitava análises que proclamavam a superação da imaturidade, da menoridade do presente via conscientização do próprio estado de alienação, ou seja, problematizava esses discursos que propunham repúblicas esclarecidas baseadas na força de uma razão pública ou sociedades sem classes como clímax da maturação da consciência do homem social, pois identificam o esclarecimento, o

tomar consciência com um conhecimento cujas bases universais residiriam no homem. Como já mostramos, para ele o conhecimento, o homem, a universalidade, a consciência tem suas condições de ser num determinado espaço de saber. Estas referências que muitas análises tomam como universal são meros efeitos deste espaço. Por isso, não é possível um esclarecimento universal, pois a posição da consciência é sempre parcial e mutável na medida em que as relações discursivas e não-discursivas, que constituem um espaço de saber e a determinam, são múltiplas e variáveis<sup>18</sup>.

Estas posições lhe renderam uma série de adjetivos pejorativos, por exemplo, o de ser um escritor que não pensa a liberdade. Não concordamos com essa posição e, nesta segunda parte do nosso primeiro capítulo, começaremos a mostrar sua noção de liberdade.

#### 1.4 SABER E LIBERDADE

Foucault afirma em entrevista a Paul Rabinow que:

O pensamento não é o que habita determinada conduta e lhe confere um sentido; é aquilo que permite a uma pessoa distanciar-se de certa maneira de agir e de reagir, adotá-la como objeto de pensamento e questioná-la quanto ao seu significado, suas condições e seus objetivos. O pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pela qual se toma distância desse fazer, constituindo-o como objeto e refletindo sobre ele como problema. (RABINOW, 1999, p. 23-24).

A beleza dessa afirmação está no fato de que ela demonstra a nova maneira de problematizar da arqueologia. Aliás, cabem, a partir dela duas questões: que nova forma de interrogar Foucault inventou? Em que medida são práticas políticas?

As interrogações de Foucault são diferentes daquelas que, segundo ele, suspeitam que o manifestado pelas palavras está sempre defasado ou dá-se de forma parcial em relação a um sentido mais forte, oculto e anterior a ele. Neste caso, a interrogação é legitimada na medida em que relaciona o manifesto a “algo” (texto, frase, palavras) que seria sua razão de ser. Diferencia-se, também, daquelas interrogações que afirmam que as coisas falam, sendo, por isso, o fundamento das

---

<sup>18</sup> Nisso reside a dificuldade de se estabelecer uma consciência de classe ou até mesmo em falar em classe social.

palavras, cuja função seria levantar esse sentido originário. Estas técnicas interpretativas pressupõem a relação unívoca, de identidade entre palavras e coisas. Para elas, pensar é mapear essa identidade tornado-a universal e, por isso, expressão da verdade. Esta passa, na relação de nomeação, de palavra utilizada para referir-se a uma coisa a atributo necessário desta. Nietzsche em *A Gaia Ciência* nos oferece um bom exemplo:

Isto me causou o maior dos cansaços e continua ainda a me causar o maior dos cansaços: perceber que indizivelmente mais importa como as coisas se chamam, do que o que elas são. A reputação, nome e aparência, a validade, o peso e medida usual de uma coisa – na origem, o mais das vezes, um erro e uma arbitrariedade, lançados sobre as coisas como uma roupa e inteiramente alheios à sua essência e mesmo à sua pele – pela crença que se tem neles e por seu crescimento progressivo de geração em geração pouco a pouco como que aderiram e se entrelaçaram à coisa e se tornaram seu próprio corpo; a aparência, desde o começo, acaba quase sempre por se tornar em essência e faz efeito como essência! (NIETZSCHE, 1999, p. 181).

A arqueologia de Foucault problematiza estas identidades estáveis, pois o espaço do saber sendo constituído por uma multiplicidade de relações é instável. Ele é, como afirmamos, constituído por espaços de dizibilidades e visibilidades que são organizações discursivas e não-discursivas, cujas relações estão em constante variação<sup>19</sup>, ou seja, quando Foucault pensa, por exemplo, um espaço discursivo como a *educação* está se referindo a relações discursivas instáveis que, por isso, constantemente se reconfiguram não podendo ser reduzidas a uma unidade expressiva. Da mesma forma quando ele pensa um espaço não-discursivo como a *escola* não se refere a uma coisa que de antemão é significativa, mas à organização de relações também em constante reconfiguração. Estes espaços não podem ser separados, nem totalmente identificados, pois sua constituição, ou melhor, sua existência se dá nas múltiplas relações instáveis de um com o outro. O espaço do saber, por isso, não pode ser entendido a partir da relação identitária entre palavras e coisas, mas identificado a um espaço de referência e descompassos entre dizibilidades e visibilidades. É um espaço de diferenciações, um espaço no qual a relação entre palavras e coisas é uma “não-relação” como afirma Deleuze. A arqueologia define-o como composto por práticas políticas<sup>20</sup>, pois as relações discursivas e não-discursivas são organizações cujos acordos

<sup>19</sup> A instabilidade e variabilidade do espaço do saber devem ser pensadas a partir da sua materialidade.

<sup>20</sup> A política deve ser entendida como aquilo que nasce com a resistência à sujeição, o primeiro enfrentamento.

temporários são de resistência, apropriação, subjugação, utilização, enfim, de lutas políticas. Há práticas que buscam corrigir, filiar, excluir e desarticular o que lhes são incompatíveis a partir de certa tradição que elas produzem nestes exercícios, mas também há práticas que desafiam, tentam subverter, desintegrar essa tradição expondo as suas condições de ser e, com isso, promovendo novas relações. Nesse sentido, o saber é, para Foucault, por causa de sua constituição um espaço político. É nele, então, que se constituem práticas conservadoras e práticas revolucionárias, se formam sujeitos que falam em nome da ordem e que a enfrentam e objetos que instigam lutas (o mais famoso da teoria política é o Estado). Dessa forma a separação entre ciência e política tão importante para certas tradições do nosso pensamento perde sua razão de ser, pois as ciências são organizações cuja significação, história, verdade têm sua validade nessas lutas. Também não se toma o saber como superestrutura que seria efeito de relações de produção que seriam seu motor constitutivo, pois a sua materialidade<sup>21</sup> é constituída por essas práticas. Foucault exemplifica:

Ele<sup>22</sup> aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política. (FOUCAULT, 2009a, p. 277).

Dessa forma, o saber em Foucault não deve ser reduzido à mera linguagem com função de explicar, informar, esclarecer ou meio de comunicação, pois enquanto composto de práticas políticas ele é uma construção coletiva e, por isso, se refere a formas de vida, ou seja, o saber não é um conjunto de signos que simplesmente transmitem informações ou são fontes de esclarecimento de significações primeiras, cuja condição de possibilidade é um sujeito externo (expectador) que assegura essas relações, mas são arranjos de práticas coletivas que determinam significados, sentidos, objetos, sujeitos e explicações locais inerentes a essas coletividades. São dessas práticas locais, dessas configurações descompassadas e belicosas, que, segundo Foucault, surgem as problematizações, as interrogações, não de uma consciência capaz de assegurar a identidade entre palavras e coisas. Segundo Foucault:

---

<sup>21</sup> É a noção de materialidade do saber que permite defini-lo como um espaço político.

<sup>22</sup> Foucault se refere ao enunciado.



De fato, para que um campo de ação – um comportamento – entre efetivamente no âmbito do pensamento é preciso que um certo número de fatores o haja tornado incerto, que ele tenha perdido sua familiaridade e provoque um certo número de dificuldades em torno de si. (RABINOW, 1999, p. 24).

O pensamento<sup>23</sup> é resultado desses descompassos locais e, por isso, não tem uma forma estável, mas é multifacetado e contraditório. São práticas locais, nas quais falam uma comunidade, que se chocam com outras práticas. Dessa forma em uma obra filosófica ou numa carta de repúdio de professores na escola, *quem* fala é um coletivo que se constitui ao expor, desarticular, inverter, relações de saber com as quais existe. Lembrando o exemplo acima utilizado podemos afirmar que as respostas e interrogações sobre a escola e a educação resultam do descompasso e das lutas estabelecidas entre as práticas que constituem estes dois espaços<sup>24</sup>. Dessa forma, podemos afirmar que o espaço do saber não se refere a um espaço separado das relações políticas, mas que ele é, por sua materialidade constituída por práticas discursivas em constante luta, um espaço político.

A partir disso, podemos perguntar qual a noção de liberdade animada pelo pensamento de Foucault? Acreditamos que a melhor forma de entendermos esta questão é mostrarmos como seu pensamento por buscar ampliar as condições a partir das quais podemos pensar, com a definição de saber, desafiou, desarticulou, tornou contingente as práticas de pensamento antropológicas que pretendiam ser a totalidade do pensamento e, por isso, deve ser entendido como uma prática<sup>25</sup> de liberdade. As suas interrogações são práticas que rompem a dependência que nosso pensamento e as nossas experiências de liberdade têm em relação a uma subjetividade que os fundaria e, ao mesmo tempo, tem a finalidade de problematizar o sujeito na modernidade. As práticas de liberdade em Foucault não são subjetivas. As suas condições devem ser entendidas ao nível do espaço do saber, pois não há escolhas, opções e possibilidades que lhe são exteriores, na

---

<sup>23</sup> Pensar passa a ser entendido como uma prática discursiva, ou seja, “para Foucault, pensamento designa ao mesmo tempo modos de ser e de agir, razão pela qual o que se entende por verdade em sua investigação é irreduzível às origens essenciais pressupostas por boa parte das correntes filosóficas ou à neutralidade e à objetividade reivindicadas pelas ciências”. (CANDIOTTO, 2010, p. 18).

<sup>24</sup> É claro que esse descompasso ocorre entre vários espaços de dizibilidade e de visibilidade. Reduzimos à escola e à educação como mero exemplo ilustrativo.

<sup>25</sup> Enquanto prática discursiva a liberdade é uma ação (reação a uma situação concreta e real). A noção de prática discursiva foi criada justamente para não limitar o pensamento à separação saber (teoria) e prática (ação). Com ela Foucault define a materialidade do saber, ao dizer que o saber é na sua efetividade, em ação, em prática.

medida em que são resultantes das suas (espaço do saber) próprias necessidades. Foucault explica:

É preciso notar que as estratégias assim descritas não se enraízam, aquém do discurso, na profundidade muda de uma escolha ao mesmo tempo preliminar e fundamental. [...] a análise das riquezas é diferente do conflito de interesses entre uma burguesia que se tornou proprietária fundiária e exprime suas reivindicações econômicas ou políticas pela voz dos fisiocratas, e uma burguesia comerciante que pedia medidas protecionistas ou liberais por meio dos utilitaristas. Se as interrogarmos no nível de sua existência, unidade, permanência e transformação, nem a análise das riquezas nem a história natural poderão ser consideradas como a soma dessas opções diversas. [...] Essas opções não são germes de discursos (onde estes seriam determinados com antecedência e prefigurados sob uma forma quase microscópica); são maneiras reguladas (e descritíveis como tais) de utilizar possibilidades de discursos. (FOUCAULT, 2009a, p. 77).

Foucault nunca se colocou fora do jogo, pois sabia que suas interrogações e soluções eram produtos e instigadas pelo espaço do saber que os possibilitou. Dessa forma, seu pensamento não deve ser entendido como liberação, ou seja, um anterior ou aquém do saber, mas como *reação* local, pois nunca é única, que busca desafiar, deslocar, inverter práticas instituídas mostrando que sua existência ocorre em práticas mais amplas<sup>26</sup> que não podem ser institucionalizadas ou garantidas. Com isso, ampliar o espaço de possibilidades, de problematizações, de objetos, de sujeitos, de existências. A liberdade, por isso, não é restrita ao sujeito ou à consciência, e não se identifica a uma verdade que seria revelada pela superação das ideologias entendidas como falsificação da realidade. Ao contrário, a liberdade está no fato de relativizarmos e questionarmos a verdade, a consciência e o sujeito ao espaço do saber que os produziu e dessa forma ampliar, modificar e produzir novas relações que possibilitariam outras subjetividades, verdades e novas consciências. Segundo Rouanet:

Em suma, é o discurso que é livre, e o homem que é determinado: a suposta liberdade temática do sujeito é uma liberdade segunda e fantasmagórica, outorgada pelo próprio discurso. Ao atualizar determinadas estratégias, o homem é agente do sistema – funcionário do discurso. (ROUANET, 2008, p. 115).

<sup>26</sup> “Para o último Heidegger, a liberdade não é subjetiva; é uma “clareira” de possibilidades para o pensamento e a ação numa época [...] Foucault está mais próximo de Heidegger; o seu anti-humanismo leva-o a percorrer um caminho semelhante: a concepção de um “surgimento” ou “aparecimento” anônimo de novas possibilidades de discurso, ou de novas “positividades”. O seu quadro do surgimento de tais regiões de discurso equipara-se ao conceito heideggeriano de “clareira”, é na contingência desses corpos de discurso que Foucault também encontra uma fonte de liberdade”. (RAJCHMAN, 1987, p. 99).

As interrogações de Foucault surgiram, como dito, de descompassos do espaço do saber e buscaram neste criar estranhamentos, ir às suas margens, aos seus limites, aos seus porões promovendo novas práticas que expõem e se investem contra práticas instituídas. Por isso, elas são “óculos que estão dirigidos para fora”<sup>27</sup>, pois são práticas que, primeiro: não representam o exercício do sujeito dobrado sobre si mesmo fazendo emergir a própria subjetividade como verdade, mas buscam estranhar, sacudir, desmanchar no ar aquilo que parece o mais concreto, mostrando que sua solidez foi forjada nas lutas que constituem o espaço do saber. Suas interrogações olhavam para fora dos muros da universidade, os atravessava rompendo com a pretensão de universalidade do pensamento acadêmico ao tentar “dar respostas para tudo e que, no limite, acabaria com qualquer possibilidade de pergunta. Um pensamento contra o pensamento; um pensamento do já pensado”. (GALLO, 2004, p. 82). Elas buscavam trazer a universidade ao jogo da história ao mostrar que é constituída por práticas, cuja pretensão de hegemonia é determinada pelo espaço de saber; segundo: suas interrogações não são irracionais e nem buscam prestar contas a uma razão transcendental, pois não a tomam como seu fundamento. Ou melhor, ele não reduzia o espaço do saber a contradição que fundamenta grande parte do pensamento ocidental, qual seja: razão/modernidade versus irracionalidade/tradição. O saber não é um espaço liso (meramente teórico) que seria a solução como totalidade finalizada dos embates contraditórios que ocorreriam num nível prático de produção ou reflexos ideológicos ou contra-ideológicos de uma contradição ao nível das relações materiais de produção que os produziria e, por isso, seria o local que manifestaria a liberdade quando transformado, mas o espaço que se constitui e constitui relações discursivas e não-discursivas que são múltiplas e contraditórias, que estabelecem relações entre si constituindo um domínio determinado. Dessa forma, as escolhas comunismo ou barbárie, democracia ou Nazismo não são fundamentais, mas são possibilidades constituídas no espaço do saber (no caso, a modernidade), ou seja, a história da razão e seus antípodas são por Foucault relativizados no espaço do saber, evidenciando os limites, os abusos, os imperialismos que elas constituíram. As interrogações de Foucault não são irracionais, mas apenas mostram que várias razões se constituem e lutam entre si simultaneamente, dentro de um espaço subentendido que permite sua ação – o

---

<sup>27</sup> Frase de Proust citada por Deleuze. (FOUCAULT, 1998a, p. 71).

espaço do saber. A noção de liberdade, nesse sentido, deve ser entendida a partir dessas práticas de pensamento que respondem, que reagem no espaço do saber a práticas de sujeição, que se postulam como totalidade do pensamento, promovendo uma ampliação deste e, por isso, possibilitando novas relações, nas quais há a possibilidade de novas posições de sujeito (liberdade não é liberação do sujeito, mas a ampliação de possibilidades para novas posições de sujeito ao ampliar o espaço do saber). A liberdade não é algo a ser alcançado num transmundo, sendo ela própria algo adquirido na ultrapassagem das determinações históricas, mas um ultrapassar que se volta para trás, para as condições históricas, que possibilitaram as práticas que se fazem necessárias, mostrando sua contingência e ampliando nossa possibilidade de ação, de pensamento. Segundo Rajchman:

Para cada concepção instituída de liberdade, aplicamos uma inversão nominalista e tentamos determinar a prática mais vasta dentro da qual ela figura; essa prática é, pois, o que envolve a nossa liberdade “real”, algo associal que não poder ser instituído ou garantido. Assim, a nossa liberdade real não consiste em contar as nossas verdadeiras histórias e encontrar o nosso lugar no seio de alguma tradição ou código moral; em determinar as nossas ações de acordo com princípios universais; nem em aceitar as nossas limitações existenciais numa relação autêntica com o nosso próprio eu. Somos, pelo contrário, “realmente” livres porque podemos identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais as nossas histórias tornam-se verdadeiras; porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis (somente) certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação “autêntica” com o nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar. (RAJCHMAN, 1987, p. 104).

## PODER E LIBERDADE

A partir dos anos de 1970 o pensamento de Foucault sofreu alguns deslocamentos fazendo com que seus críticos denominassem esse período de genealógico e lhe atribuíssem como objeto o poder. Esta denominação e seu objeto também sugerem questionamentos assim como fizemos em relação à arqueologia. São elas (interrogações) que propulsionam este segundo capítulo, pois nele problematizaremos e elucidaremos no pensamento foucaultiano a noção de poder e a relação deste com o saber e com a liberdade.

O poder não estava ausente na arqueologia, mas sua presença era limitada – as relações não-discursivas. É para transgredir esse limite que a questão do poder apresenta-se de modo tão predominante nos escritos genealógicos. Este deslocamento, como já dito, está relacionado ao fato de que as ferramentas de análise foucaultianas mudam de acordo com as novas dificuldades que os problemas apresentam. Muito provavelmente estão relacionados ao fato de que neste período Foucault é nomeado professor do *Collège de France*, participa do *Grupo de Informações sobre a Prisão* (GIP) e contribui com o jornal italiano *IL Corriere della Sera* produzindo uma série de ensaios jornalístico-filosóficos sobre o Irã, pois suas aulas e seu engajamento político abastecem sua produção teórica e esta realimenta e transforma estas mesmas práticas. É com este cuidado que desenvolveremos o proposto para este capítulo, pois o pensamento Foucaultiano tem nesse revezamento de relações indissociáveis, mas não semelhantes, entre teoria e prática sua especificidade e sua riqueza. Por isso, utilizaremos como base para este capítulo os livros *Vigiar e Punir* (2000b) e *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (1999b) apoiando-os com os cursos-aula, com os textos sobre o GIP e com aqueles sobre os conflitos no Irã. É importante lembrarmos que estes não podem nem ser superestimados muito menos subestimados, pois são produções indissociáveis dos livros publicados, representando uma espécie de experimentação ainda não sistematizada, mas, justamente por isso, trazendo a marca corajosa da ousadia e da justificação pública, além das relações de poder que perpassam essas práticas. Aliás, por várias ocasiões Foucault se refere aos problemas e à beleza desse contato com seus leitores. Observe:

“[...] E eu acho que a atividade de ensino, no limite, não teria sentido se não lhe déssemos, ou se não lhe atribuíssemos, em todo caso, o significado que aqui vai, ou pelo menos que sugiro: já que se é pago para fazer pesquisa, o que pode controlar a pesquisa que se faz? De que maneira se pode manter a par aqueles que podem se interessar por ela e aqueles que têm alguns motivos de estar ligados a essa pesquisa? Como é que se pode fazer, senão finalmente pelo ensino, isto é, pela declaração pública, a prestação de contas pública, e relativamente regular, do trabalho que se está fazendo? Portanto, não considero estas reuniões de quarta-feira como atividades de ensino, mas antes como espécies de prestações de contas públicas de um trabalho que, por outro lado, deixam-me fazer quase como eu quero. Nesta medida, considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e, nessa medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, como o que eu digo, o que quiserem”. (FOUCAULT, 1999c, p. 4).

É necessário reafirmarmos que os deslocamentos deste período no pensamento foucaultiano não significam o abandono ou ruptura em relação à arqueologia e, conseqüentemente, em relação ao saber como objeto de estudo, mas diferentemente disso, trabalharemos com a ideia de que houve um adensamento do seu pensamento na medida em que as práticas de saber serão referidas necessariamente a práticas de poder e vice-versa. Portanto, nem ruptura total nem continuidade perfeita no qual seu pensamento se configuraria uma análise do tipo progressivo – evolutiva em que o período genealógico representaria um estado ou fase superior desqualificando a arqueologia como fase não madura ou infância inconsistente. Assim, para respondermos as questões que formam esse capítulo tomaremos como princípio o fato de que se deve pensar o poder em Foucault conjuntamente com o saber e a liberdade, caso contrário, assumiríamos o risco de não sermos justos em relação à trama que constitui seu pensamento.

## 2.1 O ACONTECIMENTO HISTÓRICO

O grande esforço foucaultiano em *As palavras e coisas*, e *A arqueologia do saber*, era mostrar que tudo é saber, por isso não há experiência que não seja dessa ordem, não há experiência selvagem ou bárbara. A partir da década 70 sua análise sofre algumas torções na medida em que as descrições das práticas de saber necessariamente são articuladas à estratégias de poder<sup>28</sup>. Por causa dessa

<sup>28</sup> Não que a arqueologia não pensasse o poder, mas fazia de modo negativo (as práticas não-discursivas) e não compulsivo.

articulação se convencionou chamar o pensamento foucaultiano desse período de genealógico. Segundo Machado:

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. (FOUCAULT, 1998a, p. X).

A questão genealógica não é meramente sobre o poder, mas sobre a relação entre poder e saber, ou melhor, a questão é sobre como são produzidos saberes a partir de relações de poder. Esta relação já é bastante evidente no texto *Nietzsche, a genealogia e a história* (1998a) e na primeira conferência do ciclo de conferências denominado *A verdade e as formas jurídicas* proferidas no Rio de Janeiro em 1973, nos quais Foucault diz ser o pensamento de Nietzsche “entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual” (FOUCAULT, 2009b, p. 13). A genealogia significa um encontro do pensamento foucaultiano com o pensamento do filósofo alemão, mas trata-se de um encontro no qual o pensamento deste último é instrumentalizado, usado, reelaborado, apropriado. Foucault deixa isso claro, veja:

A presença de Nietzsche é cada vez mais importante. Mas me cansa a atenção que lhe é dada para fazer sobre ele os mesmos comentários que se fez ou que se fará sobre Hegel ou Mallarmé. Quanto a mim, os autores que gosto, eu os utilizo. O único sinal de reconhecimento que se pode ter para com um pensamento como o de Nietzsche, é precisamente utilizá-lo, fazê-lo ranger, gritar. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse. (FOUCAULT, 1998a, p. 143).

A apropriação da genealogia nietzschiana<sup>29</sup> é usada por Foucault para pensar as relações entre poder e saber como constituídas e constituintes da história e, com isso, entender esta na efetividade dessas práticas. A palavra modelo utilizada na citação pode soar estranha para os seus leitores, mas refere-se à um procedimento bastante comum em sua filosofia ao instrumentalizar os textos que

<sup>29</sup> “Em lugar da inquirição moral sobre fidelidades e desvios, talvez seja de interesse investigar a razão pela qual Foucault precisa deformar os textos de Nietzsche, fazê-lo ranger e gritar; creio que se pode indicar uma pista para compreendê-lo, mostrando como esse acréscimo interpretativo corresponde à uma doação de um novo sentido aos textos de Nietzsche, sentido brotado da leitura de Foucault, das exigências teóricas do trabalho genealógico de Foucault [...]”. (GIACÓIA, 1990, p. 48).

pesquisa, ou seja, ao apropriar-se, ao filiar-se ou ao diferenciar-se de alguma tradição do pensamento opera um “empobrecimento” dela, que nada mais é que uma desfetichização<sup>30</sup> das suas relações, das suas operações, das suas formas, dos seus conceitos no sentido de multiplicar suas possibilidades, sua variabilidade e, com isso, provocar mudanças que implicam novos significados, novas práticas. É, então, como ferramentas que devem ser entendidas as expressões “modelo nietzschiano” ou “hipótese nietzschiana”, pois remetem a todo um instrumental de luta criado, modificado, posto em uso, renovado por Foucault para estabelecer a íntima relação entre poder e saber. São expressões que demonstram o lugar ao qual ele entende pertencer no pensamento ocidental, ou seja, faz referência a toda uma tradição do pensamento da qual Nietzsche faria parte conjuntamente com tantos outros, inúmeros anônimos inclusive, que buscaram maneiras diferentes de pensar do “modelo platônico” entendido como uma das primeiras tentativas de eliminar aquela relação. É, nesse sentido, que deve ser buscado seu esforço na arqueologia em definir uma formação histórica como um espaço do saber, ou seja, uma multiplicidade de relações discursivas e não-discursivas (multiplicidade de regiões de dizibilidades e de visibilidades), intensificado, na genealogia, ao articulá-lo a relações de poder. Sua pretensão era diferenciar-se de grande parte do pensamento ocidental que fazia da história: o encadeamento linear da história do sujeito que nesse movimento era tornado um monumento de glorificação do passado; a busca e o reconhecimento de uma origem da qual emanaria e pertenceria toda a história e que teria sido encoberta pelas peripécias falsificadoras do poder; uma análise do tipo comentário, cuja função seria reconstruir a verdade na medida em que estabeleceria relações entre sujeito e objeto. Por isso, para elucidarmos a crítica foucaultiana a esses modelos do pensamento ocidental que seriam, segundo ele, antípodas em relação ao modelo nietzschiano e, com isso, a sua noção de liberdade a partir da genealogia, faz-se necessário entendermos quais as inovações e diferenças em relação à tradição que Foucault estabelece ao problematizar o poder e a relação deste com o saber.

---

<sup>30</sup> Entendemos desfetichizar por quebrar o feitiço ao qual está enredada determinado pensamento, ou seja, significa problematizar a evidência atribuída a determinados pensamentos e a seus elementos possibilitando com isso novas relações, novas utilidades, mudanças impedidas pela padronização fetichizante. Um exemplo é a crítica de Wittgenstein à visão agostiniana de linguagem, ou melhor, a crítica dele a certos pressupostos que constituem a linguagem de grande parte da tradição filosófica (o *Tractatus lógico-Philosophicus* (1922) é incluído nesse tipo de linguagem) representados pela visão agostiniana, o que lhe possibilitou toda uma série de mudanças no seu pensamento.



No final de *A arqueologia do saber* Foucault comenta a difícil tarefa do pensamento em relação ao saber. Ou seja, afirmava o árduo trabalho da análise para mostrar que a massa documental estudada era a materialização de relações de forças, efeito de relações de poder e não mera narrativa ou representação de fatos passados. Ele trouxe à tona a relação entre saber e poder, pois afirmava ser o saber a inscrição das lutas, marcas dos conflitos e, por isso, locus de inteligibilidade da história. Tal atitude novamente aparece no debate intitulado *Sobre a história da sexualidade* no qual Foucault define o que é um dispositivo<sup>31</sup>:

Conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1998a, p. 244).

Esta expressão é mais uma das ferramentas utilizadas por Foucault, cuja função lhe permite entender a história a partir de acontecimentos definidos como configurações de práticas de poder e saber. São estes enquanto objetos históricos que a análise genealógica busca descrever ao pensar dispositivos (da sexualidade, de normalização). Foucault formula sua noção de acontecimento<sup>32</sup> a partir da leitura de *Lógica do sentido* e *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (NALLI, 2000, p. 115), pois nestes textos Deleuze e Bréhier formulam outra concepção de acontecimento, diferente daquela formulada pela tradição tendo por base Platão e Aristóteles, a partir dos incorporais da teoria estóica.

Para os estóicos<sup>33</sup> tudo o que existe é corpo, e estes são constituídos pelo princípio ativo (poder de afetar), que é o logos e pelo princípio passivo (poder de ser afetado), que é a matéria<sup>34</sup>. O logos é causa imanente que

<sup>31</sup> Foucault também utiliza o termo vontade de saber herdada da expressão nietzschiana *wille zur macht* traduzida vontade de potência ou vontade de poder para pensar as relações entre poder e saber. Aliás, o termo dispositivo só passa a ser usado a partir de *Vigiar e Punir*, enquanto vontade de saber é utilizado anteriormente a este livro e não deixa de ser usado, tanto que seu primeiro livro sobre a sexualidade tem o título *A vontade de Saber*. Optamos por dispositivo porque nos parece que com ele não temos a tendência de filiar Foucault a Nietzsche mais do que de fato a filiação ocorre.

<sup>32</sup> Não se trata de afirmar um estoicismo foucaultiano, mas apenas entender melhor sua concepção de acontecimento e dispositivo a partir de alguns aspectos que têm por base a teoria estóica e demarcar sua diferença com a tradição.

<sup>33</sup> O que é chamado de pensamento estóico não designa uma homogeneidade ou uniformidade de pensamento. Como apenas o utilizamos para ilustrar a noção foucaultiana de dispositivo não faremos as devidas considerações que essa tradição do pensamento filosófico merece em sua multiplicidade e heterogeneidade.

<sup>34</sup> Em relação à noção de logos nos estóicos escreve Pinheiro: “Em realidade, vemos que dentro do universo há uma intenção imanente que acompanha tudo o que acontece. Trata-se da imagem do sêmen e do fluido seminal: há um *logos* que a tudo preside e que se encontra dentro do mundo assim como um sêmen se

constitui cada ser e ao universo como um todo, ou seja, é o princípio ativo universal que perpassa todos os seres promovendo ordenação e integração da realidade. Segundo Bréhier:

Em todo caso, é indispensável que ela esteja ligada ao ser mesmo do qual ela constitui a causa, como a vida só pode estar no vivente. Ela determina a forma exterior do ser, seus limites, não ao modo de um escultor que faz uma estátua, mas como um germe que se desenvolve até certo ponto do espaço, e até a este ponto somente, suas capacidades latentes. A unidade da causa e do princípio se traduz na unidade do corpo que ela produz. Este princípio é também verdadeiro para o mundo, cuja unidade se prova, segundo Crisipo, pela unidade de seu princípio, que pelo menor dos seres particulares. (BRÉHIER, 1928, p. 5).

Percebemos na citação que o pensamento estóico é diferente do pensamento, tanto de Platão, quanto de Aristóteles, pois

Para estes, o problema era explicar nos seres o permanente, o estável, o que podia oferecer um ponto de apoio sólido ao pensamento por conceitos. Também a causa, que ela seja a Ideia ou o motor imóvel, é permanente como uma noção geométrica. Pelo movimento, o devir, a corrupção dos seres, no que eles têm de perpetuamente instável, eles decorrem não por uma causa ativa, mas por uma limitação desta causa, escapando por sua natureza de toda determinação e de todo pensamento. (BRÉHIER, 1928, p. 4-5).

Os estóicos concebem uma nova concepção de causalidade, cuja característica é a univocidade entre causa e efeito, na medida em que o corpo tem imanente a si o princípio do seu movimento e, por isso, não sendo mera matéria passiva efeito de uma causa exterior, ou seja, o corpo é, ao mesmo tempo, causa e efeito. Sendo assim, é na relação entre os corpos que os estóicos entendiam que eles podiam se modificar, isso não significava que um corpo poderia atribuir a outrem propriedades novas, mas que a relação, a interpenetração entre eles produzia uma extensão comum, entendida como um novo atributo. Exemplifica Bréhier:

---

encontra dentro do fluido seminal. Torna-se famosa a expressão *razão seminal*, *logos spermatikos*, cujo uso Plotino, por exemplo, faz frequentemente. *Logos spermatikos* é ao mesmo tempo a vida de deus e também o padrão racional desenvolvido em todas as coisas. Tal *logos-pyr*, fogo racional, como uma inteligência (*nous*), transforma a matéria em algo adaptável a si, e assim configura as combinações de fatos de cada instante sucessivo. Trata-se de salientar que este *pyr* não é o fogo que conhecemos, que consome combustível em si mesmo, que é a *tekhnos*, sem arte, sem propósito. Trata-se do fogo *tekhnikos*, artífice, que causa crescimento e preservação, trata-se de um sinônimo para a *psykhe* e a *physis* de cada realidade". (PINHEIRO, 2010, p. 7).

[...] Assim, quando o escalpelo corta a carne, o primeiro corpo produz sobre o segundo não uma propriedade nova, mas um atributo novo, aquele de ser cortado. O atributo propriamente falando não designa alguma qualidade real; branco ou negro por exemplo não são atributos, nem em geral algum epíteto. O atributo é sempre ao contrário expresso por um verbo, o que quer dizer que ele é não um ser, mas uma maneira de ser [...] Esta maneira de ser se encontra de algum modo no limite, à superfície do ser, e ela não pode mudar sua natureza: ela não é, para dizer a verdade, nem ativa e nem passiva, pois a passividade suporia uma natureza corpórea que sofre uma ação. Ela é pura e simplesmente um resultado, um efeito que não é classificável entre os seres. (BRÉHIER, 1928, p. 11).

Essa extensão comum, o efeito da relação dos corpos é o incorporeal, que é composto pelo vazio entre os corpos, pelo espaço e tempo determinados em que ocorre e pelo exprimível. Ele não é um corpo, mas é condição para que ocorram as relações entre os corpos (sem o vazio entre os corpos não seria possível o encontro entre eles). Ele é o acontecimento. A curiosidade nesta forma de pensar está no fato de que o incorporeal (acontecimento) é condição da causa sem ser ele mesmo uma causa, mas efeito. Isso se explica porque o acontecimento é um atributo, ou melhor, uma maneira de ser, cuja existência é determinada pela relação entre os corpos e persistirá nela, não uma qualidade natural como essência de um corpo primeiro.

A noção de acontecimento nos estóicos é fundamental, pois permite a Foucault entender o acontecimento a partir das relações de forças que o compõem, ou seja, lhe permite entendê-lo como relações entre práticas de poder e saber. Ou seja, ele busca entender a história não como representação ou evolução progressiva de uma origem que a fundamentaria, mas como materialidade de práticas discursivas, nas quais se evidencia relações de poder, ou melhor, busca entendê-la como conjunto de dispositivos que traduzem compostos de práticas de poder e de saber. Dessa forma, a genealógica, enquanto história do acontecimento, ou melhor, dos dispositivos de poder e saber é uma história da mistura dos corpos e não do corpo considerado em si mesmo. Ela é, por isso, uma pesquisa que se opõe à pesquisa da "origem". Segundo Foucault:

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. (FOUCAULT, 1998a, p.17).

A recusa da origem pela genealogia tem por objetivo definir o acontecimento em sua emergência, demonstrar a sua proveniência e afirmá-lo como uma invenção. Em *Nietzsche, a genealogia e a história* Foucault afirma que os termos *Entstehung* e *Herkunft* indicam melhor que *Ursprung* o que a genealogia devia estudar. Como afirma a citação acima, *Ursprung* remete a uma origem ideal, primeira, pura que fundamentaria o direito de tomar como universal a identidade designativa entre palavras e coisas; que significaria a essência das coisas; que garantiria a unidade e uniformidade substantiva das palavras; que garantiria o início como verdade plena, não maculada pela lama das lutas, pela podridão do humano, pela sombra do poder, pela corrupção da carne, pelo desejo insaciável da força; que faria da história o encobrimento dessa luz inicial, mas também busca frenética para encontrá-la novamente. É essa origem (*Ursprung*) que, segundo Foucault, a genealogia recusa preferindo em alguns casos entendê-la como *Herkunft*. Este sentido de origem remete ao “tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza”. (FOUCAULT, 1998a, p. 20). Ou seja, a genealogia diferencia-se do tipo de análise que busca uma essência a - histórica ou características naturais que subsistem ao longo da história fazendo desta mero episódio de memorização, degradação, mascaramento, representações falsificadas que ocultam a verdade e embriagam a visão da realidade. Quem faz esse tipo de história “pretende retirar todas as máscaras para revelar essa identidade primeira” (MARTINS, 2000, p. 152). Ao utilizar o termo *Herkunft* Foucault quer mostrar que a origem não se refere a uma unidade, mas

Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo – dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. (FOUCAULT, 1998a, p. 20).

Para Foucault, a unidade é entendida como organização, como multiplicidade de forças em constante mutação, pois estão em constante combate. Isso significa que onde se reconhecia uma unidade estável, a genealogia reconhece o combate de forças, a organização belicosa de forças. Não há unidade estável que fundamenta a história ou o saber. Há forças em luta, em acordos temporários, pois só se efetivam em ação com outras forças. Nesse sentido, o que se via à primeira vista como unidade, como semelhante é evidenciado pela genealogia como organização de forças, sua multiplicidade e diferença constituindo e sendo constituída pela história.

A pesquisa da proveniência é um processo de dissociação da unidade, pois visa a fazer surgir ou reencontrar os vários acontecimentos, as várias forças em jogo que a constituíram. A identidade é desnaturalizada, pois é forjada e só é como organização de forças exercendo seu domínio. Em vez de buscar o tradicional - O que sou eu? Busca dissociá-lo e mostrar que sua identidade foi forjada no campo de batalha das relações de forças. Deixa-se de buscar a continuidade estável. Busca-se as lutas, os desvios, as dispersões, os conluios.

A origem também é entendida pela genealogia como *Entstehung* que designa o acontecimento na imanência da luta estabelecida pelas forças que o constituem. É a busca do efervescer das forças que entram em cena constituindo regras que satisfazem e significam o seu próprio domínio e demarcam o local da sua confrontação e de suas configurações. Com esta noção Foucault quer mostrar que a atualidade não é efeito de uma origem sempre idêntica a si, a qual teríamos que reconstituir “como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo” (FOUCAULT, 1998a, p. 23), ou seja, ele quer separar a genealogia das análises que fazem da origem causa perene (motor da história) ao longo da história tornando o atual efeito de espelho dela e, com isso, mostrar a singularidade de acontecimento do presente, pois é o teatro, no qual ocorrem os embates energéticos. Nas suas palavras:

Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e é assim que nasce a idéia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidades para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma ‘relação’, nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual. (FOUCAULT, 1998a, p. 25).

Na primeira conferência proferida no Rio de Janeiro, Foucault afirma que o saber é invenção ao problematizar especificamente dois termos nietzschianos: *Erfindung*, cujo significado é invenção e *Ursprung*, como já mostrado, que significa origem. Os termos são antagonizados por Foucault, pois quando fala em invenção é para não falar em origem, ou seja, para ele, também para Nietzsche, o saber não é natural, mas é uma invenção determinada por relações de poder num espaço e tempo específicos. Segundo Foucault:

O conhecimento<sup>35</sup> foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relações com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (FOUCAULT, 2009b, p. 16).

Com *Erfindung*, Foucault, busca não tomar um fundamento primeiro para o saber, tanto o mundo enquanto ente natural, quanto a natureza humana enquanto essência do homem, cujas representações se fariam pelo saber, mas mostrar que este é um “efeito de superfície, não delineado de antemão na natureza humana” (FOUCAULT, 2009b, p. 17), ou melhor, é um espaço dispersivo de objetivações e subjetivações que “traduz um certo estado de tensão ou de apaziguamento entre os instintos” (FOUCAULT, 2009b, p. 17), que é produzido por relações de poder e as induz.

<sup>35</sup> O conhecimento é saber, mas este não se reduz ao conhecimento, na medida em que se refere às condições de possibilidade e existência das proposições lógicas, dos sujeitos, dos objetos e da relação entre estes.

### 2.1.1 As Relações de Poder

Com a utilização de dispositivo a partir de *Vigiar e Punir*, e *A Vontade de Saber*, a noção de acontecimento é adensada, pois nestes livros Foucault dá corpo à sua noção de poder<sup>36</sup> e intensifica a relação deste com o saber. Dito isto, nos cabe a pergunta: O que é o poder para Foucault? Podemos afirmar que o poder “não deve ser definido em termos de substância, não tem o estatuto ontológico de ente, mas de ação, de exercício [...]” (NALLI, 2000, p.119). Este primeiro postulado sobre o poder nos permite dizer que não encontramos em Foucault uma teoria do poder, pois ele não busca defini-lo a partir de uma representação geral de um objeto empírico nem de um objeto mental, ou seja, não pretende reduzi-lo à uma expressão lingüística com função meramente declarativa<sup>37</sup>, na qual a proposição representaria um estado de coisas objetivo ou subjetivo, mas fazer uma analítica do poder capaz de descrevê-lo como práticas locais, relacionadas a espaços de saber constituindo épocas históricas específicas. Segundo Foucault:

<sup>36</sup> Foucault afirma no curso intitulado *Em defesa da sociedade* que: “Assim sendo, era necessário certo número de precauções de método para procurar seguir essa linha, que tentava curto-circuitar a linha geral da análise jurídica ou se desviar dela. (FOUCAULT, 1999c, p. 32).

<sup>37</sup> Foucault está próximo da filosofia analítica de Wittgenstein. Encontro que já ocorria na arqueologia, observe: “[...] que, finalmente, a operação que determina o *opus* em sua unidade e, por conseguinte, a própria obra, não será a mesma no caso do autor do *Théâtre et son double* ou no caso do autor do *Tractatus*, e que, assim, não é no mesmo sentido que se falará uma ‘obra’”. (FOUCAULT, 2009a, p. 27. *Grifo nosso*). O que aproxima Foucault do autor das *Investigações Filosóficas*? Neste livro Wittgenstein faz uma crítica a uma ontologização da linguagem, cujo exemplo é uma passagem de Santo Agostinho, na qual esta seria compreendida como um conjunto abstrato de proposições, cada uma representando um possível estado de coisas no mundo. Ele afirma que nesse tipo de pensamento uma das facetas de uso das palavras é tornada imagem de toda a linguagem perdendo-se o fluxo histórico e a multiplicidade da vida dos quais a linguagem faz parte. Dessa forma, ele afirma que o modelo objeto-designação é apenas uma perspectiva de uso das palavras e que por isso já há um terreno preparado no qual esse uso fará sentido. As palavras não são entidades fechadas em si que nomeiam os objetos e, portanto, o significado não é a coisa que ela substitui. Melhor ainda, as palavras exercem múltiplas funções e o seu significado é estabelecido pelo uso que delas se faz em determinado contexto (A palavra “Bloco” é múltipla em significados dependendo do contexto no qual é proferida). Não há unidade da palavra ou unidade lingüística, pois o *significado* não é anterior ao *falar*. É esse o sentido para a sentença famosa de Wittgenstein – “o significado está no uso”.

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a idéia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. [...] Se o objetivo for construir uma teoria do poder, haverá sempre a necessidade de considerá-lo como algo que surgiu em um determinado ponto, em um determinado momento, de que se deverá fazer a gênese e depois a dedução. Mas se o poder na realidade é um feixe aberto, mais ou menos coordenado (e sem dúvida mal coordenado) de relações, então o único problema é munir-se de princípios de análise que permitam uma analítica das relações de poder (FOUCAULT, 1998a, p. 248).

Percebemos que em Foucault o poder não é considerado uma realidade que possuiria uma natureza e uma essência que deveriam ser desveladas das sombras que encobririam suas características universais. Suas análises não procuram algo unitário e global denominado poder, mas formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. (FOUCAULT, 1998a, p. X). Por isso, não devemos pensar o poder enquanto “coisa” passível de ser identificada, localizada, manipulada, medida, comparada e nomeada, ou seja, o poder não é uma propriedade privada, um bem que uns possuem e outros não, que está num lugar e noutros não. Esta concepção ontológica do poder é contraposta por Foucault ao defini-lo como, já dito neste trabalho, relações de forças. O poder é organização de forças e estas não remetem a um fundamento, pois são em sua própria exterioridade na sua relação com outras forças<sup>38</sup>; são no seu poder de afetar e serem afetadas por outras forças, de sorte que cada força significa na sua capacidade ativa de afetar ou na capacidade passiva de ser afetada<sup>39</sup>. Nesse sentido, é na relação que percebemos a singularidade da força e a singularidade da própria relação. Portanto, o ser do poder é sempre um sendo em transição, em circulação, em exercício na medida em que surge a partir da relação entre forças. Segundo Foucault:

---

<sup>38</sup> É por isso que Foucault afirma que as relações de poder diferem das relações de violência, pois “[...] aquilo que define uma relação de poder e um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes. Uma relação de violência age sobre o corpo, sobre as coisas: ela força, dobra, quebra, destrói; ela fecha todas as possibilidades; não tem, portanto, junto a si, outro pólo senão o da passividade; e, se encontra uma resistência, a única escolha é tentar reduzi-la. Uma relação de poder, ao contrário, se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para ser exatamente uma relação de poder: que o ‘outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 287-288).

<sup>39</sup> Estas capacidades constituem o diferencial ou potencial da força. Por isso, a força só pode ser definida em relação.



É um conjunto de ações sobre ações possíveis: ele opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia facilita ou dificulta, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, coage ou impede absolutamente, mas é sempre um modo de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 288).

Se para Foucault o poder não é uma coisa, mas função, pois definido por relações dissimétricas e variáveis e, dessa forma, melhor compreendido se referido “a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos [...]” (FOUCAULT, 2000b, p. 26), não devemos restringi-lo a um lugar privilegiado a partir do qual e em relação ao qual o poder necessariamente nasceria, se desenvolveria e deveria estar vinculado. Ou seja, diferentemente das análises tradicionais da ciência política que conferem uma centralidade ao Estado quando pensam o poder e a liberdade, na genealogia foucaultiana este é redimensionado, na medida em que Foucault o pensa inserido em relações de poder que o produzem, as quais ele atualiza como seus procedimentos institucionalizando-as. Segundo Foucault:

Sabemos que fascínio exerce hoje o amor pelo Estado ou o horror do Estado; como se está fixado no nascimento do Estado, em sua história, seus avanços, seu poder e seus abusos, etc. Esta supervalorização do problema do Estado tem uma forma imediata, efetiva e trágica: o lirismo do monstro frio frente aos indivíduos; a outra forma é a análise que consiste em reduzir o Estado a um determinado número de funções, como por exemplo ao desenvolvimento das forças produtivas, à reprodução das relações de produção, concepção do Estado que o torna absolutamente essencial como alvo de ataque e como posição privilegiada a ser ocupada. Mas o Estado – hoje provavelmente não mais do que no decurso de sua história – não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e direi até esta importância. Afinal de contas, o Estado não é mais do que uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita. (FOUCAULT, 1998a, p. 292).

Essas análises não genealógicas postulam o poder como um objeto que emanaria do Estado e englobaria a sociedade em suas malhas, ou seja, a relação de poder é entendida como unidirecional, cuja manifestação definiria aquilo que Lênin chamou “via prussiana”, pois direcionada e definida pelo Estado sobre a passiva sociedade civil. Foucault chama esse tipo de análise de descendente. Nelas o poder está concentrado no Estado, que seria sua fonte, seu centro e seu limite – as lutas, as resistências se limitariam a negá-lo, a tomá-lo e a destruí-lo.

Foucault ao pensar o poder como relações de forças amplia significativamente para além dos limites estatais os pontos nos quais elas se formam

e os pontos de afetação que elas efetuam. O poder, pensado assim, constitui uma rede de relações que perpassa toda a sociedade e têm uma relativa independência em relação ao Estado, não sendo necessariamente confiscados ou absorvidos por ele. Não há, dessa forma, um lugar de depósito do poder, nem um fora do poder. Ambos, para Foucault, são meras abstrações. Nesse sentido, escreve Machado:

Não são necessariamente criados pelo Estado, nem, se nasceram fora dele, foram inevitavelmente reduzidos a uma forma ou manifestação do aparelho central. Os poderes se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social e neste complexo os micro-poderes existem integrados ou não ao Estado, distinção que não parece, até então, ter sido muito relevante ou decisiva para suas análises. (FOUCAULT, 1998a, p. XI).

Não há nas análises foucaultianas uma identidade entre as relações de poder e as instituições (Estado, escola, prisão), pois estas são perpassadas, atravessadas por aquelas que lhes conferem maneiras de ser, as transformam, as reúnem e, nisso, também, são transformadas, reformuladas, reinvestidas. Um exemplo sobre a descentralização estatal operada pela genealogia Foucault nos oferece no texto *O Nascimento da Medicina Social* quando mostra que o fortalecimento e desenvolvimento do Estado moderno Alemão está atrelado ao desenvolvimento do que ele chamou de uma medicina estatal. Segundo ele “a Prússia, o primeiro Estado moderno, nasceu no coração da Europa mais pobre, menos desenvolvida economicamente e mais conflituada politicamente” (FOUCAULT, 1998a, p. 82) atrelada ao desenvolvimento de práticas médicas que buscavam melhorar a saúde da população, ou seja, o desenvolvimento do Estado na Alemanha do século XIX deveu-se a todo um conjunto de práticas médicas, que o fortaleceram, pois sua finalidade era potencializar a força da população, entendida como força estatal. Foucault escreve:

É essa força estatal que a medicina deve aperfeiçoar e desenvolver. Há uma espécie de solidariedade econômico-política nesta preocupação da medicina de Estado. Seria, portanto, falso ligar isto ao cuidado imediato de obter uma força de trabalho disponível e válida. (FOUCAULT, 1998a, p. 84).

Foram as práticas da medicina que, em grande medida, permitiram definir o que devia ou não competir ao Estado, o que fazia e o que não fazia parte dele. É, portanto, a elas que ele esteve em débito por sua existência e por seus limites. Este exemplo nos mostra que Foucault busca pensar o poder como uma

rede, cujas relações que o constituem são estratégias, manobras, táticas e técnicas multidirecionais que “são investidos, anexados por fenômenos globais, e como poderes mais gerais ou lucros de economia podem introduzir-se no jogo dessas tecnologias, ao mesmo tempo relativamente autônomas e infinitesimais, de poder” (FOUCAULT, 1999c, p. 37). Esta análise ele denominou ascendente para diferenciar-se daquelas que focalizam como centro o Estado. Com isso, ele também buscava não vincular a sua noção de poder com a noção de vontade ou consciência, tais quais aparecem nas teorias contratualistas e no marxismo. Ao pensar o poder como relações de forças queria “apreender a instância material da sujeição [...] exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*”. (FOUCAULT, 1999c, p. 33-34). O que Foucault “condena” em Hobbes? Parece-nos que é exatamente a ideia de que a essência do poder é a vontade de todos os súditos. Entendamos melhor essa relação. Sabemos que Hobbes formula hipoteticamente um estado de natureza no qual computadas as pequenas diferenças (maior força, maior velocidade) teria como propriedade básica a igualdade entre os homens. Esta é primeiramente igualdade de desejos, pois, segundo Hobbes estes são representações geradas pela experiência sensível, daí ser o estado de natureza uma situação de guerra na medida em que os homens competem para satisfazer seus desejos ou representações que coincidem na medida em que tem experiências com os mesmos objetos. Hobbes confere à linguagem um papel fundamental, pois ela representa o pensamento dos homens, ou seja, representa as representações constituindo um banco de memória linguístico possibilitando com isso que o entendimento (este e a linguagem, segundo Hobbes, são propriedades do homem que o diferenciam do animal) o depure descobrindo as leis naturais ou regras da razão (preservar a vida, ceder parte do seu poder sobre todas as coisas, buscar a paz). A linguagem e o entendimento são as bases para o contrato social, pois a pessoa jurídica (soberania) que nele é construída é a representação dessas vontades naturalmente separadas, mas coaguladas pelo entendimento das regras da razão tornadas públicas por meio da linguagem. É esta coagulação de vontades que constitui a alma do Estado. Foucault quer evitar, justamente, a ideia de que o poder do Estado é a soma de poderes particulares que são cedidos pelos homens ao esclarecerem-se diante do medo da morte num hipotético estado de natureza, por isso:

[...] 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 que é precisamente 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, 1999c, p. 34).

Em relação ao marxismo<sup>40</sup>, Foucault quer desvincular sua analítica do poder da noção de ideologia entendida como distorção, maquiamento do real. É sabido que a crítica marxista confere um lugar de destaque ao Estado – tanto que a utopia revolucionária tem nele o principal obstáculo – na sua noção de história pensada como luta de classes. Ela confere às relações de produção a determinação e a fundamentação da história, ou seja, esta é fruto das relações de produção que são fundamentalmente relações de luta de classes. Os conflitos, as contradições entre as classes dão o aspecto social em determinada época determinando o Estado como seu efeito superestrutural e, por isso, parcial nessa luta. Ele é entendido como representante dos interesses da classe dominante, seu aparelho ideológico, tendo como função conservar a dominação desta sobre a outra classe. Ou seja, o Estado promoveria o escamoteamento do conflito, a ilusão de que representa o direito de todos. Nesta análise o poder é associado à posse dos meios de produção, logo, ele é possuído pela classe dominante que para manter sua dominação em relação aos despossuídos (aqueles que não detêm a propriedade dos meios de produção e, por isso, não têm poder) precisa promover instituições e ideias ideológicas que, como uma câmera fotográfica, promovem uma imagem ideal da realidade, na qual a luta de classes é abstraída, fazendo com que os homens não reconheçam a sociedade como produto das relações de produção estabelecidas entre eles. A sociedade e suas instituições (família, Estado, justiça) passam a ser entendidas como naturais ou divinas e, portanto separadas e superiores ao humano. Passam a ser percebidas como neutras (fora das condições históricas) e protetoras da ordem social. Dessa forma os problemas sociais passam a ser explicados tendo como causa não o humano e suas relações de conflito, mas como sendo naturais ou efeitos da vontade divina, ou seja, a ideologia seria a forma de manifestação do poder para mascarar o seu ser, na medida em que mascara o caráter valorativo de determinada perspectiva humana que quer dominar outras perspectivas, fetichizando-a como neutra e universal.

---

<sup>40</sup> É interessante ressaltar que suas críticas são dirigidas mais a certo marxismo acadêmico da sua época do que ao pensamento de Marx.

Foucault quer evitar destas análises o que ele chama de generalizações sobre o poder a partir das relações de produção ou de uma consciência de classe da burguesia. Por isso, toma como precaução metodológica na construção da sua noção de poder, não fazer deduções do tipo “[...] o louco, sendo precisamente aquele que é inútil na produção industrial, como se é até mesmo obrigado a descartar-se deles” (FOUCAULT, 1999c, p. 37), pois elas são tão gerais que se poderia deduzir qualquer coisa e, até mesmo, o contrário. Nisso, propõe o caminho inverso mostrando que uma série de mecanismos de poder em relação aos loucos, em relação à delinquência, em relação à sexualidade infantil se tornaram interessantes política e economicamente para a burguesia e, por isso, foram incorporados pelo Estado burguês. Em suas palavras:

Digamos ainda: na medida em que as noções de ‘burguesia’ e de ‘interesse da burguesia’ não têm verossimilmente conteúdo real, ao menos para os problemas que acabamos de levantar agora, o que se deve ver é justamente que não houve a burguesia que pensou que a loucura deveria ser excluída ou que a sexualidade infantil deveria ser reprimida, mas os mecanismos de exclusão da loucura, os mecanismos de vigilância da sexualidade infantil, a partir de um certo momento, e por razões que é preciso estudar, produziram certo lucro econômico, certa utilidade política e, por essa razão, se viram naturalmente colonizados e sustentados por mecanismos globais e, finalmente, pelo sistema do Estado inteiro. (FOUCAULT, 1999c, p. 39).

Foucault ao definir o poder enquanto práticas de relações entre forças o exprime como “arte de governar”. Deleuze explica:

Se a forma-Estado, em nossas formações históricas, capturou tantas relações de poder, não é porque estas derivem daquela; ao contrário, é porque uma operação de ‘estatização contínua’, por sinal bastante variável de caso em caso, produziu-se na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar, sexual, visando a uma integração global. Em todo caso, o Estado supõe as relações de poder, longe de ser a sua fonte. O que Foucault exprime dizendo que o governo tem primazia em relação ao Estado, se entendermos por ‘governo’ o *poder de afetar sob todos os aspectos* (governar as crianças, as almas, os doentes, uma família...). (DELEUZE, 2005, p. 83-84).

Enquanto governo, o poder é entendido como práticas de gestão das ações dos homens; “modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos”. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 288). Ou seja, o ser do poder é a relação de uma ação sobre outra ação, sobre outras ações, que podem ser futuras, atuais ou

eventuais e possíveis, promovendo e, sendo efeito de diferenciações (jurídicas, econômicas, de competência), com objetivo de manter privilégios, obter lucros, utilizando nesse jogo os mais variados instrumentos (dinheiro, vigilância, palavras). Nesse sentido, o poder é definido como conjunto de práticas do tipo “incitar, induzir, tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável” (DELEUZE, 2005, p. 78) sobre outras práticas. Assim, o poder só tem como objeto e como sujeito a própria força e é por isso que o objeto de estudo de *Vigiar e Punir* não é a instituição prisão e a vontade de *A vontade de Saber* não é de um sujeito entendido como fundamento. Nestes livros o que está em jogo é precisamente a constituição a partir dos séculos XVIII e XIX de um novo regime de poder chamado por Foucault de bio-poder. Este tem a vida como objeto de suas investidas, ou melhor, com esse termo Foucault quis mostrar dois tipos de exercícios de poder sobre a vida: primeiro as técnicas disciplinares em *Vigiar e Punir*, cujo investimento sobre a vida se dá ao nível dos corpos individuais; segundo: as práticas que se investem sobre a vida ao nível do corpo espécie (a população) em *A Vontade de Saber*<sup>41</sup>. Examinemos estes dois tipos de exercício de poder e como eles determinam o poder em Foucault como arte de governar.

No texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault afirma que o termo *Herkunft* também nos mostra que o corpo é organização das relações de forças. Em suas palavras:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as idéias 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. (FOUCAULT, 1998a, p. 22).

Parece-nos claro que a genealogia não utiliza a noção de corpo como uma unidade orgânica, mas uma determinada situação de configuração das forças. Neste mesmo texto, outra passagem esclarece melhor essa idéia. Segundo Foucault:

<sup>41</sup> Em *Vigiar e Punir* o destaque de Foucault era para o poder disciplinar. Com *A Vontade de Saber* ele abre outra frente de pesquisa que chamou Bio-poder, cujo objeto era a população. Depois de 1976 Foucault passa a utilizar o termo bio-poder para pensar os dois níveis de poder.

A emergência se produz sempre em um determinado estado das forças. A análise da *Herkunft* deve mostrar seu jogo, a maneira como elas lutam umas contra as outras, ou seu combate frente a circunstâncias adversas, ou ainda a tentativa que elas fazem – se dividindo – para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento. [...] Este também é o movimento pelo qual a Reforma nasceu, onde previamente a Igreja se encontrava menos corrompida; na Alemanha do séc. XV o catolicismo tinha ainda muita força para se voltar contra si próprio, castigar seu próprio **corpo** e sua própria história e se espiritualizar em uma religião pura da consciência. (FOUCAULT, 1998a, p. 23-24, grifo nosso).

Em *Vigiar e Punir* é esta concepção de corpo que é afirmado quando Foucault inverte o princípio de Platão<sup>42</sup> e quando se refere ao fato de que o corpo se tornou objeto do poder. Por isso, ainda que o termo governo não apareça de forma explícita é de uma “arte de governar” a que Foucault se refere ao definir o poder disciplinar como “[...] métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade [...]”. (FOUCAULT, 2000b, p. 118). As disciplinas constituem uma anátomo-política ou uma ortopedia do detalhe, pois se referem a uma maquinaria, a práticas de relações de forças, de governo, que surgiram a partir do século XVIII e que se investem sobre os mínimos detalhes articulando-os a práticas mais globais. Elas se referem a práticas de governo que visam a gerir a vida a partir dos corpos pensados em seus ínfimos detalhes (gestos, movimento, atitude), ou seja, visam a gerir o corpo ativo, suas forças. Nas palavras de Foucault:

Muitas coisas entretanto são novas nessas técnicas. A escala em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitudes, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. (FOUCAULT, 2000b, p. 118).

O poder disciplinar, dessa forma é definido por Foucault como microfísica das relações dos corpos, da ação dos corpos sobre outros corpos. Isso não significa defini-la a partir de uma origem entendida como a primeira vez em que um corpo foi alvo de uma ação, pois como Foucault já havia assinalado os começos são cinzas, ou seja, são os momentos nos quais relações de forças emergem e outras sucumbem, no qual relações de forças dominam e outras são dominadas, nos

<sup>42</sup> “A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo”. (FOUCAULT, 2000b, p. 29). Foucault escreve que o poder disciplinar tem como objeto de investimento a “alma” e não o corpo, pois não se refere ao corpo enquanto unidade, uma massa orgânica inerte, mas ao corpo enquanto configuração de forças em seu poder de afetar e de ser afetado por outros corpos.

quais relações de forças no desejo insaciável - *de mais* - dividem-se, nos quais relações de forças enfraquecem e fantasiam para revigorar-se. Nesse sentido, para Foucault, as disciplinas pressupõem relações entre corpos de forças no seu poder de afetar e ser afetado com vistas a multiplicar, a intensificar sua capacidade produtiva, econômica e diminuir, reduzir essas mesmas forças politicamente. O poder disciplinar é entendido como práticas de gestão de relações de forças sobre outras forças que em seu exercício assumem os seguintes significados: distribuir no espaço (as disciplinas, segundo Foucault, exigem o cercamento, o isolamento, uma limitação espacial para que este seja otimizado em sua utilização específica, ou seja, o espaço deixa de ser entendido como neutro, para ser mostrado como produto sinóptico de exercícios de poder); controlar o tempo (segundo Foucault, assim como o espaço, o tempo também deixa de ser entendido como uma categoria universal para ser definido como produto do exercício do poder na medida em que ele é entendido como efeito das disciplinas para garantir uma coordenação temporal na interação entre corpo e objeto com vistas a otimizar ao máximo essa relação no mínimo dispêndio temporal, ou seja, as disciplinas otimizam ao máximo o instante para nele captar e otimizar cada vez mais forças). Não há necessidade de mostrarmos todo o catálogo que *Vigiar e Punir* nos oferece sobre os exercícios de poder. O que é fundamental nessa discussão é o fato de que, para Foucault, o poder disciplinar funciona como uma “arte de governo” na medida em que compõem forças para delas extrair um resultado máximo, para otimizá-las segundo uma projeção desejada. Por isso, adestrar significa compor, otimizar, multiplicar forças para fazê-las funcionar num todo mais ou menos ordenado. Dessa forma quando Foucault se refere à instituição prisão ou à escola está definindo um corpo de forças, uma composição de forças. Deleuze exemplifica:

[...] As instituições não são fontes ou essências, e não têm essência nem interioridade. São práticas, mecanismos operatórios que não explicam o poder, já que supõem as relações e se contentam em ‘Fixá-las’ sob uma função reprodutora e não produtora. (DELEUZE, 2005, p. 83).

É, nesse sentido, que devemos entender o termo sociedade disciplinar, pois com ele Foucault quer afirmar a característica produtora das relações de poder que a partir do século XVIII investiram sobre um número cada vez



maior de instituições, extrapolando-as e que, inclusive, produziram determinados tipos de sociedades.

Com a publicação de *A Vontade de Saber* em 1976, Foucault articulará o poder disciplinar com outra tecnologia de poder, a qual ele chama neste livro de bio-poder ou biopolítica. Este diferentemente das disciplinas terá como objeto o corpo de forças ao nível da espécie humana. Segundo Foucault:

Ao que essa nova técnica de poder não disciplinar se aplica é – diferentemente da disciplina, que se dirige ao corpo – a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem – corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem – espécie. Mais precisamente, eu diria isto: a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc [...]. (FOUCAULT, 1999c, p. 289).

Diferentemente das disciplinas, esta tecnologia tem nas forças que atravessam o conjunto dos seres vivos a sua área de atuação, ou seja, ela constituiu práticas de governo que atuam sobre a população, sobre aqueles fenômenos que lhe são regulares: a natalidade, a saúde, a morbidade, as incapacidades biológicas e outros. A biopolítica surge a partir do século XVIII e busca intervir sobre a população para mensurar, prever, conter os fenômenos que a acometem, que a ameaçam e são fatores de “subtração das forças, diminuição do tempo de trabalho, baixa energia, custos econômicos, tanto por causa da produção não realizada quando dos tratamentos que podem custar” (FOUCAULT, 1999c, p. 290-291), promovendo uma série de práticas contínuas, efetivas de seguridade e de regulamentação sobre a vida. Diga-se, contudo, que apesar dos diferentes níveis de atuação, estes dois pólos de atuação do poder não se excluem, ao contrário, tendem a se articular para permitir um governo mais efetivo da vida, tanto no nível do detalhe, quanto no nível dos fenômenos mais gerais. Segundo Nalli:

Em suma, se a partir do século XVII começa a surgir uma nova modalidade de relações de poder pela disciplina, é com o advento das tecnologias de regulação no século XVIII que se tem o clímax do acontecimento histórico do biopoder, do qual a disciplina e a regulação formam as duas direções das relações de força, uma individualizante e outra especificante, uma anatômica e outra biológica, convergindo para o mesmo fim: a vida. A vida humana como fim político, a vida humana como fato político [...] (NALLI)<sup>43</sup>.

Foucault nos mostra que o poder se incumbiu da vida em geral, com as disciplinas incumbiu-se das migalhas, do micro, com o bio-poder incumbiu-se do macro, da população. São essas práticas que determinam aquilo que chamamos razão mercadológica, razão social e, principalmente, a razão do Estado, ou seja, como escreveu Deleuze: “Não existe Estado”, o que temos são composições de relações de poder que promovem uma estatização, uma mercadologização, ou seja, o Estado, o mercado pressupõem essas relações de poder, não as constituem. Estas autorizam, no limite, o Estado, por exemplo, em seus exercícios para salvaguardar a vida, causar a morte<sup>44</sup>, ou seja, segundo Foucault, encontramos no limite do exercício do bio-poder paradoxos, que aparecem quando mata-se em uma sociedade constituída por relações de poder que visam a assegurar a vida e quando, em excesso, têm-se a possibilidade, não só de organizar a vida, mas na tentativa de a proliferar, criam-se vírus, armas incontroláveis que podem destruí-la totalmente.

Então, pergunta Foucault, como poderá se exercer o poder de matar nessa sociedade regida por tecnologias de poder centradas na vida? Segundo ele é aí que intervém o racismo<sup>45</sup>. Foucault dessa forma nos diz:

Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo. (FOUCAULT, 1999c, p. 304).

Para Foucault, o racismo introduz um corte no domínio do bio-poder entre o que deve viver e o que deve morrer e, também, estabelece uma relação positiva em relação à morte, ou seja, o assassinio do outro (entendido como

<sup>43</sup> Por se tratar de texto inédito apenas faremos a citação: NALLI, M.A.G. *O conceito de vida em Michel Foucault e sua indecisão sobre biopolítica*.

<sup>44</sup> Somente a título de curiosidade, pois sabemos que os planos conceituais são diferentes, lembramos de Max Weber quando afirma que o fundamento da autoridade legítima do Estado é o fato de reivindicar o monopólio do uso legítimo e legal da força.

<sup>45</sup> “Não quero de modo algum dizer que o racismo foi inventado nessa época. Ele existia há muito tempo. Mas eu acho que funcionava de outro modo. O que inseriu o racismo nos mecanismos do Estado foi mesmo a emergência desse bio-poder”. (FOUCAULT, 1999c. p. 304).

diferente e, por isso perigoso), a morte, são integrados como práticas políticas legítimas, cujo imperativo é “se você quer viver, é preciso que você faça morrer, é preciso que você possa matar”. (FOUCAULT, 1999c, p. 305). É, nesse sentido, que Foucault afirma que a política é a guerra continuada por outros meios, pois, a morte<sup>46</sup> é “integrada e imanentizada à vida social, [...] deixa de ser um limite extremo e externo ao regime biopolítico impregnado à sociedade moderna, para ser-lhe um de seus efeitos e uma de suas funções nas práticas biopolíticas” (NALLI)<sup>47</sup>. Politicamente a morte do outro, da raça inferior, do louco, do delinquente, do anormal, é o que tornará a vida em geral mais sadia e mais pura.

### 2.1.2 A Relação entre Saber e Poder

François Ewald já havia sugerido que na sociedade moderna deveríamos pensar cada vez mais os efeitos da prevenção, na medida em que o poder cada vez mais busca gerir a vida. Com a mesma impressão, afirma Souza:

O acidente, fenômeno considerado natural e inevitável, passou a ser concebido como risco e, enquanto tal, passível de mensuração, reparação e prevenção. (SOUZA, 2000, p. 75).

Sociedades de normalização<sup>48</sup>. Este é o termo que Foucault utiliza no curso dado no Collège de France nos anos de 1975 e 1976 intitulados *Em defesa da sociedade* para designar essas sociedades de prevenção, ou melhor, com ele quis designar as articulações entre práticas de poderes disciplinares e de bio-poderes que promovem uma configuração de normalização, cujo objetivo é gerir, governar a vida em todos os seus níveis, tornando-a seu objeto. Cabe-nos aqui uma questão, qual seja: o que devemos entender por norma em Foucault? Primeiramente, ela não deve ser confundida com a lei, pois não se trata de pensarmos sobre os excessos, o limite ou a legitimidade do exercício de poder, pois

<sup>46</sup> “É claro, por tirar a vida não entendo simplesmente o assassinio direto, mas também tudo o que pode ser assassinio indireto: o fato de expor à morte, de multiplicar para alguns risco de morte ou, pura e simplesmente, a morte política, a expulsão, a rejeição, etc”. (Foucault, 1999c, p. 306).

<sup>47</sup> Por se tratar de texto inédito apenas faremos a citação: NALLI, M.A.G. *O conceito de vida em Michel Foucault e sua indecisão sobre biopolítica*.

<sup>48</sup> O Termo sociedade disciplinar é acoplado, nos parece, ao termo sociedade de normalização, pois este se refere à interconexão entre práticas disciplinares e práticas biopolíticas. Segundo Foucault uma sociedade de normalização é: “A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada, cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço [...] A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação”. (FOUCAULT, 1999c, p. 302).

seria cair na velha armadilha de opô-lo a um valor considerado universal, exterior ao poder. Por exemplo: são os Palestinos ou os Israelenses que têm direito ao território que disputam? A Lei é tomada nesse ponto de vista como a-histórica, como isenta de poder, neutra e, portando, seria o ponto de apoio para a solução do conflito de uma maneira justa. Nesta análise perde-se justamente a relação entre poder e lei que Foucault quer fazer valer, na medida em que para ele a lei é instituída pelas relações de poder e funciona como instrumento de domínio, ou seja, a justiça não está no equilíbrio objetivo do ressarcimento das partes, mas no excesso de força ao exercer-se ou na fraqueza da força que a toma como escudo para sua fortificação. Nesse sentido, a lei em si é mero clichê, é vazia, é valoração constituída e instituída enquanto tal por relações de forças em seu exercício de poder. Foucault esclarece:

A lei não nasce da natureza, junto das fontes freqüentadas 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. (FOUCAULT, 1999c, p. 59).

Entendemos, com isso, que a norma é definida por Foucault como conjunto de relações de forças que agem sobre outras forças, sendo, portanto, relações de poder que visam regular conflitos e, com isso, instituir um determinado sentido, uma certa ordenação de forças com disposições e funções específicas. É, por isso, que Foucault utiliza o termo normalização, pois se refere ao efeito de formações de poder que se definem por qualificar, ou ainda mais (já que Foucault não se refere à uma originalidade), por requalificar elementos quaisquer, impondo-lhes uma função ou disposição que lhes definem uma identidade. Segundo Deleuze:

Assim, Vigiar e Punir define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento quaisquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso. [...] e A Vontade de Saber tratará de outra função que emerge ao mesmo tempo: gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população), e o espaço extenso ou aberto. (DELEUZE, 2005, p. 80).

A norma se refere, portanto, tanto às práticas de poder que se exercem ao nível do detalhe possibilitando um “condicionamento e mesmo uma constituição, pelo seu corpo, do indivíduo: o trabalhador, o militar, o aluno, o

doente... Enfim, o indivíduo disciplinarizado” (NALLI) <sup>49</sup>, quanto às práticas que se exercem sobre a população, ou seja, a norma, segundo Foucault, se refere a práticas que constituíram a vida como um valor a ser buscado e um fundamento a ser respeitado em todos os seus níveis. Dessa forma, a norma, conforme Foucault, não deve ser pensada em termos repressivos, mas em sua positividade de práticas de poder que incitam, suscitam, incentivam, fazem falar, ou seja, menos matar do que governar a vida dos homens. Ele não nega que o poder também é repressivo, mas caracteriza as relações de poder muito mais como produtivas, como normativas, como arte de governar. Segundo Foucault:

É necessário deixar bem claro: não pretendo afirmar que o sexo não tenha sido proibido, bloqueado, mascarado ou desconhecido desde a época clássica; nem mesmo afirmo que a partir daí ele o tenha sido menos do que antes; não digo que a interdição do sexo é uma ilusão; e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna. Todos esses elementos negativos – proibições, recusas, censuras, negações – que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvida, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso. (FOUCAULT, 1999b, p. 17).

A sutilidade de Foucault nesta passagem é para não cair no tipo de argumentação que se reduz a afirmações ou negações sobre o sexo, pois o que lhe interessa é mostrar que “já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero” (FOUCAULT, 1999b, p. 135), ou melhor, quer mostrar que há uma implicação mútua entre poder e saber, de tal forma que “não há uma relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder”. (FOUCAULT, 1998a, p. XXI). O saber, portanto, enquanto formas disjuntivas de dizibilidade e de visibilidades não é neutro, que pressuporia a relação de um significante a um significado, ausente de poder, mas efeito atualizador e designativo deste, posto que se pudéssemos levar a análise a uma última instância e desfazer as formações de saber evidenciaríamos relações de forças em seus exercícios de poder. Em *Vigiar e*

---

<sup>49</sup> Por se tratar de texto inédito apenas faremos a citação: NALLI, M.A.G. *O conceito de vida em Michel Foucault e sua indecisão sobre biopolítica*.

*Punir*, esta implicação entre poder e saber pode ser evidenciada quando Foucault fala das práticas de exame, pois este implica uma visibilidade extremamente detalhada àqueles a quem submete à sua atuação, na qual todos os detalhes são registrados e documentados, fazendo do indivíduo um caso que permite uma série de utilizações. Segundo Foucault:

Finalmente, o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. (FOUCAULT, 2000b, p. 160).

Foucault ao afirmar a implicação entre saber e poder não quis determinar uma igualdade de natureza entre eles, mas apenas não definir a relação a partir da noção de causa como fundamento externo<sup>50</sup> que seria a lei, o modelo, a essência da qual o efeito seria a imitação, o caso particular, o acidente. Para ele esta relação é de imanência, pois a existência, tanto do poder, quanto do saber deve ser pensada nas relações que estabelecem um com o outro, ou seja, apesar de Foucault afirmar a diferença ontológica entre poder e saber, também afirma que o espaço do saber torna visível e dizível as relações de poder (em *Vigiar e Punir* Foucault nos fala da prisão como um regime de visibilidade, mais que um espaço de pedra e ferro, que “funciona como uma espécie de laboratório de poder. Graças a seus mecanismos de observação, ganha em eficácia e em capacidade de penetração no comportamento dos homens [...]” (FOUCAULT, 2000b, p. 169) e de todo um regime de dizibilidade, o direito penal é um exemplo, cuja representação da lei é construída a partir das práticas de poder disciplinar ao produzirem e instituírem como objeto de saber o indivíduo delinquente). O poder, por sua vez, apesar de não dizer e de não ver, produz o saber, na medida em que faz ver e dizer. Assim, a relação entre ambos é de reciprocidade imanente, pois é a partir de determinadas práticas de poder que um saber é modificado, possibilitado, impedido e, inversamente, é a partir de determinadas práticas de saber que é possível a

---

<sup>50</sup> Um exemplo desse tipo de análise nos é oferecido por Alvarez: “Émile Durkheim (1858–1917), ao formular o fato social como objeto por excelência da sociologia, já pressupõe nele o entrelaçamento entre regularidade e prescrição, mas enfatiza sobretudo o caráter exterior e coercitivo das normas sociais em relação às consciências individuais. Ele define os fatos sociais – que podemos, para efeito de nossa discussão, aproximar da noção de norma social – como modos coletivos de agir, de pensar e de sentir que, dotados de regularidade, exercem sobre o indivíduo um poder coercitivo. Para o indivíduo, esses modos de conduta ou pensamento aparecem como exteriores, pois não foram criados por ele [...]”. (ALVAREZ, 2004, p. 202).

articulação, a composição de relações de forças produzindo instituições. O saber, dessa forma, atualiza relações de poder produzindo:

uma integração: operação que consiste em traçar 'uma linha de força geral', em concatenar as singularidades, alinhá-las, homogeneizá-las, colocá-las em séries, fazê-las convergir. Ainda assim, não há integração global imediatamente. O que há é uma multiplicidade de integrações locais, parciais, cada uma em afinidade com tais relações, tais pontos singulares. (DELEUZE, 2005, p. 83).

As integrações enquanto atualizações de relações de forças pelas práticas do saber implicam justamente a norma, pois a constância existencial das formas de saber está na regularidade das relações de forças que estas formas atualizam. As práticas de saber, por isso, são sempre práticas políticas, cujo significado e efetividade são determinados pela regularidade imposta pela capacidade diferencial de afetar e de ser afetada das forças que põe em jogo<sup>51</sup>, aliás, as integrações são sempre múltiplas, conflitivas, divergentes, instáveis e forçadas, pois o diferencial potencial da força implica sempre uma atualização divergente na medida em que se realiza sempre na relação entre forças. É neste ponto que entendemos porque as práticas de saber são compostas por uma multiplicidade de relações, cujos acordos temporários são de apropriação, subjugação, utilização, ou seja, o saber implica sempre um campo de forças assimétrico que define sua aparição e ao qual ele se reporta como atualização para dizer e ver. Segundo Deleuze:

Certamente o poder, se considerado abstratamente, não vê e não fala. É uma toupeira, que sabe se orientar apenas em sua rede de galerias, em sua toca múltipla [...]. Mas, justamente, como ele mesmo não fala e não vê, faz ver e falar. [...] Pode-se mesmo dizer que se não há, sob o saber, uma experiência originária, livre e selvagem, como pretendia a fenomenologia, é porque Ver e o Falar sempre estiveram inteiramente presos nas relações de poder que eles supõem e atualizam. (DELEUZE, 2005, p. 89).

É essa conexão entre saber e poder que possibilita Foucault afirmar que este é legível na regularidade dos seus efeitos, por isso, fora a hipocrisia (termo usado por Deleuze) que supõe saberes livres de poder, não há, saber que não exprima um campo de forças se exercendo, portanto, um campo de poder. É, nesse sentido, também, que devemos entender quando ele ao falar sobre seu pensamento

<sup>51</sup> É essa regularidade das relações de forças atualizadas pelo saber que constitui a sua materialidade, que Foucault já definia em *A arqueologia do Saber*.

disse que o alvo dos seus trabalhos não era o fenômeno do poder, mas criar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos. Apesar do efeito perturbador da frase trata-se simplesmente da sua pretensão de estudar estas relações de saberes e poderes que constituem os indivíduos modernos. Em *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, ele nos apresenta o indivíduo como elemento de saber, na medida em que o mostra ou como objeto útil e dócil ou como sujeito de sua sexualidade, produzidos por processos de objetivação e subjetivação<sup>52</sup> que antecedem à sua constituição. Ou seja, Foucault se refere a mecanismos de objetivação e de subjetivação que concorreriam como processos de constituição do indivíduo. Os primeiros são os mecanismos que tendem a fazer do homem um objeto, dócil politicamente e útil economicamente. Os outros se referem aos processos que em nossa sociedade fazem do homem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída como sua. Esta pretensão lhe rendeu adjetivos diversos: anti-humanista, por exemplo, ao “anunciar” a morte do homem em *As palavras e as Coisas*. O que por essas críticas foi ignorado era a concepção do saber como invenção, como produzido por relações de poder e, por isso, sem origem universal e divorciado da natureza e da natureza humana. Nietzsche já havia declarado a morte de Deus quando propôs que não havia ordem natural passível de leitura pela razão garantida por uma existência teológica. O saber passa a ser entendido como imposição violenta de uma ordem (invenção) ao caos natural por relações de poder. Deus deixa de ser necessário. Foucault reverbera o anúncio nietzschiano ao mostrar que não coloca o homem como base, ponto central, ponto de partida do seu pensamento e nem o concebe como uma “[...] realidade plena, o ser concreto que vive, luta, trabalha, fala, e que conquistou a natureza, subjugou suas forças e sobre ela estabeleceu um império [...]” (BRUNI, 1989, p. 199-200); não toma o sujeito como uma essência pré-histórica, ou a-histórica, nem como condição primeira de todas as coisas. Ele também não tem o sujeito como núcleo central, a partir do qual seriam construídos todos os outros conceitos que formariam seu pensamento que, assim, seria um projeto para mostrar o homem construindo sua própria libertação do jugo do poder. Nas palavras de Bruni:

---

<sup>52</sup> O uso que Foucault faz dos conceitos de objetivação e subjetivação em sua obra não tem um sentido único. Por vezes parecem designar fenômenos semelhantes, por vezes, diferentes aspectos de um mesmo fenômeno e, por vezes, ainda, fenômenos distintos.



Ponto de partida do saber moderno, o Homem é concebido como sujeito ativo, autor de seu próprio ser, seja destinado à revolução, à liberdade ou à conquista da natureza. É no interior de um projeto em que seu ser *deve se realizar* que o Homem se revela como sujeito, construindo-se a si próprio. É no interior do projeto que os obstáculos à realização do homem deverão ser analisados, como outras tantas figuras de sua finitude: a alienação, a morte, o inconsciente [...]. (BRUNI, 1989, p. 200).

Percebe-se que não existe em Foucault um sujeito pré-estabelecido do qual emanariam as relações de poder. O sujeito do conhecimento é constituído, produzido dentro de uma conjunção de estratégias de poder. Ou seja, o sujeito é um produto das relações de poder, não seu produtor. Não há um sujeito essencial que estaria alienado por ideologias, por relações de poder que encobririam sua visão da realidade. O sujeito do conhecimento é produzido pelas relações de poder, ou melhor, o que chamamos sujeito é um elemento discursivo. Dessa forma podemos chamar os indivíduos de loucos, normais, revolucionários, sujeito deste ou daquele discurso que será reclamado pela medicina, pela psicologia, pelas ciências sociais. De acordo com Nalli:

[...] antes o indivíduo é compreendido como o efeito de uma conjugação estratégica de forças, pelas mais diversas tecnologias de constituição dos indivíduos, gerando delinqüentes, desviantes sexuais... que propiciam o surgimento de novos saberes, reclamando o estatuto de cientificidade e de tal forma que se configurem como verdadeiros [...]. (NALLI, 2000, p. 121).

Ao interconectar poder e saber Foucault, também, problematiza por que alguns saberes se tornam ciências e outros são desqualificados enquanto não científicos. Para ele o status de cientificidade ou de verdadeiro pretendido ou assumido por alguns discursos tem sua formação na imposição, subjugação de determinadas práticas discursivas em relação a outras. Como já dito o saber é definido como campo estratégico de relações de poder, não mero reflexo de um estado de coisas ou comentário que busca reproduzir uma essência já constituída. É uma ferramenta, perigosa inclusive, que designa relações de poder que impõem determinada ordem ao sujeitar outros saberes. Para ele “A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder, que a produzem e apóiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem”. (FOUCAULT, 1998a, p. 14). É nesse sentido que as ciências humanas são produtos desse regime de poder que tem a vida como objeto, ou seja, não se trata de pensar essas ciências como redentoras da verdade (lado oposto ao regime de poder e, portanto, caminho para a

emancipação humana) ou como ideologias burguesas que serviriam para impedir qualquer resistência à sociedade capitalista. Foucault buscou como foi possível a sua constituição, quais as condições históricas que tornaram possível a sua existência. Segundo Rabinow:

[...] Pelo contrário, mais uma vez, o alvo de Foucault foi a efetivação destas disciplinas: como e ao redor de que conceitos elas se formaram, como foram usadas, onde foram desenvolvidas. O problema tornou-se como analisar as afirmações das ciências sociais sem julgar seus “progressos” ou a sua falta de progressos, e sem reduzir suas relativas autonomias discursivas e conceituais a alguma coisa tida como sendo mais básica. (RABINOW, 2002, p. 36).

Percebemos que Foucault não separa a razão, a ciência do poder. Não faz delas instrumentos capazes de fazer com que a humanidade chegue às verdades escondidas e aquém das relações de poder, pois são produtos e não estão separadas destas. Não há sentido, no pensamento Foucaultiano, a separação entre pensamento racional entendido como libertador e crítico do poder e o pensamento irracional caracterizado como alienante, cuja função seria mascarar a realidade, pois para ele “a relação entre racionalização e excessos de poder político é evidente. Ou seja, “não deveríamos esperar pela burocracia e por campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações”. (RABINOW, 2002, p. 37). O problema, portanto, não seria julgar a razão, pois como diz Foucault teríamos que desempenhar o papel arbitrário e maçante de irracionalista ou racionalista, mas apenas buscar quais as condições em determinado momento que propiciaram pensar a razão de tal forma? Por que em determinado momento algumas formas de conceituar a razão foram descaracterizadas? Por que em determinado momento se contrapôs a um pensamento racional um pensamento irracional? A quais dispositivos de poder esses conceitos estão ligados e fazem funcionar em determinado momento?

Foucault, assim, não faz uma história das ciências a partir da qual buscaria revelar a verdade escrita nas coisas ou na consciência. Antes a história é entendida a partir desses acontecimentos definidos como compostos de saber e poder, ou seja, com a coragem de um estóico define o acontecimento como uma *maneira de ser* constituída e constitutiva da história, cuja existência tem sua significação e persistência nas relações entre poderes e saberes que o constituem. Diferentemente da descrição cientificista que entenderia o acontecimento como um

fato linguístico, cujo significado remeteria a um estado de coisas no mundo e o sentido manifestaria a vontade de um sujeito, o acontecimento é definido por Foucault como efeito das relações entre saber e poder, ou seja, sua expressão não é um estado de coisas já que não designa uma propriedade natural do mundo (exterior ao saber), pois somente é dizível e visível por práticas de saber, mas não se restringe somente ao saber, já que este é produzido por relações de poder. O acontecimento para Foucault não é nem palavra nem coisa, na medida em que só existe enquanto saber, mas não se encerra na linguagem, é relativo aos corpos, mas não é destes uma propriedade. Seu lugar é a fronteira, pois só existe nas relações, por isso, não é um ser ou um fato, mas uma maneira de ser, uma clareira na noite escura, que insiste em existir, que é forçada a existir na e com as relações de poder e saber. Ele é definido por um campo de forças constituído por uma série de relações singulares (como sabemos as forças se definem como singularidades, na medida em que elas são as suas diferentes capacidades de afetar e serem afetadas), que são apenas modos de ser, pois só se efetivam em suas relações diferenciais com outras forças, ou seja, é a regularidade estabelecida pelas relações entre as forças ao afirmarem suas diferenças que constituem o acontecimento. Portanto, ele é, para Foucault, um composto de saber e poder que expressa o modo de ser da diferença e, por isso, não pode ser designado como um estado de coisas ou por uma substância. Assim, a história é a própria história da diferença. Segundo Foucault:

Resumamos: no limite dos corpos densos, o acontecimento é um incorpóreo (superfície metafísica); na superfície das coisas e das palavras, o incorpóreo acontecimento é o *sentido* da proposição (dimensão lógica); no desenrolar do discurso, o incorpóreo sentido-acontecimento é fixado pelo verbo (ponto infinitivo do presente). [...] Quanto à filosofia da história, ela volta a confinar o acontecimento no ciclo do tempo. Seu erro é gramatical; ela faz do presente uma figura enquadrada pelo futuro e pelo passado; o presente é outra vez o futuro que já se delineava em sua própria forma; é o passado a advir que conserva a identidade de seu conteúdo. Ela exige portanto, por um lado, uma lógica da essência (que estabelece uma memória) e do conceito (que estabelece como saber do futuro) e, por outro, uma metafísica coerente e coroada do cosmo, do mundo em hierarquia. (FOUCAULT, 2000a, p. 237-238).

A noção de dispositivo é fundamental à genealogia como análise histórica do acontecimento enquanto práticas de poder e saber, pois o acontecimento não fala por si só, ao contrário “a história só responde porque

Foucault soube inventar, sintonizado com as novas concepções dos historiadores, uma maneira propriamente filosófica de interrogar, maneira nova e que dá nova vida à história”. (DELEUZE, 2005, p. 58-59). Ou seja, em Foucault o acontecimento não se refere à representação de uma essência que constituiria o passado e caberia a um sujeito do presente reconstituí-la, mas é uma criação de práticas de poder e saber que se chocam com outras práticas. O termo dispositivo significa justamente estes campos de forças no qual uma estratégia, entendida enquanto direção de forças por outras forças, é estabelecida, cuja finalidade é bloquear, estabilizar, utilizar forças produzindo assim um saber histórico (estratégias que não têm estrategista, pois como já explicamos não se trata de um recorte histórico feito por um sujeito, na medida em que os seus efeitos (o acontecimento) não se restringem à consciência deste, mas se referem a relações de forças mais amplas). Com ele, Foucault pretendia estabelecer outra conexão com o passado, nem de ruptura total e sem acesso aos tesouros testamentados, nem de continuidade total a partir da qual seríamos totalmente reféns de uma história que não seria a nossa, na medida em que identifica o acontecimento constituído por práticas de saber e poder, mas também, por “novas formas de agitações, conluios, dissidências e revoltas fomentadas pelo próprio exercício do poder” (GONDRA, 2009, p. 181). Estas são as resistências, os *contrapoderes* que são fundamentais para entendermos a análise foucaultiana em seus aspectos gerais, mas principalmente para entendermos a sua noção de liberdade na fase genealógica.

## 2.2 PODER E LIBERDADE: AS RESISTÊNCIAS

No final de *A Vontade de Saber*, Foucault escreve:

Enfim, a noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade, fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irreduzível que o poder tenta da melhor maneira sujeitar; assim, a idéia ‘do sexo’ permite esquivar o que constitui o ‘poder’ do poder; permite pensá-lo apenas como lei e interdição. O sexo, essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e libertar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. [...] *Ironia* deste dispositivo: é preciso acreditar que nisso está nossa ‘liberação’. (FOUCAULT, 1999c, p. 145-149. Grifo nosso).

A ironia, segundo Foucault, está no fato de sermos levados a crer que nossa liberdade estava em questão nessa história que nos apontava uma repressão sobre o sexo, ou melhor, ela está na crença que postulava à história como realização da esperança de redenção daqueles que sofrem, que teriam, no final, após toda injustiça, desigualdade social e repressão causadas pelo poder o seu paraíso libertário. A ironia está no fato de que para Foucault o exercício do poder pressupõe a liberdade<sup>53</sup>, o fim de um não supõe o início do outro. O exercício da liberdade é um exercício de poder, assim, não há exercício de poder onde não há nenhuma possibilidade de ação e, também, não há exercício de liberdade onde não há exercício de poder, ou seja, o poder como relações entre forças impossibilita uma dominação ou passibilidade total, pois as forças são sempre ativas, na medida em que é da sua 'natureza' estar em relação, por isso, o exercício do poder lembrando a física newtoniana sempre pressupõe um campo de possibilidade, de probabilidade de ação e de reação das forças em jogo. Segundo Foucault:

[...] nesse jogo, a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (e ao mesmo tempo, sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, além de ser seu suporte permanente; uma vez que, se ela se abstraísse inteiramente do poder sobre ela exercido, por isso mesmo, desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, aparecerá também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tenda, enfim, a determiná-la inteiramente. (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 289).

Nesse sentido, nos parece claro que todo exercício de poder em Foucault pressupõe e dele faz parte num *vis-à-vis* uma reação como sua resistência, como seu contrapoder. Dessa forma, se o poder era entendido como uma rede que perpassava toda a sociedade e, por isso, não estando localizado num ponto específico privilegiado, as resistências também se dispersam perpassando tal como ele estratos sociais e individualidades. Segundo Foucault:

Que não há relações de poder sem resistências; que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque ela é compatriota do poder. (FOUCAULT, 2003, p. 249).

---

<sup>53</sup> A existência das relações de poder por serem ações sobre ações pressupõe que diante delas se abra um campo de resistências, respostas, construções e criações. As relações de poder definem **campos estratégicos** ou **dispositivos**. Dessa forma a liberdade é condição de existência das relações de poder.

Isto posto, diferentemente das teorias políticas tradicionais em Foucault percebemos que o poder não é o que deve ser evitado, adjetivado como pura maldade, mas, ao contrário, é aquilo para o qual devemos estar atentos, fazê-lo visível e dizível criando espaços para novas relações de força, para novos contrapoderes. Ou seja, problematizar o poder ampliando o espaço de possibilidades de saber. Foi este tipo de finalidade que mobilizou experiências como a do GIP – Grupo de Informações sobre as Prisões em 1971 e as reportagens sobre o Irã em 1978. Com elas, Foucault definiu e lapidou uma nova forma de engajamento político do professor diferente daquela herdada da prática política do marxismo do professor-vanguarda (cuja finalidade era através do exame crítico da realidade promover o esclarecimento dos seus alunos, dos seus pares e da sociedade como um todo; estar à frente conduzindo por meio da conscientização os ‘trabalhadores’ desmistificando as agruras impostas pela história produzida pela classe dominante rumo à revolução), pois suas previsões sobre o futuro anunciavam heterotopias, não mais as famosas utopias e, por isso, não declamava sociedades sem classes, mas desfamiliarizações, geralmente de cunho retórico, que focalizassem aspectos naturalizados do presente com a finalidade de desnaturalizá-los; não mais entendia a ciência como racionalidade única e universal e, por isso, meio de liberação das mistificações ideológicas; mostrou o sujeito como um efeito e não como fundamento, por isso, sem privilégios em sua filosofia. Ou seja, seu pensamento não mais nos recomendava a revolução. É por esta nova postura intelectual que Foucault ao participar do GIP limitou-se a diagnosticar a prisão, a ouvir os presos sem a pretensão de representá-los, pois o grupo deveria servir para estes criarem espaço para produção de um saber deles (dos presos, delinquentes) ampliando as possibilidades de resistência ao poder disciplinar que os objetava. Segundo Alvarez:

Se o GIP não visou a estimular as revoltas que se seguiram nas prisões francesas, ao dar visibilidade à situação de encarceramento em algumas instituições, indicava claramente que essas revoltas eram esperadas. A intervenção de Foucault nesse contexto de lutas, apesar do prestígio intelectual que ele desfrutava na França da época, limitava-se justamente a ouvir as reivindicações que emergiam dessas sublevações, a chamar a atenção para a situação intolerável das condições de encarceramento então vigentes. (ALVAREZ, 2000, p. 50).

Este novo tipo de prática intelectual defendido e exercitado por Foucault manifestava, portanto, o posicionamento deste dentro do conjunto de lutas sociais a partir da década de 60, que desempenharam um papel importantíssimo ao subverter, modificar, chacoalhar práticas de saber tradicionais e, com isso, produzindo novas práticas. Guattari (2000) exemplifica bem esse processo ao chamar a atenção para “é todo um estilo de vida, toda uma concepção das relações sociais [...], uma ética coletiva, que aí é posta em questão. E, afinal, os tanques não poderão fazer nada contra isso! Como na Hungria ou na Polônia, é a mutação existencial coletiva que terá a última palavra!” (GUATTARI, 2000, p. 12). O GIP, dessa forma, representava uma nova forma de experiência de lutas locais, cuja finalidade era fazer emergir saberes sujeitados com novos objetos (a prisão sendo vista e dita de outra maneira), com outras posições de sujeitos (nova posição do preso ou do delinquente) e, por isso, fazia circular uma nova maneira de crítica com suas provocações aos “grandes saberes” totalizantes e globais, ou seja, tratava-se “de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro [...]” (FOUCAULT, 1999c, p. 13). Embora o GIP tenha acabado um ano após seu início seu sucesso deve ser pensado no fato de fazer da crítica não mais representação de valores universais, mas sim como resistência a práticas de poder intoleráveis. Nesse sentido, a filosofia passa a ser definida como uma política da resistência, da revolta frente ao intolerável, uma prática crítica para pensar o pensamento.

É esta prática da revolta que fascina Foucault, sete anos depois da experiência do GIP, ao escrever e experimentar os acontecimentos no Irã. Segundo Nalli:

O que aconteceu no Irã não foi uma revolução, mas uma revolta – de mãos nuas; sem uma greve geral, MS com greves eclodindo por todos os cantos, todos exigindo, pelo bem da nação, a queda do xá, de todo seu projeto de modernização política, econômica e social, e sua abertura à laicização e industrialização – que, neste sentido, se confunde também com um projeto de ocidentalização. (NALLI, 2010, p. 81-82).

É a multiplicidade de forças que constituía a multidão em sua marcha de Gladiolos contra o governo Pahlevi que fascinou Foucault na medida em que significava um estado de tensão entre as forças que, por um momento (mesmo

que mínimo) colocaram em suspenso a legitimidade de práticas de saber e poder dominantes produzindo uma desordem na qual as forças em jogo foram reveladas ampliando-se as possibilidades de pensamento na medida em que ocorreu uma renovação do espaço do saber. Por isso, não têm sentido as críticas que Foucault recebeu por causa desses textos, pois ele não era favorável ao governo que se implantou com o aiatolá Khomeini e sua política autoritária. O importante para ele foi o momento insurrecional, no qual a multidão resistia e subvertia ao dizer não ao que lhe era intolerável, isto é: à ocidentalização que lhe era imposta pelo governo do xá. É este momento que sua filosofia quer descrever, amplificar e irradiar como um bem precioso, como um estado de tensão entre forças capaz de evidenciar e abalar configurações de poder que não diziam respeito só ao Irã, mas eram de ordem mundial. Segundo Branco:

Os impasses e a perplexidade gerados pela insurreição iraniana vieram do fato de ela pôr em questão todo o jogo estratégico e todo o modo de vida da nova ordem econômica mundial. Deixemos de lado a pertinência ou não na análise foucaultiana no caso do Irã, se sua avaliação era correta ou incorreta; o que deve ser ressaltado é a guinada no espírito que anima seu trabalho teórico: a possibilidade de transformação do mundo por intermédio de práticas contestadoras. (BRANCO, 2001, p. 242).

Nestas e a partir dessas experiências que Foucault produziu sua noção de liberdade intrincada às relações de poder. Ou seja, a liberdade é imanente ao poder, na medida em que este é definido enquanto relações, sendo um dos pólos sempre de resistência, agonísticas, pois de incitação permanente, de luta permanente. É nas relações de poder, no confronto, nas lutas, que se dá a possibilidade de mais ou menos liberdade, não na representação teórica de um valor universal. Isto significa que para Foucault não nascemos livres, somos sempre condicionados em alguma configuração de poder. Por conseguinte, é nestas experiências que escandalizam que o pensamento pode estudar e ampliar nossa margem de visibilidade e dizibilidade destas configurações de poder e saber que nos classificam, que dizem o que somos. Por isso, o pensamento de Foucault não pode ser dividido em seu lado teórico e seu lado prático, mas sim em um entrecruzamento, um revezamento entre teoria e prática, no qual esta distinção deixa de existir. Ele passa a ser uma prática, cujo sentido não se fundamenta num sujeito essencial, como já explicamos, e, cujo significado é construído ao denunciar o intolerável ampliando e reverberando os valores das práticas que resistem.



Parece-nos, dessa forma, que o pensamento foucaultiano não é de jeito algum negligente em relação às pessoas que sofrem, ao contrário, é uma prática política, que busca denunciar o arbitrário de determinadas práticas, de determinadas regras, mostrando a sua contingência e, por isso, subvertendo-as, utilizando-as e voltando-as contra “aqueles que as tinham imposto” (FOUCAULT, 1998a, p. 25), ampliando espaços de liberdade e, portanto, de saber na medida em que desestabiliza, inverte as relações de poder. Com isso fica- nos a questão: É inútil resistirmos? A pista vem de Nietzsche:

A borboleta quer romper seu casulo, ela o golpeia, ela o despedaça: então é cegada e confundida pela luz desconhecida, pelo reino da liberdade. Nos homens que são *capazes* dessa tristeza – poucos o serão! – será feita a primeira experiência para saber se a humanidade pode se *transformar de moral em sábia*. (NIETZSCHE, 2000, p. 82).

## O CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DE LIBERDADE

Neste capítulo pretendemos mostrar que a noção de liberdade em Foucault nos seus últimos escritos deve ser entendida a partir da problematização daquilo que ele denomina práticas de si. Esta problematização não significa um retorno ao sujeito como fundamento, já historicizado nos seus primeiros escritos, mas a abertura ao pensamento de uma dimensão na qual o indivíduo pode constituir-se como sujeito, na qual o indivíduo pode conduzir-se de uma forma diferente frente a uma forma de governo específica.

Como já alertado anteriormente, também, não entendemos este terceiro deslocamento como um abandono em relação aos seus escritos anteriores, mas ao contrário, mostraremos que as práticas de si devem ser entendidas, relacionadas às práticas de poder e de saber e que estes compostos tridimensionais (saber, poder e si) formam acontecimentos singulares constituídos e constitutivos de uma história crítica de nós mesmos, da nossa atualidade, ou seja, pretendemos mostrar que essa história crítica é uma prática de liberdade na medida em que faz da nossa atualidade um acontecimento a ser problematizado.

Escolhemos como textos bases para este capítulo dois textos de Foucault sobre Kant, *O que é a Crítica? (Crítica e Aufklärung)* (2000c) e *O que são as luzes?*(2000a), isto porque, Kant, segundo Foucault, teria inscrito na história do pensamento ocidental a atualidade como problema. Nesse sentido, a utilização destes textos tem a finalidade de mostrar que a história crítica de Foucault, enquanto herdeira do pensamento kantiano, busca ativar a questão da modernidade como problema, e nisso constitui-se como prática de liberdade. Sabemos e não temos a pretensão de pensarmos este problema somente com estes pequenos textos. Por isso, apoiaremos a discussão com os dois últimos volumes de *História da Sexualidade: O uso dos prazeres* (1998b) e *O cuidado de si* (1999d) e os cursos: *Segurança, Território e População* (2008); *A hermenêutica do sujeito* (2010c); *O governo de si e dos outros* (2009c) e *a Coragem da verdade* (2011).

### 3.1 O ACONTECIMENTO EM SUA TRIPLA DIMENSÃO

Em *Segurança, Território, População* (2008), a problematização da arte de governar é continuada por Foucault em uma direção ética, que toma seus

últimos escritos, cujo foco centra-se na relação entre governo de si e governo dos outros. Neste livro, a arte de governar é entendida a partir de um duplo aspecto, segundo Foucault:

Pois, afinal de contas, esta palavra – “conduta” – se refere a duas coisas. A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como uma pessoa se conduz, a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e, como afinal de contas, ele se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução. (FOUCAULT, 2008, p. 255).

É através do estudo da pastoral cristã ao realizar um governo das almas que Foucault define este duplo aspecto da noção de governo. Segundo ele, na pastoral prioriza-se a relação de obediência integral objetivando uma completa renúncia da vontade individual ao poder divino. Para a pastoral cristã, escreve Foucault, a atitude do indivíduo consigo e com os outros é de renúncia de si, no sentido de que “o *páthos* que deve ser conjurado por meio das práticas da obediência não é a paixão, é antes a vontade [...] que renuncia a si mesma e que não para de renunciar a si mesma” (FOUCAULT, 2008, p. 236). Esta renúncia efetiva-se continuamente com o ato confessional, através do qual se busca conjurar a suspeita da presença do mau nos pensamentos com a ajuda do poder de Deus. Dessa forma, o poder pastoral “desenvolveu a ideia [...] que cada indivíduo [...] deve ser governado e deve se deixar governar”. (FOUCAULT, 2000c, p. 170).

A partir dos séculos XV e XVI, a arte de governar se dissemina para outros domínios: família, exército, cidade, Estado, ganhando contornos laicos, ou seja, a arte de governar passa a ser um problema que se expande para a sociedade civil problematizando-se como conduzir as crianças, os soldados, os mendigos, os pobres, a população - enfim, a vida passa a ser questão de governo (bio-poder). À esta expansão e este vigor da arte de governar (entendida como condução de condutas) não deve ser dissociada, segundo Foucault, a multiplicidade de resistências que a acompanham e que buscam limitá-la em sua ação. Segundo Foucault:

Ora, dessa governamentalização, que me parece bastante característica das sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode ser dissociada, parece-me, a questão de “como não ser governado”? Não afirmação contrária “nós não queremos ser governados, e não queremos ser *absolutamente* governados”. Vou dizer que em torno dessa grande inquietude relativa às maneiras de governar, na procura de maneiras de governar, pode-se relevar uma questão permante: “como não ser governado *desse modo*, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não desse modo, não para isto, não por estas pessoas”. (FOUCAULT, 2000c, p. 171).

Como conduzir-se a si mesmo? Eis a atitude que resiste e forma com a atitude de governar os outros o duplo da arte de governar. Questão que não prevê uma extinção do governo, mas busca outras formas de condução e, eventualmente, outras formas de se conduzir<sup>54</sup> que constituam diferentes condutas diante de um governo específico. São lutas de resistência “contra estratégias de sujeição por parte do poder e da constituição de identidades por parte do saber” (CANDIOTTO, 2010, p. 112) que buscam, ao mesmo tempo, limitar a ação de um governo determinado e criar novas formas de subjetivação.

Estas práticas de governo<sup>55</sup> de si constituem “uma nova dimensão irreduzível às relações de poder e às relações de saber” (DELEUZE, 2005, p. 109) na medida em que são práticas de resistência às práticas de governo sobre a vida, ao bio-poder. Nesse sentido, as práticas de si não se referem nem a um “fora” do poder na forma de uma introspecção despreocupada com “outro”, nem a uma completa sujeição na forma de uma dominação total. Diferente disso, elas têm que ser entendidas a partir de situações estratégicas<sup>56</sup>, pois se constituem como práticas de resistência, de criação diante de práticas que impõem sujeições e identidades, ou seja, são práticas de subjetivação nas quais o indivíduo designa uma singularidade que se afirma na resistência a práticas de sujeição. Melhoremos essa definição mostrando como Foucault define indivíduo:

---

<sup>54</sup> Foucault chamará estas formas de conduzir a si mesmo de práticas de si.

<sup>55</sup> É necessário deixar claro que o termo governo remete a relações de poder e que entendemos (afirmamos no segundo capítulo) relações de poder como arte de governar.

<sup>56</sup> Sobre situação estratégica ver nota 37.

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é um vis-à-vis do poder; é, acho eu, um de seus efeitos primeiros. O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na medida em que é um efeito seu, **seu intermediário**: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu. (FOUCAULT, 1999c, p. 35, grifo nosso).

Percebemos que as práticas de si “não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos [...]”. (FOUCAULT, 2006, p. 276). Ou seja, para Foucault, essas práticas sempre estão em relação com as relações de poder e de saber, constituem-se num campo de poder e de saber, apesar de não se reduzirem a estas dimensões constituindo elas próprias outra dimensão. E segundo Deleuze:

É uma relação da força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si [...]. É preciso duplicar a dominação sobre os outros mediante um domínio de si. É preciso duplicar a relação com os outros mediante uma relação consigo. É preciso duplicar as regras obrigatórias do poder mediante regras facultativas do homem livre que o exerce. É preciso que – dos códigos morais que efetuam o diagrama em tal ou qual lugar (na cidade, na família, nos tribunais, nos jogos, etc.) – se destaque um “sujeito”, que se descole, que não dependa mais do código em sua parte interior [...]. A idéia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles. (DELEUZE, 2005, p. 108-109).

As práticas de si referem-se ao poder da força de afetar a si mesmo<sup>57</sup> constituindo um espaço de instabilidade modificadora no espaço de relações de poder e saber, na qual se constituem. Essas práticas se constituem sempre no interior de práticas de poder e saber e designam o indivíduo enquanto posições variáveis e múltiplas no jogo estratégico de relações de poder e de saber que são múltiplas e flexíveis. Logo, o indivíduo pode entender-se e constituir-se como sujeito que participa de um jogo no qual sua experiência pode modificá-lo, criá-lo, limitá-lo (o jogo) e, com isso, também, criar-se, modificar-se. Suas escolhas e reações são sempre condicionadas no jogo estratégico em que ele se constitui como

<sup>57</sup> Em outro contexto, mas a título de exemplificação o conceito de autoimunidade de Derrida nos ajuda a entender a noção de práticas de si. Segundo Derrida autoimunidade se refere ao fato de que o sistema imunológico, responsável pela defesa do organismo contra ataques que vem de fora, às vezes ataca o próprio organismo possibilitando estas invasões, que podem ser destruidoras no caso de um vírus, mas podem permitir um prolongamento da vida, uma nova vida como no caso de um transplante de órgãos.

sujeito, no caso das práticas de si, e é tornado objeto em relação às outras práticas de saber e poder. Dessa forma, as escolhas referem-se aos limites constituídos pelas práticas de saber e poder, questionando-os, problematizando-os e mostrando-os em sua contingência, e, com isso, tornando-os pontos de instabilidade, nos quais sua legitimidade é questionada possibilitando, assim, uma intensificação das relações de forças na medida em que novas relações são possíveis e, portanto, novas escolhas, novas experiências. As práticas de si assumem riscos, pois se trata justamente de desenfeitiçar, sacudir o que é considerado como fundamento, como garantia; trata-se de assumir o risco de uma decisão única, na medida em que é o fundamento que serviria de apoio seguro que se busca deslegitimar como limite necessário; trata-se de historicizar o limite, movimentá-lo, denunciá-lo como efeito de práticas e, com isso, tornando-o um espaço no qual novas experiências são possíveis. Elas traduzem transgressões pensadas como dobras de subjetivação, nem simplesmente intrínsecas, nem simplesmente extrínsecas às práticas que as possibilitaram porque é esse jogo que é instabilizado, possibilitando sua modificação e não sua destruição total – “a atitude crítica atua no limite das artes de governar impelindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento”. (CANDIOTTO, 2010, p. 113). É neste jogo entre limite e transgressão que se constitui o si mesmo como dobra do poder, ou seja, como espaço estratégico no qual ocorrem as escolhas e as resistências frente ao governo que faz do indivíduo e da vida objeto de poder. Dessa forma, as práticas de si definem uma ética do cuidado de si como cuidado desse espaço estratégico (si mesmo) contra as “formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas”. (DELEUZE, 2005, p. 113). As práticas de si constituem a luta contra as práticas de sujeição que perpassam a sociedade e a nós mesmos. Nesta perspectiva define-se como uma ética agônica enquanto modo de controle e limite do poder, cujo objetivo é a ampliação das relações de força. Segundo Orlandi:

A questão ética que se coloca nesse duplo combate – de um lado, o combate de resistência contra o intolerável que identificamos em nossa exterioridade e, por outro lado, o combate que se passa entre forças e afetos de que nós mesmos somos portadores – é a questão das alianças com forças que recriem, em cada um de nós, múltiplos pontos de recepção e de replicação de uma potente coexistência de bons encontros. (ORLANDI, 2009, p. 208).

As práticas de si revelam o esforço para inverter o sentido das relações de poder para si mesmo configurando uma apropriação, um cuidado da força. É no si mesmo em que a dobra se dá, não como apego pelo poder, mas como governo de si no sentido de condução da própria vida, como atividade de cultivo de si mesmo como atualização e proliferação das relações de forças e, portanto, de intensificação da vida.

O si mesmo constitui uma dimensão irreduzível do saber e do poder, mas com implicações constantes. Foucault, ao trazê-lo à tona, adensa a sua noção de acontecimento histórico, entendido, principalmente nos seus últimos trabalhos, a partir da interdependência dessas três dimensões: saber, poder e si. Deleuze nos ajuda a esclarecer:

O Ser-saber é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciável em determinado momento [...]. O Ser-poder é determinado nas relações de forças, as quais passam, elas próprias, por singularidades variáveis conforme a época. E o si, o Ser-si, é determinado pelo processo de subjetivação, isto é, pelos locais por onde passa a dobra [...]. Por isso as condições não são “apodíticas”, mas problemáticas. Sendo condições, elas não variam historicamente, mas variam *com* a história. (DELEUZE, 2005, p. 122).

O acontecimento define o “objeto”<sup>58</sup> e a condição da história tal qual Foucault a entende e a faz, ou seja, o acontecimento na sua tripla dimensão é a “raiz de uma problematização do pensamento” (DELEUZE, 2005, p. 124), a condição da maneira como o pensamento enquanto crítica se coloca frente às práticas de governo em determinada formação histórica. Dessa forma, o acontecimento enquanto composto de práticas de saber, poder e si constitui e é constituído *com* a problematização histórica ou, o que dá no mesmo, determina problematizações históricas singulares na medida em que é determinado por elas como acontecimento. Foucault exemplifica:

---

<sup>58</sup> O acontecimento entendido como campo estratégico de relações de poder, saber e si é o objeto da história foucaultiana.

Em outros termos, a ontologia histórica de nós mesmos deve responder a uma série aberta de questões; ela se relaciona com um número não definido de pesquisas que é possível multiplicar e precisar tanto quanto se queira; mas elas responderão todas à seguinte sistematização: como nos constituímos como sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; como nos constituímos como sujeitos morais de nossas ações. (FOUCAULT, 2000a, p. 350).

A história de Foucault, por isso, não é a história de um mecanismo econômico, de um processo demográfico, de uma estrutura antropológica entendida como consciência que fundamenta um tempo homogêneo e linear na medida em que é sua ação consciente que o produz, nem da liberação dele numa autoconsciência do seu destino transformador da história – atitude de negligência do acontecimento em favor de uma unidade legitimada como necessária e inevitável –, mas história como atitude crítica, na qual não há nenhuma transcendência do sujeito, na medida em que o “eu não designa um universal, mas um conjunto de posições singulares ocupadas num Fala-Se/Vê-Se, Combate-Se, Vive-Se” (DELEUZE, 2005, p. 122). Ela também não é da ordem de um juízo que está fora do acontecimento e, por isso, não pressupõe a razão como universal, como invariante histórico, mas, ao contrário, trata-se “de ver como formas de racionalização se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali” (FOUCAULT, 2003, p. 342). Ou seja, ela pretende fazer aparecer a relação entre razão e história a partir da ótica do acontecimento como singularidade múltipla, entendido como conjunto de relações de poder, saber e si que engendram o seu próprio modo de ser singular. Nesse sentido, a história crítica de Foucault busca acontencimentalizar a história, na medida em que:

Con este neologismo Foucault hace referencia a una forma de proceder en el análisis histórico que se caracteriza, en primer lugar, por una ruptura: hacer surgir la **singularidade** allí donde se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia que se impone más o menos a todos. [...] En segundo lugar, esta forma de proceder se caracteriza también por hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como **evidente**. (CASTRO, 2004, p. 21, grifo nosso).

Dessa forma, a história crítica foucaultiana evita analisar o acontecimento como universal para entendê-lo, reafirmamos, como espaço



estratégico constituído por múltiplas práticas de saber, poder e si<sup>59</sup>, enquanto condição para que algo se torne passível de ser conhecido, para que práticas de si se constituam, enquanto limiar de inteligibilidade em determinado momento histórico<sup>60</sup>, ou seja, as “condições nunca são mais gerais que o condicionado, e valem por sua própria singularidade histórica” (DELEUZE, 2005, p. 122). Nesse sentido, a história é o universo dos acontecimentos que engendram diferentes objetivações, sempre diferentes umas das outras. A história crítica de Foucault busca recuperar a racionalidade do acontecimento, posto que somente reconhecendo a forma como ela se constituiu é possível provocar a ruptura da evidência do sujeito, da razão e, assim, da evidente continuidade histórica, ou melhor, a acontecimentalização da história significa reencontrar o jogo das relações de poder, saber e si que constituem o acontecimento para deslegitimar a linearidade histórica fundamentada em uma causa única e, com isso, mostrar que a inteligibilidade histórica está na singularidade das relações que constituem o acontecimento. Segundo Foucault:

Pôr em evidência as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência são duas operações correlativas. Não era evidente que a loucura e a doença mental se sobrepõem no sistema institucional e científico da psiquiatria; não era mais dado que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária, que se articulam em um sistema penal; não era mais dado que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos, que devem efetivamente se articular uns aos outros em um sistema e saber e normalidade, chamado sexualidade. O discernimento das linhas de aceitabilidade de um sistema é indissociável do discernimento das linhas que o tornam difícil de ser aceito: seu arbitrário em termos de conhecimento. Sai violência em termos de poder, enfim, sua energia. Portanto, há a necessidade de se encarregar dessa estrutura, para melhor seguir seus artifícios. (FOUCAULT, 2000c, p. 185).

A história crítica de Foucault busca atravessar aquilo que para nós é evidente retomando o acontecimento no qual se constitui sua evidência (somente nesse conjunto de relações singulares), vislumbrando possibilidades de sua transformação. Nesse sentido, esta possibilidade de subversão, de ampliação do campo de possibilidades, está ligada à desestabilização do presente ao mostrá-lo

<sup>59</sup> Castro nos exemplifica: “en el caso de la cárcel, los procesos de penalización del encierro, la constitución de espacios pedagógicos cerrados, el funcionamiento de la recompensa y de la punición”. (CASTRO, 2004, p. 21).

<sup>60</sup> “o que se trata de retomar na análise destas positivities são, de certa forma, as singularidades puras, nem encarnação de uma essência, nem individualização de uma espécie: singularidade na loucura do mundo ocidental moderno, singularidade absoluta na sexualidade, singularidade absoluta no sistema jurídico-moral de nossas punições”. (FOUCAULT, 2000c, p. 185).

como uma invenção dentre outras, quando associa nossas evidências aos jogos de poder - ou seja, faz-se uma história crítica do presente como contra-memória, pois, a partir de lutas específicas da atualidade, busca-se romper com identidades estabelecidas no presente que seriam o resultado de um prolongamento de processos essenciais, cuja origem remonta ao passado. Este tipo de história estabelece uma relação de dependência entre presente e passado. Dessa forma, Foucault faz da sua história crítica uma ferramenta política com a preocupação de problematizar o presente, cujo objetivo é desbloquear e ampliar espaços sujeitados, desqualificados por teorias universalistas. Nas palavras de Foucault:

O silêncio, ou melhor, a prudência com que as teorias unitárias evitam a genealogia dos saberes talvez fosse, pois, uma razão para continuar. Poderíamos, em todo caso, multiplicar assim os fragmentos genealógicos como outras tantas armadilhas, questões, desafios, como vocês quiserem. Mas, sem dúvida, é otimista demais, a partir do momento em que se trata, afinal de contas, de uma batalha – de uma batalha dos saberes contra os efeitos de poder do discurso científico -, tomar o silêncio do adversário como prova de que lhe metemos medo. O silêncio do adversário – é este um princípio metodológico ou um princípio tático que sempre se deve ter em mente – talvez seja, da mesma forma, o sinal de que não lhe metemos medo algum. E devemos agir, acho eu, como se justamente lhe metêssemos medo. E, portanto, o problema não é dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas [...] mas tentar, nos cursos seguintes, e por certo já este ano, precisar ou delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico. (FOUCAULT, 1999c, p. 18-19).

Para Foucault, a história só interessa no sentido de que faz parte de uma estratégia de luta política, de luta por liberdade, cuja necessidade se faz presente nos problemas da atualidade. Não interessa uma visão totalizadora da história para construir nossa identidade, ao contrário, sua história (de Foucault) pretende dissipar nossa identidade ao mostrar nossa alteridade em relação ao passado. Nesse sentido, Foucault com sua história crítica ao retomar o acontecimento como a condição para nossas evidências, deslegitimando-as, busca fazer uma história de nós mesmos – na qual o futuro não faz referência ao pós-batalha, mas a destruição de uma sensibilidade que pereniza o hoje –, para modificar-nos ao “apontar que nenhum poder é inevitável, quando atua sobre os indivíduos” (CANDIOTTO, 2010, p. 115), ou seja, indocilidade do pensamento frente ao saber, ao poder e a si mesmo – ao acontecimento, cuja problematização é: Que acontecimento me condiciona e me obriga a pensar? De que modo ele me

compromete e como posso transformá-lo? O que é a atualidade a que pertenço? O que posso saber? O que posso fazer? Que resistências pôr em jogo? Como me constituir como sujeito? Como me fazer livre?

### 3.2 A HISTÓRIA CRÍTICA DE NÓS MESMOS E AS PRÁTICAS DE LIBERDADE

Colocar em questão a atualidade, a nós mesmos implica lembrar que a história crítica de Foucault deve ser pensada como uma atitude de modernidade<sup>61</sup>, esta entendida como modernidade filosófica, já que inaugurada pela obra de Kant. Nesse sentido, estabelecer os diálogos foucaultianos com Kant permite mostrar que para Foucault a modernidade é entendida como acontecimento e, por isso, determina a historicidade daquilo *que somos* e ao mesmo tempo pode provocar nossa liberdade. É sabido, que Foucault estabeleceu vários encontros com a obra de Kant. Em *As Palavras e as Coisas* (1966) estabelece um lugar polêmico para ele, pois contraria uma longa tradição filosófica, ao identificá-lo com o modo de ser da modernidade na história do pensamento ocidental. Neste livro, Foucault afirma que o autor de *A crítica da Razão Pura* ao buscar as condições a partir das quais a representação pode ser dada extrapolou a análise filosófica que até então era feita, ou seja, para Foucault a crítica transcendental<sup>62</sup> enquanto revolução copernicana situa-se no limite da modernidade, pois transfigurou a ordem representativa que determinava o Classicismo (como já mostramos no primeiro capítulo). Nesse sentido, diferentemente do cogito cartesiano que não podia perguntar-se sobre as condições da representação, já que esta falava por si própria<sup>63</sup>, em Kant o pensamento não pode subtrair-se da intuição sensível e, por

<sup>61</sup> Uma atitude de problematização do presente que se diferencia de uma atitude da modernidade designando um período histórico.

<sup>62</sup> “Se os termos “transcendente” e “transcendência” sugerem um mundo além do nosso mundo da experiência, Kant refuta a ideia segundo a qual o “além”, o mundo supra-sensível, seja algo objetivo para o qual possa haver um conhecimento válido no âmbito do teórico. É, verdade que também na investigação transcendental de Kant se ultrapassa a experiência. Porém, o sentido desse ultrapassar se inverte. Pelo menos no início, Kant se volta para trás, não para frente. No âmbito teórico, ele não busca um “transmundo” atrás da experiência, “muito longe” ou em “alturas etéreas”, mundo esse do qual Nietzsche escarnece como objeto da filosofia tradicional. Kant pretende desvendar as condições *prévias* da experiência. No lugar do conhecimento de um outro mundo e de nosso saber objetivo, Kant investiga a estrutura profunda, pré-empiricamente válida de toda experiência, estrutura que ele – conforme ao experimento de razão da revolução copernicana – presume no sujeito”. (HÖFFE, 2005, p. 59).

<sup>63</sup> No período clássico, tal qual Foucault o define, ser e pensar são indissociáveis, pois são elididos na representação. Nesse sentido, o pensamento clássico pode subtrair a intuição sensível deduzindo o particular do geral. Luc Ferry exemplifica e esclarece: “É aqui que intervém a Ideia. Operação “metafísica” por excelência, a ideia seria [...] o conhecimento do particular pelo conceito, e não pela intuição. [...] Na verdade, para eles a operação que visa à Ideia vale num único caso, totalmente excepcional, que é aquele do conceito

isso, a consciência humana sempre estará limitada num tempo e espaço específicos. O pensamento passa a ser marcado pela finitude, pois não pode contornar a passividade frente à sensibilidade, ou seja, o pensamento em Kant é sempre relativo ao homem, já que marcado pela finitude, na qual há um corte abismal entre ser e pensar por conta da incontornável experiência sensível. Desse modo a representação passa a ser mera aparência (o objeto para nós), mera figuração particular fenomênica de um pensamento finito (humano) que se depara com uma realidade que somente é dada à sensibilidade. (FOUCAULT, 1999a, p. 432-444).

No entanto, Kant se questiona como essa consciência empírica pode pensar conceitos que não são empíricos, mas universais? Como essa consciência empírica pode pensar uma realidade que ultrapassa a dimensão empírica e, portanto, particular? Os conceitos passam a ser entendidos em Kant como regras universais da humanidade, e não imagens particulares de um sujeito, ou seja, “o conceito de triângulo [...] nada mais é do que a série de operações que efetuo no tempo, operações que são necessariamente concretas e particulares, e, no entanto, as regras que utilizo para construir o triângulo particular são válidas para todos os triângulos”. (FERRY, 2010, p. 50).

Nesse sentido, para Kant pensar é uma atividade, uma construção, na qual se sintetiza numa unidade conceitual uma série de representações particulares a partir de regras que ultrapassam a intuição sensível. A crítica Kantiana estabelece uma dupla dimensão (empírica e transcendental) para o pensamento: uma *passiva* que se refere à sensibilidade e ao incontornável fato do homem sempre ser no mundo, outra *ativa*, que se refere ao fato de que diferente do animal o homem é um ser que não está pronto desde o início, mas que constrói sua humanidade, na medida em que através do pensamento pode atualizar as regras da razão que o permitirão ultrapassar a particularidade sensível.

Com a analítica da finitude Kant abriu, segundo Foucault, todo um campo de saber antropológico, que se apresenta na filosofia pós-kantiana como uma analítica da legitimidade do conhecimento em geral. Nesse sentido a modernidade filosófica teria operado:

---

de Deus. [...] segundo o argumento ontológico, teríamos, assim, a possibilidade de chegar à existência real de Deus a partir da simples análise do conceito de Deus”. (FERRY, 2010, p. 28-30).

Quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana, pois que se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece. A partir desse deslocamento da questão transcendental, o pensamento contemporâneo não podia evitar a reativação do tema do cogito. (FOUCAULT, 1999a, p. 446).

A arqueologia já se apresentava como uma atitude de modernidade<sup>64</sup>, na medida em que buscava historicizar, expor, inverter, sacudir, se desprender das unidades antropológicas que “nos anos 60, [faziam]<sup>65</sup> da modernidade a idade de ouro das antropologias. Toda investigação (estética, epistemológica, política...) se curva na tentativa de definição de uma natureza humana (este é o *viés comum* aos saberes) [...]” (GROS, 1995, p. 175-176, modificação nossa). Nesse sentido, Kant aparece como uma chave, uma ferramenta<sup>66</sup> de leitura para determinar o espaço do saber que possibilitou e legitimou as identidades humanísticas que definiam a modernidade e, com isso, “ultrapassar as sínteses antropológicas, convocando tanto a grande figura nietzschiana do além-do-homem quanto a experiência “inumana” da literatura, como a havia descrito Blanchot”. (GROS, 1995, p. 176).

Em *O que é a Crítica?* e *O que são as luzes?*<sup>67</sup>, novamente Foucault encontra o filósofo alemão entusiasmando-se com o fato, segundo ele, de que Kant instaura uma novidade na nossa maneira de pensar ao colocar a questão da atualidade de forma inovadora. Para ele, no texto sobre o iluminismo<sup>68</sup> Kant faz da atualidade um acontecimento no qual a novidade da história pode ser pensada, ou seja, a atualidade não é o mero presente enquanto continuidade do passado e anúncio do futuro, mas diferença em relação ao passado. Foucault explica:

<sup>64</sup> Nos primeiros escritos, como já mostrado, Foucault define o acontecimento como espaço do saber composto de práticas discursivas em constantes embates. A arqueologia buscava mostrar a modernidade como um acontecimento, um espaço do saber bem mais amplo que a definição humanística.

<sup>65</sup> Inclusão nossa.

<sup>66</sup> Sobre a forma de se apropriar da tradição ver nota 29.

<sup>67</sup> *Qu'est-ce que la Critique? (Crítica e Aufklärung)*: Corresponde à palestra feita por Foucault em 27 de maio de 1978 na *Société Française de Philosophie*. Foi publicada em *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, n. 2, Avril-Juin, 1990. Não foi incluída na coletânea de quatro volumes *Dits e Ecrits*, publicados em 1994; *Qu'est-ce que les Lumières?* Texto de 1984 publicado no *Dits e Ecrits*.

<sup>68</sup> *Resposta à pergunta: O que é o Iluminismo?* Artigo publicado no *Mensário Berlinense* (jornal da Sociedade dos amigos da Ilustração) em 1784, que vinha travando um debate sobre o casamento civil, cujas linhas principais inquiriam a respeito da participação ou não da religião na consumação do casamento.

No texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura. Ele busca uma diferença: qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem? [...] Em todo caso, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão. (FOUCAULT, 2000a, p. 337).

Kant se refere a *Aufklärung* como “a saída do homem de sua menoridade [...] menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo” (KANT, 2005, p. 63), ou seja, a questão Kantiana deve ser entendida como uma atitude que se refere a uma ferramenta de análise da atualidade, impondo duas condições para quem a pensa, saber que faz parte dessa atualidade – em que medida sou ela –, e que não é mero espectador, mas sujeito que pode transformá-la. É, por isso, que, para Foucault, ela se refere à questão do saber, do poder e do si, ou melhor, a questão se refere à noção de acontecimento singular enquanto condição para uma problematização filosófica particular – história crítica de nós mesmos. Segundo Foucault:

A hipótese que eu gostaria de sustentar é de que esse pequeno texto se encontra de qualquer forma na charneira entre a reflexão crítica e a reflexão sobre a história. É uma reflexão de Kant sobre a atualidade de seu trabalho. Sem dúvida, não é a primeira vez que um filósofo expõe as razões que ele tem para empreender sua obra em tal ou tal momento. Mas me parece que é a primeira vez que um filósofo liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele escreve. A reflexão sobre “atualidade” como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto. (FOUCAULT, 2000a, p. 341).

Foucault entende sua história crítica de nós mesmos como herdeira dessa atitude. Isto significa que ela não pode abstrair-se de sua atualidade, pois esta é a condição para sua existência, para encontrar seu lugar de pertencimento<sup>69</sup> nela e, como isso, determinar que modo de ação se pode praticar no seu interior.

Os textos sobre Kant não pretendem cultuar o Iluminismo ou uma defesa desse período, mas a ativação de uma atitude, da atitude de problematizar a modernidade, ou melhor, buscar se:

---

<sup>69</sup> Lugar significa situar-se em relação ao conjunto de relações que determinam a atualidade como acontecimento.

dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia – e para mudá-lo. (FOUCAULT, 2010b, p. 305).

Foucault “volta” aos gregos, aos iluministas, na medida em que pensa a atualidade de modernidade como expressão de um composto de forças que já se instalou e que continua atuante e, assim, ela (atualidade) deixa de ser pensada como mero momento transitório para ser vista como acontecimento que deve ser pensado. O atual se refere, então, à atualização de forças e a desatualização do presente, ou seja, não se refere à fidelidade a uma doutrina, mas à reativação de um modo de ser diante da atualidade. Nesse sentido, Foucault encontra-se com Kant, mas sua história crítica de nós mesmos como atitude de modernidade não tem o sentido transcendental que fundamentava a crítica kantiana. Entendamos essa herança sem filiação. Kant pensou a *Aufklärung* como acontecimento, mais ainda, pensou a revolução francesa<sup>70</sup> como acontecimento que provaria e realizaria a razão (como causa transcendental) na história. O que é positivo para Kant na revolução é o seu conteúdo, certa disposição para não ser governado por vontades externas que é traduzido publicamente na maneira de pensar dos expectadores entusiasmados com o processo revolucionário. Assim, “o que ele admira na revolução, [...] é o humanismo que ela demonstra ao revelar o homem a ele próprio na esfera política. Nesse sentido, a Revolução pertence à *Aufklärung*: ela faz o homem sair de seu estado de minoria [...]”. (FERRY, 2010, p. 299). Ou seja, esse entusiasmo é, para Kant, um sinal de que há uma causa transcendental que possibilita o progresso da humanidade, uma prova da tendência moral da humanidade. A *Aufklärung* corresponde à capacidade humana de fazer uso da razão, excedendo a natureza, a partir da qual se realiza a sua autonomia. Esta se refere, então, ao fato de que o homem é um ser finito e, por isso, determinado por sua natureza empírica e por condições sociais e históricas, mas capaz de não aceitar estas determinações como fundamento para a sua ação, ou seja, “autonomia significa ser mais do que um mero ente necessitado e social e encontrar no “mais” – nisto consiste a provocação de Kant – seu verdadeiro si-mesmo, seu ser moral, a razão prática pura”. (HÖFFE,

---

<sup>70</sup> “Ora, há que se notar que esse acontecimento não é, segundo Kant, a revolução em si, a realidade histórica, e sim a maneira como ela é percebida publicamente pelos espectadores não participantes”. (FERRY, 2010, p. 298).

2005, p. 220). A *Aufklärung*, portanto, é a consciência da existência efetiva da moral<sup>71</sup>, da consciência de regras (imperativo categórico) que devem fundamentar a ação sem depender das particularidades que nos são impostas pela sociedade, pela história e pela natureza. Em outras palavras, a *Aufklärung* é a “consciência da lei moral como um fato<sup>72</sup>, como algo efetivo, não como algo fictício, meramente aceito. Trata-se, diz Kant, do fato indiscutível de que existe uma consciência moral, a consciência de uma obrigação incondicional”. (HÖFFE, 2005, p. 224). Para evidenciar essa vontade legisladora enquanto expressão da própria capacidade da razão em se autodeterminar, Kant diferencia em seu texto sobre o esclarecimento o uso privado e o uso público da razão. Segundo Kant:

Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado. [...] Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a quem seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. Deve obedecer. Mas, razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto homem versado no assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, e expor essas observações ao seu público, para que as julgue. (KANT, 2005, p. 66).

O esclarecimento consiste na liberdade de uso público da razão sem prejuízo à ordem social, posto que em princípio não se limita a ela, pois se refere àqueles juízos que expressam a efetividade da razão independentemente de uma inclinação particular – “quando se raciocina como ser racional [...], quando se raciocina como membro da humanidade racional”. (FOUCAULT, 2000a, p. 339). O uso privado, em compensação, se refere aos juízos que são feitos quando se exerce uma função social e, por isso, a liberdade é limitada – “Deve obedecer”. O que preocupa Kant é a confusão entre público e privado e, com isso, o fato de que a razão incondicional seja condicionada por interesses particulares. Confusão que resulta no estado de menoridade e, nesta a falta de esclarecimento. A *Aufklärung* não pressupõe uma incompatibilidade entre liberdade e autoridade, mas pressupõe uma identificação entre ambas. Segundo Kant:

---

<sup>71</sup> “Kant encontra o *factum* da razão somente no âmbito do prático, e não também no âmbito do teórico. Enquanto a razão teórica está sempre ligada a uma experiência possível, verifica-se no âmbito do agir, e somente aqui, uma razão pura”. (HÖFFE, 2005, p. 223).

<sup>72</sup> O entusiasmo dos espectadores na revolução é uma prova do *factum da razão*.



Sem dúvida, quando não existe liberdade nem lei moral fundada nela, mas tudo que acontece, ou pode acontecer, é puro mecanismo da natureza, a política (enquanto arte de utilizar este mecanismo para o governo dos homens) equipare-se a sabedoria prática inteira e o conceito de direito é uma ideia desprovida de conteúdo. Se julgarmos, porém, indispensavelmente necessário ligar esta ideia com a política, e mais, elevá-la à condição limitante da última, deve-se admitir a possibilidade da união de ambas. Posso pensar, sem dúvida, um político moral, isto é, um homem que concebe os princípios da sabedoria do Estado de modo tal que possam coincidir com a moral, mas não consigo pensar um moralista político que forja uma moral compatível com os interesses do estadista. (KANT, 2005, p. 81).

A república kantiana pressupõe a existência de um espaço público que realize o uso público da razão e se tenha consciência da lei moral. Este espaço não é ameaça às leis, ao contrário, se identifica com elas, desde que elas não estejam forjadas por interesses particulares. A “cidadania, pensada como autonomia, como submissão (ordem) à autoridade que damos a nós mesmos (liberdade)”. (FERRY, 2010, p. 303). É, neste ponto, que Foucault afirma que Kant teria minimizado as possibilidades da *Aufklärung* ao fazer dela uma crítica das condições de legitimidade do conhecimento. Segundo Foucault:

Eu direi, e são coisas completamente infantis, que em relação à *Aufklärung*, a crítica será aos olhos de Kant o que ele vai dizer ao saber: você sabe exatamente até onde pode saber? Pense tanto quanto quiser, mas você sabe bem até onde pode pensar sem perigo? A crítica dirá, em suma, que é menos no que empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que fazemos de nosso conhecimento e de seus limites, que trata-se de nossa liberdade; e que, por consequência, no lugar de deixar ser dito por outro “obedeça”, é no momento em que tiver do seu próprio conhecimento uma ideia justa, que se poderá descobrir o princípio da autonomia e que não se terá mais que ouvir o obedeça; ou melhor, que o obedeça estará fundado sobre a autonomia, ela mesma. (FOUCAULT, 2000c, p. 175).

Para Foucault, Kant não levou o seu próprio lema – “tenha coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (KANT, 2005, p. 64) – às últimas consequências. A história crítica de Foucault busca atualizar esta ousadia de saber (*Sapere aude*), perguntando-se pelas relações de poder, pelas relações de governo, que produzem saber e sujeições da subjetividade. Seu questionamento é: “Quem somos nós? [...] não se trata de perguntar “quem somos nós enquanto sujeitos universais”, mas enquanto sujeitos, ou singularidades *históricas*. Qual é esta historicidade que nos atravessa e nos constitui?” (GROS, 1995, p. 177). Não se trata de buscar as condições apodíticas que constituem uma identidade – quem somos

nós? Ou as condições de legitimidade do nosso conhecimento, mas buscar afirmar quem somos nós como acontecimento (composto de relações de saber, poder e si), ou seja, questão que parte da análise das relações de poder constituintes de práticas de saber e por estas legitimadas e justificadas buscando a constituição do sujeito na atualidade e a transgressão desses mesmos limites ao mostrar sua contingência. Nesse sentido, a história crítica de nós mesmos abre o espaço para as práticas de liberdade:

A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, 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. [...] como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. [...] 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 ser mais, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2000a, p. 348).

A história crítica de Foucault procura mostrar que os sujeitos se constituem na trama histórica, não sendo cabível, dessa forma, um Eu transcendental<sup>73</sup> como condição de unidade e legitimidade da ciência e de uma vontade livre. É curioso que poucas vezes Foucault se refere especificamente ao problema da vontade. Em entrevista ao filósofo Yoshimoto em 1978, Foucault trata justamente de afirmar a insuficiência do pensamento kantiano em relação à vontade ao considerá-la como lei moral. Nesse sentido, Foucault busca entender a vontade a partir da noção de acontecimento. Nessa entrevista ele afirma:

Mas curiosamente, para pensar a vontade, não se tomou emprestado o método da estratégia militar. Parece-me que a questão da vontade<sup>74</sup> pode ser colocada como luta, quer dizer, de um ponto de vista estratégico para analisar um conflito, quando diversos antagonismos se desenvolvem. (FOUCAULT, 2010b, p. 196).

Dessa forma, a história crítica de nós mesmos enquanto questão que faz da atualidade um acontecimento pertence a este como elemento que dele

<sup>73</sup> “O “Eu penso” é a representação irreduzível que permanece igual a si mesma em todo representar junto com seus conteúdos diversos. Kant denomina a representação irreduzível “eu penso” a “unidade sintética originária da apercepção”. (HÖFFE, 2005, p. 99).

<sup>74</sup> A história crítica de nós mesmos mostra que o eu se articula como um campo de forças aberto, ele se articula ao acontecimento enquanto campo estratégico de relações de poder.

resulta, mas também, como força ativa que promove um desenvolvimento das estratégias de poder e saber que o constituem, ou seja, promove uma reinvenção das forças que tendem à solidificação de uma forma de domínio. Enquanto história crítica faz de *nós mesmos* um acontecimento como campo relacional no qual a sujeição consiste em nos individualizarmos segundo as exigências de poder e saber, integrando-nos a uma identidade instituída e conhecida e, no qual, frente a esta direção das relações de poder se desenvolvem práticas de liberdade. Ela deve ser entendida como atitude ética e política, posto que visa resistir às práticas de sujeição; mas não só, deve também constituir-se como uma dobra da força sobre si mesmo amplificando o espaço de relações de força. Atitude política sempre localizada num campo estratégico como reação a toda relação de poder. Se dá como resistência ao governo dos outros; atitude ética que implica uma ampliação do espaço de luta ao si entendido como espaço perpassado por relações de poder, no qual estas relações podem ser reativadas e recriadas (dobra da força) diminuindo a intensidade da força de sujeição ao proliferar o espaço de relações que a ele faz frente. Percebe-se a partir dessa dupla dimensão que a história de nós mesmos constitui-se como uma prática de liberdade num campo de poder, no qual ela se constitui e do qual ela tem que se ocupar. Segundo Candiotto:

Na ética do sujeito, recusa-se pensar a liberdade como objeto natural preexistente; tampouco ela designa o processo desistoricizado de autocriação pelo qual alguém se constitui como sujeito livre. A liberdade não se opõe ao poder; pelo contrário, somente é viável pensar em relações de poder quando as ações de governo são exercidas sobre sujeito livres no sentido de que eles dispõem de um campo de possibilidades plurais que se entendem da aceitação da condução dos outros à constituição de resistências em ser conduzido desse ou daquele modo. Sujeitos livres assim são designados somente quando agem livremente e no momento em que agem. (CANDIOTTO, 2010, p. 154).

A história crítica de nós mesmos designa uma prática de liberdade na medida em que busca fazer do acontecimento um composto de relações contingentes, arbitrárias e, nisto, possibilitando a nós sermos diferentes do que somos. Ela como questão da atualidade questiona como a liberdade pode realizar-se. Trata-se de buscar um espaço de ação, da busca de ferramentas para o trabalho da liberdade. Era essa a preocupação arqueológica ao buscar o espaço do saber que iluminava a contingência das palavras e coisas; da genealogia ao buscar as lutas para iluminar a contingência do saber; da ética ao buscar possibilitar o

exercício da liberdade de um indivíduo entendido como espaço de poder – um si, no qual se ilumina a contingência do eu que se dispersa em várias posições diferentes. Nela a escolha pessoal deixa de ser pensada como ingenuidade determinada por uma vontade livre. Não há legislação sem um fundo histórico. Valoriza-se a escolha do indivíduo reconhecendo que ela se dá a partir de um acontecimento ao qual está articulada.

O acontecimento enquanto estratégia de poder é o pano de fundo dessa história. Assim, ela não busca um além do poder, mas busca entrar em seu terreno – “podemos considerar um procedimento diferente. Ele poderia tomar como entrada para a questão da *Aufklärung* não o problema do conhecimento, mas sim o do poder” (FOUCAULT, 2000c, p. 182) – para ampliar a luta, desividenciando-as e ampliando o espaço de escolha do indivíduo. Desestabilizar o presente enquanto subjetividade evidente complexando as lutas e possibilitando a criação de novas formas de subjetividade, dando um sentido a nós mesmos como desprendimento e criação constante de si mesmo. Foucault explica:

Meu otimismo consistiria, antes, em dizer: tantas coisas podem ser mudadas, frágeis como são, ligadas mais a contingências do que a necessidades, mais ao arbitrário do que à evidência, mais a contingências históricas complexas, mais passageiras, do que a constantes antropológicas inevitáveis... Você sabe, dizer: somos muito mais novos do que acreditamos não é uma maneira de diminuir o peso de nossa história sobre nossos ombros. É, antes, colocar à disposição do trabalho que podemos fazer sobre nós mesmo a parte maior possível do que nos é apresentado como inacessível. (FOUCAULT, 2010b, p. 358).

Este movimento de liberdade permanente é possível porque a história crítica de nós mesmos praticada por Foucault entende o acontecimento como um espaço estratégico e, por isso, extremamente frágil e permanentemente mutacional, no qual os jogos de poder são dinâmicas que se dão entre liberdades<sup>75</sup>, como estratégias que pretendem incidir sobre a conduta dos outros e sobre a conduta dos sujeitos consigo mesmos, provocando por sua vez estratégias que resistem e respondem a esses esforços. É neste campo estratégico que o presente deve ser subsumido constituindo-se como um espaço tático de experiência de subjetivações, no qual conduções de condutas e suas reações são possíveis, assim como praticas de si sobre si. Ou seja, o presente é uma configuração de relações

<sup>75</sup> Sobre a liberdade como condição para o poder ver nota 53.

abertas e reversíveis, na qual toda relação é de poder e habita a virtualidade da liberdade, não uma estrutura estável e imutável. Dessa forma a história crítica passa a ver o acontecimento – o que somos? – a partir da perspectiva de um “hiperativismo pessimista”, que se pergunta o que nas estratégias atuais de poder precisa ser mudado, quais os perigos que estas estratégias renovam constantemente. A história crítica é uma prática de liberdade na medida em que é um exercício constante de modificação das relações estratégicas de poder desnecessárias (que pretendem ser evidentes), pois, seja no campo ético ou político, implica uma crítica das estratégias postas pela atualidade visando sua transformação e, por isso, refere-se a um cuidado com a atualidade, no qual não se trata de conjurá-la como uma situação de completa sujeição, nem glorificá-la como situação de liberação<sup>76</sup>, mas um atentar-se ao campo estratégico de relações de poder para que não ocorra à solidificação de uma forma de domínio que limite as possibilidades de produção de novas formas de relações. Segundo Deleuze:

Mas um finito-ilimitado, se dermos esse nome a toda situação de força em que um número finito de componentes produz uma diversidade praticamente ilimitada de combinações. Não seria nem a dobra nem o desdobramento que constituiriam o mecanismo operatório, mas algo como superdobra, que vemos nas dobras características das cadeias do código genético, nas potencialidades do sílcio nas máquinas de terceira geração, assim como nos contornos da frase da literatura moderna, quando à linguagem “nada resta senão recurvar-se num perpétuo retorno sobre si”. Esta literatura moderna que escava uma “língua estranha em sua língua” e, através de um número ilimitado de construções gramaticais superpostas, tende a uma expressão atípica, agramatical como que visando ao fim da linguagem (poderíamos citar, entre outros e a título de exemplo, o livro de Mallarmé, os ensaios de Péguy, os sopros de Artaud, as agramaticalidades de Cummings, as dobraduras de Roussel, as derivações de Brisset, as colagens de Dada...). E o finito-ilimitado, ou a superdobra, não é o que Nietzsche já delineava sob o nome de eterno retorno? (DELEUZE, 2005, p. 141).

<sup>76</sup> “[...] poderíamos chamar de “o paradoxo (das relações) da capacidade e do poder”. Sabe-se que a grande promessa ou a grande esperança do século XVIII, ou de uma parte do século XVIII, estava depositada no crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade dos indivíduos uns em relação aos outros. Além disso, podemos ver que, através de toda a história das sociedades ocidentais (talvez ali se encontre a raiz de seu singular destino histórico – tão particular, tão diferente (dos outros) em sua trajetória e tão universalizante, dominante em relação aos outros), a aquisição de capacidades e a luta pela liberdade constituíram os elementos permanentes. Ora, as relações entre crescimento das capacidades e crescimento da autonomia não são tão simples para que o século XVIII pudesse acreditar nelas. Pode-se ver que formas de relações de poder eram veiculadas pelas diversas tecnologias (quer se tratasse de produções com finalidades econômicas, de instituições visando a regulações sociais, de técnicas de comunicação): como exemplo, as disciplinas simultaneamente coletivas e individuais, os procedimentos de normalização exercido em nome do poder do Estado, as exigências da sociedade ou de faixas da população. A aposta é então: como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?” (FOUCAULT, 2000a, p. 349).

Foucault reaviva a questão Nietzscheana: “E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes [...]” (NIETZSCHE, p. 208), pois reaviva o presente como acontecimento e o si como um campo estratégico nele, aliás, este passa a ser o ponto primeiro e último de resistência, de contra ataque, de possibilidade de novas relações. Ou seja, a história crítica deixa de ver o sujeito como fundamento a ser libertado e, não o toma como totalmente disponível ao outro, mas refere-se a um cuidado de si, como administração da tensão que constitui o si, no sentido de que o entende constituído em meio a relações de poder que o sujeitam, as quais se tenta minimizar os efeitos, mas ao mesmo tempo exercer sobre si práticas insubmissas que determinam um governo de si. Dessa forma a história crítica de nós mesmos constitui uma arte de viver que atenta para a situação estratégica que nos constitui reagindo a ela e intensifica a batalha política para o si. Em ambos os casos ela se refere a um cuidado com a liberdade, a tentativa de intensificação dos espaços, das alternativas e possibilidades de ação.

A história crítica, portanto, é um eterno retorno a nós mesmos como reativação das forças, como reavivação da tensão. É o reconhecimento que o esclarecimento não mostra um fora do acontecimento que somos, mas é a tentativa de ampliarmos as forças em jogo entendendo, mostrando que aquelas que nos constituem não são necessárias, evidentes; que a autonomia do sujeito não significa uma escolha livre de poder, posicionando-se fora do acontecimento histórico, mas ao contrário, que ela ocorre num jogo estratégico e que antes de pensar o além do poder, volta-se para ele, dobra-o para que se modifique indefinidamente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo analisar e discutir a problemática da liberdade em Michel Foucault. Chamamos problemática, pois ela foi articulada a história pensada como acontecimento de relações de poder, saber e práticas de si. Este foi tomado como a materialidade a partir da qual a liberdade pode ser experimentada e esta, por sua vez, como experiência que ilumina o acontecimento, que deixa de ser pensado como um fato dado, uma coisa ou efeito de uma causa que lhe é externa.

Desse vínculo podemos perguntar quais as consequências, problemas e repercussões a que ele nos lança. A primeira diz respeito ao legado kantiano que não nos dá o direito de não pensarmos a atualidade e, nisso numa espécie de cuidado ocuparmo-nos com as práticas que nos sujeitam, que nos constituem enquanto objeto de conhecimento, mas também para tentarmos nos constituir enquanto sujeito, cuja conduta seja diferente das formas de governo que nos perpassam. Essa atitude de modernidade traz a necessidade de revisitar Foucault para podermos sacudir certas certezas que foram arraigadas pelos comentários nestes quase trinta anos de sua morte. Promover novos encontros com seu pensamento e, abrir, por isso, novas possibilidades para pensarmos nossa atualidade, para pensarmos aquilo que nós somos enquanto singularidade histórica; Traz, também, a necessidade de repensar, tornar objeto de ensaio, como dizia Foucault, a prática política de grande parte do pensamento ocidental que a reduzem a história do homem como fundamento e objeto desse pensamento.

A segunda consequência se refere a posição de Foucault no pensamento filosófico ocidental, que suscita as mais variadas interpretações. Seria herdeiro de Kant, de Nietzsche? Um pensador moderno ou pós-moderno? Parece-nos claro que as filiações de Foucault são no nível instrumental, ou seja, não se trata de buscar a legitimidade de uma doutrina ou legitimá-la na atualidade desqualificando o que lhe é diferente, mas utilizar, estabelecer relações inéditas, romper as fronteiras das disciplinas do conhecimento, se apropriar dos mais variados pensamentos das diferentes tradições para ampliar as nossas possibilidades de pensar, as possibilidades de ser diferente, de novas formas de vida. Nesse sentido, sua posição é nas fronteiras, cujo pensamento busca a historicidade de nosso existir para ampliar nossas marcas de existência. Dessa

forma, está no coração dos limites da modernidade, pois pressupõe a finitude do pensamento, não um pensamento da finitude que busca sob ela as condições transcendentais de uma vontade auto legisladora, mas uma finitude que pode ser desdobrada infinitamente através do trabalho de pensamento que despresentifica o presente. Assim um pensador com um cuidado com a diferença, com um cuidado com a liberdade.

Foucault sabia que suas interrogações eram parciais, pois ele próprio se afirmava constituído e determinado pelo saber moderno. Aliás, a singularidade do seu pensamento é expressão das práticas coletivas que o produziram, na medida em que a escrita é a manifestação de que o sujeito se dá no coletivo. Sua filosofia não é a expressão da história da filosofia, não é expressão da verdade da ciência, não busca o progresso racional, não reduz-se a sínteses antropológicas, pois o homem é relativizado ao espaço do saber, sendo requerido e produto das necessidades deste, por isso, sem direito a existência eterna. Ela analisa a constituição de nós mesmos como produto de práticas de saber, poder e si e compreende a liberdade não como fim da luta, nem da história, nem da política, mas como ampliação de possibilidades ao mostrar que a ciência, a história da verdade e da razão, os pensamentos que predizem o fim da história ou da política são práticas que tem sua ação determinada pelo acontecimento histórico, no qual se constituíram. Portanto, a filosofia de Foucault, enquanto reação e criação é como o raio que corta a escuridão provocando um clarão. Este não tem garantias, não é assegurado, não é teleológico nem universal, pois só ilumina nos poucos instantes em que existe. Sua força política não está no tempo de sua existência, mas por fazer ver um pouquinho a tempestade na noite escura possibilitando uma manhã totalmente revigorada. Segundo Deleuze:

Um novo arquivista foi nomeado na cidade. Mas será que foi mesmo nomeado? Ou agiria ele por sua própria conta? As pessoas rancorosas dizem que ele é o novo representante de uma tecnologia, de uma tecnocracia estrutural. Outros, que tomam sua própria estupidez por inteligência, dizem que é um epígono de Hitler, ou, pelo menos, que ele agride os direitos do homem (não lhe perdoam o fato de ter anunciado a 'morte do homem'). Outros dizem que é um farsante que não consegue apoiar-se em nenhum texto sagrado e que mal cita os grandes filósofos. Outros, ao contrário, dizem que algo de novo, de profundamente novo, nasceu na filosofia, e que esta obra tem a beleza que ela mesmo recusa: uma manhã de festa. (DELEUZE, 2005, p. 13).



Ao insistir que devemos diante das mais diversas práticas e fundamentos do pensamento buscar o espaço “que as nutre em suas diversidades apesar de suas contradições” (Rabinow, 2002, p. 24), Foucault deu vida nova ao pensamento, inseriu-o no eterno retorno do devir.

## REFERÊNCIAS

- ALVAREZ, Marcos César. Foucault: Corpo, Poder e subjetividade. In: BRUHNS, Heloisa Turini; GUTIERREZ, Gustavo (Org.). *O corpo e o lúdico*. São Paulo: Autores Associados, 2000. p. 67-77.
- \_\_\_\_\_. *Sociedade, norma e poder*. In: BAGNO, Marcos (Org.). *Linguística da norma*. São Paulo: Loyola, 2004. p. 200-216.
- BORGES, J. L. *El idioma analítico de John Wilkins*. Disponível em: <<http://sololiteratura.com/br/borelidioma.htm>>
- BRANCO, G. C. As resistências ao poder em Michel Foucault. *Trans/forma/ação*. São Paulo: Unesp, 2001. p. 237-248.
- BRÉHIER, E. *A teoria dos incorporais no antigo estoicismo*. Tradução de Marcos Nalli. Texto ainda não publicado.
- BRUNI, J. C. Foucault: O silêncio dos Sujeitos. *Tempo social*. São Paulo: USP, 1989, p. 199 –207.
- CANDIOTTO, Cesar. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulário de Michel Foucault*. Bernal: Universidade Nacional de Quilmes, 2004.
- DESCARTES, René. *Discurso sobre o método. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Tradução de Márcio Pugliese e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Editora limitada, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Meditações Metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2. ed. São Paulo: Martins fontes, 2005.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Anna Martins e Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DREYFUS, Hubert L. Rabinow, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FERRY, L. *Kant: uma leitura das três “críticas”*. Tradução de Karina Jannini. 2. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *A coragem da verdade: curso (1983-1984).o (1981-1982)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito: curso (1981-1982)*. Tradução de Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

\_\_\_\_\_. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

\_\_\_\_\_. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU editora, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos II*. (Org.). Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos III*. (Org.). Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos IV*. (Org.). Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V*. (Org.). Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos VI*. (Org.). Manoel Barros da Motta. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. *El gobierno de sí y de los otros: curso (1982-1983)*. 1. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009c.

\_\_\_\_\_. *Em Defesa da Sociedade: curso no collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Michel Foucault. In: *O Homem e o Discurso: (A arqueologia de Michel Foucault)*. Michel Foucault, Sergio Paulo Rouanet, José Guilherme Melquior, Dominique Lecourt, Carlos Henrique Escobar. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998b.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1999d.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.

\_\_\_\_\_. O que é Crítica (Crítica e Aufklärung). In: *Michel Foucault: Histórias e Destinos de um pensamento*. (Org.). Flávia Biroli e Marcos César Alvarez. UNESP: Marília Publicações, 2000c. p. 169-188.

\_\_\_\_\_. *Segurança, Território, População: curso (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Uma revolta com as mãos nuas: Michel Foucault e a revolução iraniana*. Tradução de Marcos Alexandre Gomes Nalli. Londrina, 2010a. Texto não publicado.

\_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. 23. ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.

FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*. São Paulo: Educ, 2003.

GALLO, S. Entre Kafka e Foucault: literatura menor e filosofia menor. In: PASSETTI, Edson (Org.). *Kafka-Foucault, sem medos*. Cotia: Atelier editorial, 2004.

GIACÓIA, O. Filosofia da cultura e escrita da história: nota sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche. O que nos faz pensar. *Cadernos de filosofia da Puc/RJ*. n. 3, p. 24-50, 1990.

GIANNOTTI, J. A. *Dois jogos de pensar*. Disponível em: <<http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/doisjogosdepensar.pdf>>

GONDRA, J. G. Tomar distância do poder. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Para uma vida não-facista*. São Paulo: Autêntica, 2009. p.169-186.

GROS, F. Foucault e a questão do quem somos nós? *Tempo social*. São Paulo: USP, 1995, p. 175–178.

GUATTARI, F. *Caosmose: um novo paradigma estético*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2005.

HÖFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução de Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

KANT, I. *Textos Seletos*. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

NALLI, M. A. G. Sobre o conceito foucaultiano de discurso. In: ORLANDI, Luiz B. L. (Org.). *A diferença*. Campinas: UNICAMP, 2005. p. 151-169.

\_\_\_\_\_. Édipo foucaultiano. *Tempo social*. v. 12, n 2, São Paulo: USP, 2000, p. 109-128.

NIETZSCHE, F. *Os pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MARTINS, Carlos José. Michel Foucault: Filosofia como Diagnóstico do Presente. In: BIROLI, Flávia; ALVAREZ, Marcos César (Org.). *Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento*. Marília: Unesp Publicações, 2000. p. 149-168.

ORLANDI, L. B. L. Combater na imanência. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Para uma vida não-facista*. São Paulo: Autêntica, 2009. p. 201-208.

PINHEIRO, M. R. Determinismo, liberdade e astrologia nos Estóicos. In: \_\_\_\_\_. *História, imagens e narrativas*, 2010, p. 1-14.

RABINOW, Paul. *Antropologia da razão*. Tradução de João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

RAJCHMAN, John. *Foucault: A liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

ROUANET, S. P. A Gramática do Homicídio. In: FOUCAULT, Michel; ROUANET, Sergio Paulo; MELQUIOR, José Guilherme; LECOURT, Dominique; ESCOBAR, Carlos Henrique. *O homem e o discurso: (A arqueologia de Michel Foucault)*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.

SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOCI, Richard. (Org.). *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.

Souza, L. A. F. Tendências atuais nas áreas de segurança pública e de polícia: revisitar Foucault ou uma nova sociedade de controle? In: BIROLI, Flávia; ALVAREZ, Marcos César (Org.). *Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento*. Marília: Unesp Publicações, 2000. p. 59-80.

TERNES, José. *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Ed. UCG; Ed. da UFG, 1998.

VEYNE, P. *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Edições texto & Grafia, 2009.