



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**RICARDO CALHEIROS PEREIRA**

**A CRÍTICA POLÍTICA DO SABER EM FOUCAULT**

Salvador  
2016

**RICARDO CALHEIROS PEREIRA**

**A CRÍTICA POLÍTICA DO SABER EM FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a defesa da tese do Doutorado em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres

Salvador  
2016

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**

P436c Pereira, Ricardo Calheiros

A crítica política do saber em Foucault./ Ricardo Calheiros Pereira. – Salvador, 2016.  
123 f.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Tourinho Peres  
Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

1. Empirismo histórico. 2. Filosofia francesa. 3. Foucault. 4. Positivismo feliz. 5. Momento cartesiano. I. Pereira, Ricardo Calheiros.

CDD 194

**RICARDO CALHEIROS PEREIRA**

**A CRÍTICA POLÍTICA DO SABER EM FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia como requisito parcial para a defesa da tese do Doutorado em Filosofia.

Aprovada em \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / 2016

João Carlos Salles Pires da Silva \_\_\_\_\_  
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas  
Universidade Federal da Bahia

Carlota Maria Ibertis Casanave \_\_\_\_\_  
Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas  
Universidade Federal da Bahia

Antonio Santos Oliveira \_\_\_\_\_  
Doutor em Ciência Política pela Universidade de São Paulo  
Universidade Federal da Bahia

Antonio Edmilson Paschoal \_\_\_\_\_  
Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas  
Universidade Federal do Paraná

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais, avós e tios que me criaram da melhor maneira possível, sem os quais teria mais dificuldades para atingir meus objetivos.

A Antônio Carlos da Costa Pacheco pelo incentivo constante e paciência fundamentais nesse empreendimento.

Ao meu orientador Daniel Tourinho Peres, com sua habilidade de intervir, quando necessário, no rumo tomado neste ou naquele aspecto da redação dessa tese.

A João Carlos Salles Pires da Silva por sempre incentivar a pesquisa acadêmica

E a todos que, direta ou indiretamente, contribuíram para a conclusão desta tese.

## RESUMO

Nosso objetivo é mostrar que a crítica política do saber em Foucault está fundamentada no seu empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico. E a partir daí, como ele desenvolveu seu pensamento. Quer dizer, ele recusou pensar os acontecimentos históricos a partir de universais, teleologias e filosofias trans-históricas e se deteve apenas nos fatos singulares, isto é, acontecimentos e práticas. Foi por isso que Foucault se definiu como um positivista feliz. E assim sendo, essas duas características de seu pensamento, um empirismo histórico e positivismo feliz, tiveram como consequência o que Foucault chamou de momento cartesiano. O pensamento de Foucault é um desdobramento do seu empirismo histórico e, por isso, essa tese tem o foco em como seu empirismo e positivismo geraram a recusa do racionalismo que culminou no momento cartesiano e, assim, sendo o cuidado de si epistêmico. E, principalmente, como a verdade se associa ao poder na constituição e dominação da subjetividade do sujeito. Uma das consequências do que Foucault chamou de o momento cartesiano foi a razão cindida com a eliminação do cuidado de si no acesso ao conhecimento que permitiu surgir as sociedades industriais-técnicas-científicas-burocráticas, como as denominou André Berten. A exclusão do cuidado de si efetuado por Descartes do ato de conhecer, alterando a hierarquia do conhecimento inicial da filosofia antiga, foi o problema epistemológico diagnosticado por Foucault que explica sua filosofia da ciência e filosofia política. O cuidado de si sempre foi epistêmico. E, assim sendo, o objetivo de nossa tese é mostrar que a epistemologia de Foucault, tendo, na eliminação do cuidado de si do ato de conhecer, efetuado no que ele chamou de o momento cartesiano, permitiu surgir a sujeição na subjetividade do sujeito. Esse único problema aqui colocado será resolvido com a comprovação desse ponto de vista através dos excertos dos textos de Foucault em sua trajetória, nos quais critica o racionalismo de Descartes, principalmente sob o ponto de vista da eliminação do cuidado de si no ato de conhecer.

**Palavras-chave:** Empirismo histórico. Positivismo feliz. Momento cartesiano.

## ABSTRACT

The aim is to demonstrate that the political critic of knowledge in Foucault is based on his historical empiricism epistemic care of the self that is the foundation of this thought. This means that he refused to think about historical events based on universal concepts, teleologies, transhistorical philosophies. He adhered only to singular facts, i.e., events and practices. That's why Foucault defined himself as a happy positivist. This way, these two characteristics of his thought – historical empiricism and happy positivism – led to the thing Foucault called the Cartesian moment. Foucault's thought is an extension of his historical empiricism and, because of that, it is focused on how his empiricism and positivism generated his refusal of rationalism which culminated on the Cartesian moment and in the epistemic care of the self. As truth associates itself to power in the constitution and domination of the subject's subjectivity, one of the consequences of Foucault's Cartesian moment was the divided reason with the elimination of the care of the self in the process of access to knowledge that led to the appearance of industrial, technical, scientific and bureaucratic societies as André Berton named them. Descartes' exclusion of the care of the self from the act of knowledge, altering the hierarchy of the initial knowledge of ancient philosophy was an epistemological problem diagnosed by Foucault who explained it in his philosophy of science and political philosophy. The care of the self has always been epistemic. This way, the focus of our research is that Foucault's epistemology permitted the emergency of subjection in the subject's subjectivity when it eliminated the care of the self from the act of knowing, creating his so called Cartesian moment. This problem will be solved through excerpts of Foucault's texts in which he criticizes Descartes' rationalism, especially in relation to the elimination of the care of the self from the act of knowing.

**Keywords:** Historical empiricism. Happy positivist. Cartesian moment.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>2 O CUIDADO DE SI E O MOMENTO CARTESIANO</b> .....	16
2.1 DIFERENÇAS EPISTEMOLÓGICAS ENTRE FOUCAULT E DESCARTES ...	20
2.2 COMO FOUCAULT DESCOBRIU O CUIDADO DE SI .....	24
2.3 SUBJETIVIDADE E A ELIMINAÇÃO DO CUIDADO DE SI .....	26
2.4 A ESPIRITUALIDADE PAGÃ E O CONHECIMENTO DA VERDADE .....	30
2.5 O CUIDADO DE SI E AS RELAÇÕES DE PODER .....	33
2.6 UMA HISTÓRIA DO ACESSO À VERDADE .....	41
2.7 A PERDA DA ÉTICA COM A ELIMINAÇÃO DO CUIDADO DE SI .....	47
<b>3 FOUCAULT E A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA</b> .....	50
3.1 RAZÃO E RACIONALIDADE .....	52
3.2 O PENSAMENTO NA EUROPA APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL ...	53
3.3 MARX .....	54
3.4 FOUCAULT E A FILOSOFIA DA CIÊNCIA .....	58
3.5 DA FILOSOFIA DA CIÊNCIA À CRÍTICA AO ILUMINISMO .....	60
3.6 RAZÃO, RACIONALIDADE E A ESCOLA DE FRANKFURT .....	63
3.7 HABERMAS E A DEFESA DO ILUMINISMO .....	66
<b>4 A MORTE DO HOMEM</b> .....	72
4.1 A METODOLOGIA EMPÍRICA DE FOUCAULT .....	73
4.2 O POSITIVISTA FELIZ .....	86
4.3 O PROBLEMA DA VERDADE DE NIETZSCHE A FOUCAULT .....	88
4.4 A MORTE DO HOMEM E <i>AS PALAVRAS E AS COISAS</i> .....	94
4.5 A ARQUEOLOGIA DO SABER .....	100
4.6 A HISTÓRIA E O CEMITÉRIO DE VERDADES .....	105
4.7 A MORTE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA .....	107
<b>5 O PODER NÃO EXISTE</b> .....	110
5.1 OS CURSOS DE FOUCAULT NO COLLÈGE DE FRANCE .....	111
5.2 AS PRECAUÇÕES DO MÉTODO DE FOUCAULT .....	115
5.3 O PODER COMO AÇÕES SOBRE AÇÕES E O DISPOSITIVO .....	119
5.4 COMO FOUCAULT ANALISOU HISTORICAMENTE O PODER .....	125



5.5 A CRÍTICA DE FOUCAULT À ETNOLOGIA .....	131
5.6 DA ANATOMOPOLÍTICA AO BIPODER .....	134
5.7 O PODER CRIATIVO .....	136
5.8 A ANÁLISE DAS TECNOLOGIAS DO PODER NO LIBERALISMO .....	150
<b>6 A ALMA, PRISÃO DO CORPO .....</b>	<b>159</b>
6.1 A RELAÇÃO DA VERDADE COM A CIÊNCIA .....	160
6.2 DO MONSTRO À IDENTIDADE .....	168
6.3 O SUJEITO .....	176
<b>7 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>179</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>180</b>

## 1 INTRODUÇÃO

É verdade que a filosofia, em todo caso depois de Descartes, sempre foi ligada no Ocidente ao problema do conhecimento. Não se escapa disso. Alguém que se pretenda filósofo e que não se questione sobre 'o que é o conhecimento' ou 'o que é a verdade', em que sentido poder-se-ia dizer que é um filósofo? E digo em vão que não sou um filósofo, se, todavia, é da verdade que me ocupo, apesar de tudo, sou um filósofo.<sup>1</sup>

Esta é uma tese de filosofia sobre o conhecimento nas reflexões filosóficas de Michel Foucault. Ele foi chamado de estruturalista, nominalista, anarquista pós-moderno, entre outros rótulos. Sempre negou ser adepto de algumas dessas correntes filosóficas ou políticas. Só vamos nos remeter ao que ele confirmou ser sua filiação filosófica. O pensamento de Foucault aqui vai ser lido a partir do nosso ponto de vista, que é a ênfase no seu empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico. Isso quer dizer que Foucault rejeitou todos os universais, teleologia e todo tipo de metafísica ao empreender suas análises históricas das relações entre verdade, poder e sujeito.

Seu pensamento foi chamado de *a priori* histórico e definido como um empirismo histórico. Empirismo porque procurava mostrar, na história, como as coisas foram recriadas, deformadas pelas práticas discursivas, resultado do que chamou de epistemes de cada época. Ele mesmo colocou que seu pensamento foi sempre sobre as relações entre verdade, poder e sujeito. E mostrou que existia então o pré-discursivo, que era a diversidade das coisas da natureza, e o discursivo, no quais as coisas passaram aparecer a partir de um discurso. Ou seja, existiam as coisas, sem as palavras sobre elas que, em algum momento da história, esse pré-discursivo era transformado, com as palavras sobre elas, em discurso. As coisas, ao deixarem de ser pré-discursivas, passam a ser discursos. Quer dizer, a partir de pressupostos de cada época que formam epistemes, que organizam o saber e geram os discursos. O saber assim constituído em discursos se insere, principalmente, nas ciências humanas, nas relações de poder. E aí se soma a outra questão mais ampla, que foi sua recusa das teleologias e filosofias da história que

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, Ditos e Escritos IV , 2006, p. 178.

analisavam os fatos históricos como consequência de postulados filosóficos vindos de filosofias a-históricas.

O positivismo de Foucault não foi o que se entende pelo positivismo de Auguste Comte. O que ele chamou de positivista feliz foi analisar os fatos na história sem nenhum pressuposto de uma filosofia idealista pré-existente e nenhuma essência escondida a ser decifrada neles. Ele se afasta do positivismo de Comte para o seu positivismo feliz porque se afasta das leis que regem os fenômenos e a comprovação dessas leis através de testes e experiências. A mesma coisa ele fez com o poder analisando o seu exercício. O exercício do poder, empiricamente, é o que de fato se percebe como sendo o poder. O que se constata são relações de poder nas suas práticas. Estado e governo são organizações para que se exerçam relações de poder, ou seja, expressões e consequências das estratégias dessas relações. E toda análise do poder feita por Foucault foi mostrar as estratégias que são usadas nas relações de poder em cada época que aqui vamos descrever para confirmar o que estamos dizendo sobre seu empirismo. E, nessas estratégias, se insere como uma tecnologia de exercício de poder a verdade. Em Foucault, o poder não é explicado como um resultado das lutas de classes ou das repressões ou, ainda, do contrato social. Ele é analisado nas relações de poder e a consequência principal analisada dessas relações, sob esse ponto de vista empírico, foi o surgimento do sujeito. Em vez de analisar o poder como uma substância, ele analisou o resultado dos exercícios de poder no sujeito. Por isso, seu objetivo foi fazer uma análise da verdade e sua relação com o que ele chamou de sujeito, isto é, o assujeitado como resultado dos exercícios de relações de poder. Seu problema foi a política do verdadeiro. Não mais uma ideologia sendo falsa, se diferenciando da verdade como sinônimo de ciência, mas a própria verdade que se relacionava com o exercício do poder. Ele assim efetuou, em sua crítica política do saber, uma epistemologia política. E é sobre ela que vamos discorrer.

Ao recusar a filosofia do sujeito cognoscente, ele se afastou de Descartes e da fenomenologia. Foucault (2014a), afirmou que, para ele, sujeito é o sujeito sujeitado (*le sujet assujetti*) e não o sujeito cognoscente cartesiano. O sujeito é resultado de relações de poder. Não se nasce sujeito, torna-se sujeito. E é nessa analítica epistemológica e política da constituição do sujeito que se insere o momento cartesiano. O momento cartesiano foi a eliminação do cuidado de si no ato

de conhecer que explica a causa epistemológica da transformação dos seres humanos em sujeitos.

Na Grécia antiga, para se ter acesso à verdade era necessário o cuidado de si, subordinar o conhece-te a ti mesmo. Descartes alterou essa hierarquia eliminando o cuidado de si do conhece-te a ti mesmo para se acessar a verdade. Ocorreu aí uma alteração na metodologia da produção do conhecimento. Por isso, o nosso foco, que acreditamos ser original, é o cuidado de si ser epistêmico diagnosticado por um filósofo empirista histórico. Foucault usou o nome de Descartes para mostrar esse momento de acesso ao saber com reticências. Embora em toda sua obra ele se afaste do pensamento de Descartes e se aproxime do empirismo em oposição ao racionalismo, ele ponderou sobre as defesas de Pierre Hadot de Descartes sem deixar de se afastar do seu racionalismo. Descartes não é para Foucault a única causa que gerou o que ele chamou de momento cartesiano. O momento no qual se eliminou o cuidado de si de como se acessa a verdade foi o que lhe interessou. A esse momento ele deu o nome de cartesiano, para caracterizar quando surgiu esse processo epistemológico de eliminação do cuidado de si no ato de conhecer.

Assim sendo, o problema único que pretendemos colocar e resolver é o nosso objetivo de mostrar que sua metodologia foi resultado do seu empirismo histórico, positivismo feliz e o momento cartesiano. E com a qual ele pôde pesquisar seu objeto de pesquisa que foram as relações entre verdade e poder na constituição do sujeito sujeitado e colocar o enfrentamento do poder, por esse sujeito, através de fazer reemergir o cuidado de si eliminado no momento cartesiano. Portanto, uma epistemologia política.

E dito mais resumidamente, essa tese é sobre o cuidado de si ser epistêmico, que está claramente no que ele chamou de momento cartesiano. Isto é, como o seu empirismo histórico o levou à descoberta que o cuidado de si é epistêmico.

Sobre a eliminação do cuidado de si, que estamos aqui colocando ser uma questão epistemológica, não é uma análise solitária do seu pensamento. Salma Tannus Muchail (2011h) já cogitou também esse ponto de vista. O que fizemos foi isolar a metodologia na qual o autor estudado pesquisou seu objeto de pesquisa.

Esse problema colocado aqui será resolvido provando com as citações de Foucault, em toda a sua trajetória, como ele se opôs ao método de Descartes para atingir a verdade, principalmente nos excertos que ele mostrou que o pensamento

contemporâneo ainda é, em grande parte, influenciado pelo pensamento de Descartes. Coube fazermos então, seguindo seus passos, o que ele inicialmente fez: uma análise do saber, resultado do momento cartesiano e suas consequências com a antropologia filosófica do conhecimento na modernidade, que fez surgir o sujeito objetivado e subjetivado pelas ciências humanas.

Uma das consequências da eliminação do cuidado de si é o que se chamou de razão cindida.<sup>2</sup> Quando se eliminou o cuidado de si no ato de conhecer surgiu uma cisão na razão. E assim sendo, permitiu o surgimento das sociedades industriais-técnicas-científicas-burocráticas, como as chamou André Berten em *Modernidade e Desencantamento*. Foucault não está sozinho nessa reflexão. A razão cindida e suas consequências foi uma questão filosófica pensada também por Nietzsche, Horkheimer e Adorno. Nietzsche o fez, à sua maneira, em *A Origem da Tragédia*, com o apolíneo e o dionisíaco; Horkheimer com sua teoria tradicional em oposição à teoria crítica; e Foucault com a eliminação do cuidado de si do conhece-te a ti mesmo, que ele chamou de momento cartesiano. Ele inicia a crítica a Descartes em *História da loucura na Idade Clássica*, a detalha em *As palavras e as coisas* e em muitos outros ditos e escritos. Em *A hermenêutica do sujeito* se refere ao que chamou de o momento cartesiano, que é a complementação final dessa reflexão. O cuidado de si sendo epistêmico, no pensamento de Foucault, foi, portanto, uma questão epistemológica na qual surgiu uma ação política aética a partir de como se acessa a verdade.

Esta tese precisou abranger grande parte do pensamento de Foucault, sob nosso foco aqui explicitado, para confirmar como ele, a partir do seu empirismo histórico e do momento cartesiano, fez sua análise das relações entre verdade e poder na constituição do sujeito, que foi o seu objeto de pesquisa. O que une e comprova essa descrição do seu pensamento será efetuado nos capítulos “A morte do homem”, “O poder não existe” e “A alma, prisão do corpo”. Todos os nossos capítulos têm por único objetivo confirmar como o seu empirismo histórico e o momento cartesiano decifram seu pensamento. Assim sendo, esse foi o nosso único

---

<sup>2</sup> Razão cindida aqui é quando duas práticas se unem para criar uma organização de uma racionalidade e a partir daí pode se chamar de uma atividade racional ou razão. E em determinado momento, por uma série de acontecimentos, uma das suas partes passa a dominar a outra ou a excluir e assim cindir essa organização epistemológica. De certa maneira assim poderemos ler o dionisíaco e o apolíneo de Nietzsche, a teoria tradicional e crítica de Horkheimer e o cuidado de si e conhece-te a ti mesmo dos gregos que foi analisado por Foucault.

problema: como o seu empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico decifram o seu pensamento. Portanto, colocado aqui e resolvido com as comprovações e evidências desse nosso ponto de vista nos vários momentos do seu pensamento que será mostrado nos seus textos historiados nos nossos capítulos.

Escolhemos os nomes de três capítulos a partir de suas conclusões principais: “A morte do homem” é sobre o fim da antropologização do saber na modernidade; “O poder não existe” é sobre as práticas e estratégias nas relações de poder; e “A alma, prisão do corpo” é sobre a constituição da subjetividade do sujeito. Entretanto, se tornou necessário colocar um capítulo inicial sobre o cuidado de si e o momento cartesiano que explicam todas essas conclusões.

No primeiro capítulo, “O cuidado de si e o momento cartesiano”, detalhamos como Foucault fundamentou sua epistemologia. Iniciamos mostrando como ele descobriu o cuidado de si como o princípio da filosofia antiga grega com Sócrates, que subordinava o conhece-te a ti mesmo. Esse fato lhe permitiu analisar o conhecimento a partir do que chamou de momento cartesiano. Por isso, nossa ênfase de o cuidado de si ser epistêmico, a partir de seu empirismo histórico, nos parece uma maneira original de analisar o pensamento de Foucault. A originalidade talvez seja explicar todo o pensamento de Foucault a partir da ênfase que damos ao seu empirismo histórico e à nossa conclusão de o cuidado de si ser epistêmico. Nosso objetivo, portanto, é confirmar, em todos os momentos descritos nesses capítulos, essa imanência permanente em todo o seu pensamento. Foi, portanto, imperativo as citações cuidadosamente escolhidas e constantes nesse primeiro e nos outros capítulos para que esse ponto de vista de sua epistemologia tivesse a comprovação necessária.

A finalidade do segundo capítulo, “Foucault e a filosofia contemporânea”, foi, de acordo com esse nosso objetivo, ao analisar as correntes filosóficas com as quais Foucault conviveu, confirmar sua filosofia ser essencialmente uma epistemologia quando ele declarou que se filiou, nessa época, aos que pesquisavam a história da ciência. Por isso, Foucault, com seu interesse na história da ciência, se dedicou às ciências humanas, fez com que pudéssemos confirmar seu interesse pela relação da verdade com a sujeição do sujeito.

O objetivo do terceiro capítulo, “A morte do homem”, foi mostrar como ele decretou a morte do homem como o centro do conhecimento, ou seja, a filosofia do sujeito como consciência. E como surgiu, coerentemente com essa posição

epistemológica, a oposição ao sujeito cartesiano, à fenomenologia e ao existencialismo. Assim como se afastou também do estruturalismo e da psicanálise que abalaram essa forma de como se acessar a verdade e gerar o saber, mas tinham uma visão diferente da dele da relação entre verdade, poder e sujeito. Assim sendo, será mostrado como ele elaborou suas ideias principais, como a descontinuidade das epistemes, e, a partir de um empirismo histórico e positivismo feliz, recusou o racionalismo e a filosofia do sujeito e daí decretou a morte do homem. Iniciamos descrevendo toda sua metodologia empírica e seus conceitos principais como o de episteme que permitiram ele chegar a declarar a morte do homem.

No quarto capítulo, “O poder não existe”, vamos mostrar como Foucault fez uma análise do poder como práticas e relações, como ações contra ações, condutas contra condutas, relações de forças. Ele escapou de analisar o poder como uma ideia além dessas ações e suas estratégias porque empiricamente, na história, é só isso o que se percebe.

No quinto capítulo, “A alma, prisão do corpo”, precisamos mostrar como ele chegou ao seu objeto de análise, que foi o sujeito, e como esse sujeito descrito e analisado por ele pode enfrentar o poder com o ressurgimento epistemológico do cuidado de si, que é uma ética que, desde os gregos antigos, é sinônimo de liberdade.

## 2 O CUIDADO DE SI E O MOMENTO CARTESIANO

Frédéric Gross, em “Situação de curso”, assim colocou em *A hermenêutica do sujeito*, de Foucault (2011c, p. 464-465)

Isso exprime a importância do curso de 1982; ele é como que o substituto de um livro projetado, refletido, nunca publicado, livro inteiramente consagrado às técnicas de si em que Foucault encontrava, no final de sua vida, o coroamento conceitual de sua obra, algo como seu princípio de acabamento. Desse modo, devemos ainda lembrar, as práticas de si (como antigamente ocorrera com os dispositivos de poder) não são apresentadas por Foucault como uma novidade conceitual, mas como um princípio de organização de toda sua obra e o fio condutor de seus primeiros escritos.

Na filosofia, como surgiu com Sócrates na Grécia antiga, o cuidado de si subordinava o conhece-te a ti mesmo. O cuidado de si originado na tradição dos gregos criou a filosofia no sentido que os gregos entendiam por filosofia. Filosofia, para os gregos, era pensada como a arte de viver bem. Foucault compreendeu o início da filosofia como a arte de viver. No curso *Sobre a hermenêutica de si* no Dartmouth College em 1980, Foucault (2010a, p. 157), na aula de 17 de novembro de 1980, se referiu assim à filosofia grega antiga:

Sabe-se que o principal objetivo das escolas filosóficas gregas não consistia na elaboração, no ensino da teoria. O objetivo das escolas filosóficas gregas era a transformação do indivíduo. O objetivo da filosofia grega era dar ao indivíduo a qualidade que lhe permitia viver diferentemente, melhor, mais feliz, do que as outras pessoas.<sup>3</sup>

A filosofia antiga, também para Pierre Hadot (2014f), era dedicada à arte de viver. Pierre Hadot fez uma análise da filosofia antiga como uma complexa interação entre o conhecimento do mundo a outras atitudes existenciais.

Evidentemente não se trata de negar a extraordinária capacidade dos filósofos antigos de desenvolver uma reflexão teórica sobre os problemas mais sutis da teoria do conhecimento, da lógica ou da física. Contudo, essa atividade teórica deve ser situada numa perspectiva diferente da que corresponde à representação corrente que se faz da filosofia. Em primeiro lugar, pelo menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global

---

<sup>3</sup> Nildo Avelino traduziu e colocou esse curso como anexo na segunda edição ampliada do seu livro *Do governo dos vivos*.



de certa maneira do viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária; e esta opção determina até certo ponto a própria doutrina e o modo de ensino dessa doutrina. O discurso filosófico tem sua origem, portanto, em uma escolha de vida e em uma opção existencial, e não o contrário. (HADOT, 2014f, p. 17-18).

Foi na eliminação do cuidado de si, como era praticado pelos gregos antigos para se ter acesso à verdade, que a filosofia passou a ser, principalmente, uma teoria do conhecimento. Assim sendo, a crítica do saber em Foucault, na sua amplitude e objetivo, foi fazer uma crítica da teoria do conhecimento no mundo ocidental e propor então reemergir o cuidado de si como condição *sine qua non* do conhecimento e, assim, o sujeito reagir ao poder. Por isso, Foucault foi buscar na filosofia antiga, e, particularmente nos cínicos e filósofos romanos, parte de sua reflexão sobre o governo de si mesmo a partir do que chamou de práticas de si.

O que se visa aqui é mostrar como a maneira de acessar a verdade altera o seu resultado. Foucault deslocou a análise da verdade para como acontece o seu acesso. O cuidado de si é como se acessa a verdade. O seu foco foi o método que se usa para se chegar ou criar a verdade. Sua filosofia da ciência tem por finalidade relacionar, vistos empiricamente nas suas análises históricas, como se constituíram ciências relacionadas com a verdade, poder e sujeito. Foucault foi à raiz do exercício do conhecimento quando focou no como se acessa a verdade e suas consequências. A história dos sistemas de pensamento. O problema para Foucault sempre foi o como e muito menos o quê e o porquê. Como se age, como se pensa, como se relaciona com o saber, poder e com si mesmo.

Acessar como o que se estabelece como verdade pelos evangelhos é uma metodologia de conhecimento. Se acessar pelo método de Descartes (1973) é outra maneira de estabelecer uma verdade e, com o cuidado de si dominando o conhece-te a ti mesmo, é também uma outra metodologia de conhecer e todas elas terão resultados epistemológicos e políticos diferentes. Portanto, eliminar-se o cuidado de si do conhece-te a ti mesmo provocou uma alteração fundamental em como se acessa e se estabelece uma verdade e, assim sendo, permitiu ocorrer uma cisão da razão, a qual Foucault vai analisar os seus efeitos nas relações entre verdade, poder e sujeito.

Isso ocorreu porque a razão, livre da ética gerada pelo cuidado de si, criou o sujeito do momento cartesiano como o centro antropológico do conhecimento. Ou seja, sobre a antropologização da filosofia. E, assim sendo, ele pôde analisar, a

partir dessa mutação, no como se acessa a verdade, a relação entre verdade e poder e seus efeitos no surgimento do sujeito, objetivado, subjetivado e, portanto, sujeitado. Nosso propósito é que seu pensamento deve ser compreendido a partir do objetivo de sua epistemologia, que é analisar como se acessa e produz a verdade.

Como a morte de Deus dita por Nietzsche, Foucault (2000), ao fazer a crítica da modernidade, declarou a morte do homem, cuja racionalidade vinda dele próprio, “penso, logo existo”, passou a ser o fundamento de sua liberdade epistemológica. E assim, por está livre do cuidado de si, abdicou de sua liberdade humana e política em função de sua liberdade epistemológica. Ficou livre de si mesmo em como acessar a verdade, portanto, sendo livre epistemologicamente do que lhe é humano, ficou escravo das coisas e do poder gerado por essa mutação epistemológica. Guardando as devidas proporções é, no nosso entender, o que foi o dionisíaco *versus* o apolíneo por Nietzsche em *A origem da tragédia*, e em Horkheimer (1937), em *“Teoria tradicional e teoria crítica”*, na teoria crítica *versus* teoria tradicional. É compreensível que quando se elimina o cuidado de si no como acessar a verdade destituiu tudo que é humano em busca de uma objetividade puramente racional e, principalmente, aética. Assim sendo, livre do cuidado de si, se criou, nessa nova maneira de acessar a verdade, uma promessa de criação de sociedades racionais, democráticas, científicas.

O problema foi que essas sociedades, posteriores ao absolutismo, não conseguiram realizar suas promessas políticas e ocorreu um desencantamento na modernidade. É nesse desencantamento que alguns filósofos como Nietzsche, Horkheimer, Adorno e Foucault, cada um à sua maneira, efetuaram a crítica de como se constituiu a verdade.

Enquanto Horkheimer, que tinha uma filiação marxista e a partir dela situou seu desencantamento, descreveu o homem-razão para além das necessidades sociais do homem como o núcleo do conhecimento, Foucault o fez com a eliminação do cuidado de si do conhece-te a ti mesmo, no que ele chamou de o momento cartesiano.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> O paralelo do pensamento de Foucault e dos primeiros filósofos da Escola de Frankfurt é estudado por especialistas em ambos, entre os quais se encontram Martin Jay, historiador da Escola de Frankfurt, que mostra os pontos de convergência dele com Adorno e Horkheimer. Além disso, como vamos ver, Foucault admitiu a semelhança de raciocínio entre ele e Adorno e Horkheimer, embora com restrições ao marxismo de ambos.

O que é muito recorrente em seu pensamento é a rejeição da filosofia do sujeito do racionalismo de Descartes e, assim, tudo que não fosse empiricamente percebido. Por isso, o momento cartesiano foi uma consequência de seu empirismo histórico. “O foucaultismo é, na verdade, uma antropologia empírica que tem sua coerência, e cuja originalidade está em ser fundada na crítica histórica.” (VEYNE 2011f, p. 10). Foucault (2006, p. 229) assim se definiu: “Então essa camada de objetos, ou melhor, essa camada de relação, é difícil de apreender; e como não há teorias gerais para apreendê-las, eu sou, se quiserem, um empirista cego [...]” Paul Veyne <sup>5</sup> assim se referiu ao seu empirismo histórico: “Tinha deixado de ser marxista e procurava sua voz em coisas complicadas, pelo lado de Heidegger [1889-1976]. Foi no grande ano de 1953 que leu Nietzsche [1844-1900] e se atirou no empirismo histórico, como sabemos.” E, assim, concluiu no curso dado em 1980 que chamou de *A hermenêutica de si*: “Em suma, o objetivo de meu projeto é construir uma genealogia do sujeito. O método é a arqueologia do saber [...]. Quero dizer, a articulação entre certas técnicas e certos tipos de discursos sobre o sujeito.” (FOUCAULT, 2010, p. 153). Essa confirmação tanto de Foucault como seus comentadores comprova o que aqui estamos mostrando.

Mas sim, há uma frieza sólida num Montaigne ou num Hume [...]: a metafísica é inacessível à inteligência humana, as ideias gerais são falsas porque são ocas; em compensação, chegamos ao saber empírico de coisas singulares. Pois só existem e só podem existir aos nossos olhos singularidades, que se repetem parcialmente, daí, entre outras, as ciências exatas, mas também as práticas e os saberes de nossa vida cotidiana e de nossa compreensão mútua: aprendemos que o sol renascia a cada dia. Foucault e Hume, mesmo combate [...]. (VEYNE, 2011f, p. 119).<sup>6</sup>

Foucault propôs outra forma de racionalidade, e essa é sua proposta de enfrentamento do poder quando propôs reemergir o cuidado de si como um caminho epistemológico para se construir uma racionalidade de libertação e não de sujeição.

O estudo da filosofia clássica se faz em *Les Mots e les choses* basicamente a partir de Descartes, ou, mais precisamente, da análise de um aspecto da teoria do conhecimento formulada em um texto de Descartes as *Regulae ad directionem ingenii (Règles pour la direction de l'esprit)*. O que interessa a Foucault é mostrar como Descartes assinala o início de uma nova

<sup>5</sup> Este texto sobre uma entrevista de Paul Veyne foi publicado na "Les Inrockuptibles". Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves e publicado na *Folha de São Paulo* em 30 de março de 2008.

<sup>6</sup> De fato, Hume não teria acreditado (retroativamente...), em nome de seu empirismo, na faculdade kantiana de formar julgamentos sintéticos *a priori*; Foucault também não acreditava muito e via nela o que ele chamava de 'duplo empírico-transcendental' [...].

concepção do saber – o da época clássica – em que o conhecimento deixa de ser uma busca de semelhanças com o Renascimento, para se tornar uma relação de ordenação entre idéias. (MACHADO, 1982, p. 136).

O cuidado de si sendo eliminado e a possibilidade de liberdade, ética e estética da existência desaparecem dando lugar ao sujeito cognoscente e a uma antropologia filosófica na modernidade, que transformou grande parte da filosofia em teoria do conhecimento a partir dessa inversão epistemológica do saber. “Sim. Pois o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade? [...]” (FOUCAULT, 2006a, p. 267). Para Foucault, a liberdade é a prática do cuidado de si. Daí seus estudos sobre os epicuristas, estóicos e, finalmente, os cínicos. “O cuidado de si constituiu, no mundo grego-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a liberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética.” (FOUCAULT, 2006a, p. 267).

## 2.1 DIFERENÇAS EPISTEMOLÓGICAS ENTRE FOUCAULT E DESCARTES

Entretanto, cabe mostrar que, antes da descoberta epistemológica da relação do cuidado de si com conhece-te a ti mesmo, Foucault, desde a *História da loucura na Idade Clássica*, fez a crítica ao racionalismo de Descartes. Sua crítica a Descartes atravessa toda sua obra porque, como já dissemos, sendo um empirista histórico, não podia aceitar o racionalismo cartesiano. O que estamos chamando a atenção é que essa crítica ao racionalismo, em grande parte, foi a qual ele fundamentou seu pensamento. Não foi só quando ele resumiu sua crítica ao racionalismo de Descartes, no que chamou de momento cartesiano. O momento cartesiano, a partir da descoberta da eliminação do cuidado de si do conhece-te a ti mesmo, foi uma conclusão. Foucault fez uma história do conhecimento a partir da sua reação a todas as teorias e interpretações da história cujo seu empirismo rejeitava e, portanto, também ao racionalismo de Descartes (1973). Seu empirismo histórico o fez perceber o momento em que surgiu a filosofia do sujeito. E é esse o nosso objetivo de confirmar, como estamos aqui fazendo, a partir da sua premissa nos principais momentos nos quais ele fez atuar, o seu empirismo na constituição do seu pensamento filosófico.

O que ele chamou de momento cartesiano já tinha raízes no seu pensamento em sua crítica ao pensamento de Descartes. Foucault (2006a, p. 93), em 1966, na

Revista Diógenes n. 53, fez uma reedição com algumas diferenças do que já tinha escrito no capítulo II de *As palavras e as coisas*:

Durante os anos que antecedem a Segunda Guerra Mundial, e mais ainda depois da guerra, toda a filosofia nos países da Europa continental e na França foi dominada pela filosofia do sujeito. Isto significa que a filosofia se atribuía como tarefa *par excellence* fundamentar todo o saber e principio de qualquer significação no sujeito significante. É ao impacto de Husserl que a questão deve sua importância, mas a característica central do sujeito também está ligada a um contexto institucional, já que a universidade francesa, desde que a filosofia floresce com Descartes, só pôde progredir de maneira cartesiana.

Em *As técnicas de si*, Foucault (2014a, p. 270) recoloca o problema:

[...] na filosofia teórica que vai de Descartes a Husserl, o conhecimento de si (o sujeito pensante) ganhou uma importância cada vez maior como primeira marca da teoria do saber.

Para resumir: houve uma inversão na hierarquia dos dois princípios da Antiguidade, 'cuida de ti mesmo' e 'conhece-te a ti mesmo'. Na cultura greco-romana, o conhecimento de si apareceu como a consequência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental.

Com esses excertos, confirmamos que o que Foucault está analisando não é só como a predominância do pensamento de Descartes ocorreu em uma mutação com a passagem da episteme do Renascimento para a Idade Clássica, mas como ele está presente na atualidade e como conduziu todo o desenvolvimento do pensamento epistemológico, e grande parte do pensamento filosófico, com a fenomenologia e o existencialismo, no século XX.

Concluimos, portanto, que apesar do detalhamento do cuidado de si por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, a sua crítica a Descartes está presente desde o início do seu pensamento, como ocorreu em *História da loucura na Idade Clássica*. O título do livro não é só *História da Loucura*, como muitas vezes se referem a ele resumindo-o, é *História da loucura na Idade Clássica*. É relevante a questão do título do livro acima citado para o que estamos mostrando, pois a análise epistemológica da Idade Clássica para Foucault foi importante no sentido de que foi nela que ocorreram duas cisões determinantes para sua crítica política do saber: a cisão entre as palavras e as coisas e o racionalismo de Descartes, que permitiu a cisão da razão no momento cartesiano com a eliminação do cuidado de si que subordinava o conhece-te a ti mesmo.

Descartes quis estabelecer um método infalível para chegar à verdade. Ele o encontra no racionalismo. E no racionalismo não teria espaço para a desrazão. Ora, o que Foucault colocou, logo no segundo capítulo de *História da loucura na Idade Clássica*, que chamou de “A grande internação”, foi que ocorreram duas consequências desse pensamento: silenciar o louco e seu internamento. No segundo capítulo de *História da loucura na Idade Clássica*, ele colocou como Descartes a excluiu do seu método para se chegar à verdade. Ele acompanha o pensamento de Descartes a partir daí e compara a loucura com o sonho. O sonho é um momento no qual a razão não é a mesma quando se está acordado, mas seu método está tranquilo, quando o sujeito, não sendo louco, retorna à razão quando acorda. Entretanto, se com o louco não ocorre isso, ele está excluído da razão.

Na *História da loucura na Idade Clássica*, Foucault faz a crítica da ação dos médicos, portanto, a medicalização da loucura no encerramento. Assim sendo, uma consequência, indireta ou não, do pensamento de Descartes a respeito, colocando os loucos como destituídos de razão e, portanto, incapazes de chegar à verdade. Seria um sonho no qual eles nunca acordam, daí não poderem ter acesso à verdade. No “penso, logo existo” não há lugar para o louco nem na epistemologia e nem no espaço social. Está também aí já o seu diagnóstico com o deslocamento da fala dos excluídos e dominados para os que, a partir de um conhecimento científico, falam por eles. O direito de falar é roubado dos dominados, que ficam reduzidos ao silêncio. Foucault chegou a dizer que estava fazendo na *História da loucura na Idade Clássica* a história do silêncio porque os excluídos são também eliminados de qualquer conhecimento possível sobre si mesmo a partir de suas reflexões ou falas porque não falam sobre si, uma vez que, sendo loucos, não poderiam atingir a verdade deles mesmos e, assim sendo, são falados, quer dizer, descritos e explicados, pelos outros. Mas não só com os loucos acontece isso. Essa tecnologia de exercício do poder amordaça os sujeitos para não dizerem sua verdade, que é deformada pelo outro porque ele tem um título que o qualifica, pelo poder vigente, para poder acessar a verdade. E a reação pode ser vista com os cínicos no dizer e, muitas vezes, demonstrar sua verdade. O último curso de Foucault (1984), *A coragem da verdade*, foi sobre os cínicos. Na nossa sociedade, só quem pode acessar a verdade é quem tem, para isso, esse direito dado pela lei com um diploma universitário legalmente reconhecido que o permite ser legalmente o cientista, médico, advogado, juiz, delegado etc. E, portanto, só eles falam, a partir dessa

credibilidade dada pelo poder político vigente, pelos sujeitos, que são transformados em objetos de seu conhecimento, muitas vezes a partir de uma confissão deles mesmos, na qual os que têm o poder oficial da fala selecionam dessa confissão obrigatória o que se quer dizer sobre ele para sujeitá-lo.

Sobre a história da loucura ser a história do silêncio foi que Derrida reagiu criticando Foucault para defender Descartes na questão do encerramento dos loucos. Ele se limitou às três páginas do segundo capítulo desse livro de Foucault (1978a). Ele percebeu que, nessa crítica de Foucault, era a denúncia importante feita no livro, por isso não se deteve nas outras páginas porque era uma história da loucura ou do silêncio...

Em *As palavras e as coisas*, em 1966, Foucault se referiu a Descartes confirmando o que estamos dizendo: Foucault dedica ao racionalismo uma análise grande e importante na passagem da episteme do Renascimento para a episteme da Idade Clássica.

Tudo isso teve grandes conseqüências para o pensamento ocidental. O semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do saber – ao mesmo tempo forma e conteúdo do conhecimento – se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e de diferença; ademais, quer indiretamente por intermédio da medida, quer diretamente e como que nivelada a ela, a comparação é reportada à ordem; enfim, a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí toda a *epistémê* da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico em que o homem do século XVI via ainda estabelecerem-se os parentescos, as semelhanças e as afinidades e em que se entrecruzavam sem fim as palavras e as coisas. – todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. Podemos, se quisermos, designá-lo pelo nome de 'racionalismo'; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. (FOUCAULT, 2000, p. 74-75).

A Idade Clássica foi o período que pareceu para Foucault fundamental. Nessa episteme foi que ocorreu o que ele descreveu, com o surgimento de Bacon depois Descartes, como uma cisão na maneira de se acessar a verdade. Entretanto, apesar de sempre contestar o pensamento de Descartes, o que é recorrente em seu pensamento, ele não se deteve apenas em sua reflexão sobre a eliminação do cuidado de si no ato de conhecer no pensamento de Descartes. Ele declarou o que chamou de momento cartesiano, foi quase uma brincadeira, ou seja, usou o nome de Descartes para marcar um momento que, mais explicitamente, na história se

desenvolveu a eliminação do cuidado de si do conhece-te a ti mesmo. Como o nosso objetivo é mostrar a imanência do empirismo histórico no pensamento de Foucault, no seu pensamento foi importante confirmar que já na *História da loucura na Idade Clássica* ele recusa ao racionalismo de Descartes por ser um filósofo empirista histórico.

## 2.2 COMO FOUCAULT DESCOBRIU O CUIDADO DE SI

O cuidado de si surgiu com uma tradição na Grécia antiga e depois passou a ser um princípio filosófico com Sócrates.<sup>7</sup> Foucault identificou esse momento com Sócrates no *Primeiro Alcibíades*, também conhecido como *Alcibíades maior*, de Platão, como uma tradição grega de pensar que foi inserida na filosofia. Entretanto, em Platão há um paradoxo. O paradoxo foi que Platão inseriu o cuidado de si em suas reflexões, mas a relação do cuidado de si com o conhece-te a ti mesmo, para ele, termina por subordinar o cuidado de si. A importância do *Primeiro Alcibíades*, de Platão, para Foucault é o pensamento de Sócrates, porque o que Foucault analisa é a relação epistemológica do cuidado de si com o conhece-te a ti mesmo. Nessa relação ocorreu a eliminação do cuidado de si. O que lhe importa foi a consequência epistemológica e política que ocorreu a partir dessa exclusão. A verdade e o sujeito são a relação operacional no poder. “Assim, enquanto tudo nos indica que na história da filosofia – mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental – o *gnôthi seautón* é sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações ente sujeito e verdade [...]” (FOUCAULT, 2011c, p. 4).<sup>8</sup> Foucault, em 1982, pesquisou sobre os filósofos gregos e romanos dedicando em torno de mais de 400 páginas aos estóicos, epicuristas em *A hermenêutica do sujeito*. Depois, em 1984, no curso *A coragem de verdade* se deteve em uma análise do pensamento dos cínicos.

Mas a descoberta do cuidado de si ter sido eliminado do acesso à verdade foi quando Foucault resolveu fazer uma história da sexualidade, na qual queria “[...] procurar no cristianismo e na doutrina da confissão o local de nascimento do

---

<sup>7</sup> “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permita, de acordo com uma prática constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que aprofundamos sem cessar.” (FOUCAULT, 1985, p. 12).

<sup>8</sup> Nesse excerto está também a confirmação dessa tese de que o cuidado de si é epistêmico.



‘discurso sobre a sexualidade’” (ERIBON, 1990, p. 297). Foucault fez uma pesquisa intensa do cristianismo em busca do momento no qual começaram a aparecer os discursos sobre a sexualidade. “Oito anos se passaram entre *La volonté de savoir*, que devia servir de prelúdio a um conjunto de cinco estudos [...]” (ERIBON, 1990, p. 297). As pesquisas continuavam sem confirmar sua hipótese inicial. “[...] Foucault descobre em sua análise do cristianismo é o surgimento de uma nova forma de ‘técnica de si’ e não, [...], a instituição de um modo de vida mais austero e rigoroso.” (ERIBON, 1990, p. 297-298). Diante do que ele chegou ao pesquisar o cristianismo para fazer uma história da sexualidade, Foucault descobriu que as técnicas de si estavam no cristianismo porque já vinham do pensamento antigo anterior. Foucault (2014a, p. 214) declarou em uma entrevista em 1983: “Devo confessar que me interessei muito mais pelos problemas apresentados pelas técnicas de si, ou pelas coisas dessa ordem, do que pela sexualidade [...]” O objeto de pesquisa de Foucault sempre foi a política da sujeição do sujeito a partir de um saber, isto é, de uma verdade. Foucault deixou a história da sexualidade incompleta em relação ao seu projeto inicial de publicar outros livros a respeito.<sup>9</sup>

Estamos apenas ainda colocando um problema que vai ter seus desdobramentos que, no nosso entender, podem contribuir para o entendimento de seu pensamento. No segundo livro da *História da sexualidade* ele escreveu:

Entretanto, ficou claro que empreender essa genealogia me afastava muito de meu projeto primitivo. Devia escolher: ou manter o plano estabelecido, fazendo-o acompanhar de um rápido exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a antiguidade de uma hermenêutica de si. E foi por este último partido que optei ao pensar que, afinal de contas, aquilo o que me ateno – a que me ative desde tanto anos – é a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela de que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma

---

<sup>9</sup> O que se convencionou a se chamar de sexualidade não interessou muito a Foucault, mesmo tendo publicado três livros sobre a história da sexualidade. Ao ser entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow os entrevistadores chamaram a atenção de que os gregos antigos não se interessavam pelas coisas referentes aos prazeres sexuais e o que eles mais se preocupavam era com a alimentação. Foucault respondeu: “Não, a sexualidade não lhes interessava, sem dúvida, da mesma forma que a alimentação ou o regime alimentar. Penso que seria muito interessante estudar como se passou lentamente, progressivamente, de uma maneira de privilegiar alimentação, que, na Grécia, era geral, a uma curiosidade pela sexualidade. A alimentação tinha ainda muito mais importância no início da era cristã. Nos regulamentos da vida monástica, por exemplo, a preocupação era com a alimentação, ainda e sempre a alimentação. Depois, observa-se uma mutação muito lenta na Idade Média, quando esses problemas estavam um pouco em uma situação de equilíbrio... Mas, depois do século XVII, é a sexualidade que domina. Para São Francisco de Sales, a alimentação serve como metáfora para a concupiscência.” (FOUCAULT, 2014a, p. 214-215).

análise dos 'jogos de verdade', dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? (FOUCAULT, 1985, p. 11-12).

O importante desse excerto é que ele mesmo disse que o cuidado de si era pertinente para o foco de sua pesquisa, que era a história da verdade. Quando se diz "história da verdade", está se situando em uma pesquisa epistemológica de como se acessou a verdade em cada época. Ele vai descobrir no cuidado de si pagão, no surgimento da filosofia na Grécia antiga, como o cuidado de si era a condição fundamental para se conhecer e atingir a verdade. É nessa descoberta que Foucault percebeu como foi alterada a maneira de acesso à verdade e a chamou de momento cartesiano. Em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* descreveu como ocorreu na Idade Clássica uma mudança epistemológica com o abandono da similitude do Renascimento. E passou a se analisar o conhecimento em termos de identidade e de diferenças, e devido a essa peculiaridade da episteme da Idade Clássica, ela foi também descrita por ele como a Idade do Juízo. "A razão ocidental entra na idade do juízo." (FOUCAULT, 2000, p. 84).

Em *A hermenêutica do sujeito* fez a crítica do rumo tomado pelo saber a partir dessa cisão da razão efetuada no momento cartesiano na Idade do Juízo. Mas o foco dessa tese não é uma leitura de *A hermenêutica do sujeito*. O que temos por finalidade, seguindo os passos e o foco do próprio Foucault, é como a eliminação do cuidado de si, efetuada mais nitidamente pelo racionalismo de Descartes, permitiu surgir as ciências humanas e a transformação de seres humanos em sujeitos. O nosso objetivo é mostrar que o foco do pensamento de Foucault foi a objetivação e subjetivação, com as quais se transformaram seres humanos em sujeitos, principalmente com o surgimento das ciências humanas, em um processo de relações entre verdade, poder e sujeito.

### 2.3 SUBJETIVIDADE E A ELIMINAÇÃO DO CUIDADO DE SI

"Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não

passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si.” (FOUCAULT, 2006a, p. 262). A subjetividade do sujeito é criada historicamente nas relações de poder mais especificamente pela relação verdade e poder. O que Foucault fez foi uma história sobre a objetivação, subjetivação e sujeição, que é como se construiu o sujeito, ou seja, transformaram seres humanos em sujeitos. O saber, o poder, as relações de poder, a arqueologia, a genealogia, os dispositivos, o *a priori* histórico e outras reflexões giram em torno do que ele disse acima na sua definição do que é a subjetivação. Por isso, ele questionou uma filosofia do sujeito preexistente fundador do conhecimento. O problema não é só a crítica a Descartes e à fenomenologia, é fazer a análise do sujeito sem ser uma filosofia do sujeito preexistente que fundamenta o conhecimento a partir de sua consciência.

Em outro momento, Foucault disse, quando se referiu qual o seu objeto de pesquisa, que foi o exercício do poder em uma tecnologia de construção da subjetividade na qual o sujeito é constituído e dominado. O seu interesse é em fazer uma história da subjetividade entre as várias histórias que ele esboçou ou fez. Assim “[...] quando surgiu a idéia de fazer uma história do sujeito.” (FOUCAULT, 2006a, p. 252). E definiu seu pensamento: “Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e da conduta individual.” (FOUCAULT, 2006a, p. 253). O que lhe interessou mostrar é como o sujeito foi constituído na sua subjetividade. Daí a arqueologia, a genealogia, as relações de poder, o poder disciplinar e a biopolítica serem descrições do desenvolvimento das mutações na história das estratégias das relações entre verdade, poder e sujeito, visando, principalmente, à análise do sujeito sujeitado.

Foucault fez três histórias principais: uma história das epistemes em *As palavras e as coisas*, em 1966, e em *A arqueologia do saber*, em 1969; a história das relações de poder em *Vigiar e punir*, em 1975, e em quase toda sua trajetória filosófica, como no seu curso *Em defesa da sociedade*, no Collège de France, em 1975-1976; e a história dos modos de subjetivação do sujeito, concluindo seu diagnóstico histórico das estratégias do saber e suas relações com o poder, com *O sujeito e o poder*, de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, em 1982, e em *A coragem de verdade*, em 1984. Essas três histórias correm paralelas, se entrelaçam com outras e se complementam. Entretanto, Foucault, desde a história das epistemes, já tem, nas práticas discursivas, também as práticas que são o exercício do poder. Essa relação de práticas de poder e práticas discursivas se podem perceber, claramente,

nos encerramento dos loucos, vagabundos e ladrões nos antigos leprosários. Foucault iniciou com uma crítica ao saber que depois incluiu o poder e, finalmente, o sujeito na sua objetivação e subjetivação, principalmente, através do poder criativo das sociedades da modernidade. Por isso, o seu objeto de pesquisa foram as relações entre verdade, poder e sujeito. E essas relações se dão na história. Daí se fazer uma história de como se acessou a verdade em cada momento histórico e suas relações com verdade, poder e o sujeito.

Até agora temos mostrado como a filosofia antiga foi uma reflexão de como se viver bem e cujo conhecimento das coisas estavam subordinado a essa premissa e, assim sendo, a constituição do sujeito passou a ser importante principalmente na sua subjetividade, porque era nessa subjetividade que operava o cuidado de si. Portanto, ao ser eliminado o cuidado de si, não só de como se acessa a verdade, mas como passou a se constituir, através das relações de poder, a subjetividade do sujeito. Surgiu então o sujeito sujeitado e não livre. Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault analisou uma mutação que inverteu a maneira de filosofar dos gregos no início do desenvolvimento da própria filosofia. Ao estudar os gregos antigos, Foucault percebeu que a filosofia se iniciou com o cuidado de si e não com o conhece-te a ti mesmo, que foi o que predominou a partir do que ele chamou de momento cartesiano. Surgiram na Grécia antiga: *epimiléia heautoû* (cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo)

Ora quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do 'cuidado de si' (*epimeloû heautoû*). [...] Em alguns textos [...] é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra 'conhece-te a si mesmo'. (FOUCAULT, 2011c, p. 6).

Essa questão nesse excerto acima, levantada por Foucault na constituição do saber, na filosofia e no pensamento ocidental, foi a estranheza de ter surgida a eliminação do cuidado de si de como ter acesso a verdade. O que nos permite dizer que a eliminação do cuidado de si é uma questão epistemológica e só epistemológica, e por isso é vista aqui só sobre esse ponto de vista. Ele inicialmente percebeu um engano na origem do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) que vigorou na filosofia e no pensamento ocidental. O *gnôthi seautón* era uma máxima délfica, isto é, uma recomendação para aquele que vai consultar o oráculo saber o

que deveria ou não perguntar no oráculo de Delfos. Quer dizer, a recomendação de conhece-te a ti mesmo era: procure saber o que quer objetivamente perguntar ao oráculo. Não era o que entendemos, sem essa explicação, como uma análise introspectiva de si. Nem para fundamentar a própria existência e o conhecimento da verdade dos seres e de si mesmo. Foucault colocou outro problema: quando esse preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” só apareceu na filosofia com Sócrates. Por outro lado, na aula de 6 de janeiro de 1982, na segunda hora, ele fez algumas ponderações sobre o cuidado de si. Ele vai, entretanto, colocar que o conhece-te a ti mesmo, eliminando o cuidado de si, não se iniciou com Descartes. Ele teve uma longa maturação.

Para começar, consideremos a situação, se quisermos, na direção ascendente. O corte não se fez bem assim. Não se fez no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o *cogito*, etc. Havia muito tempo já se iniciara o trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e, por outro lado, a necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo, transformando-se e esperando da verdade sua iluminação e sua transfiguração. Havia muito tempo que a dissociação começara a fazer-se e que um certo marco fora cravado entre esses dois elementos. E esse marco, bem entendido, deve ser buscado... do lado da ciência? De modo algum. Deve-se buscá-lo do lado da teologia. A teologia (essa teologia que, justamente, pode fundar-se em Aristóteles [...] e que, com Santo Tomás, a escolástica, etc., ocupará, na reflexão ocidental, o lugar que conhecemos), ao adotar como reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, é claro, uma fé cuja vocação é universal, fundava, ao mesmo tempo, o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição, e simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo. A correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé é claro, constitui sem dúvida um dos principais elementos que fazem [fizeram] com que o pensamento ou as principais formas de reflexão – ocidental e, em particular, o pensamento filosófico se tenha desprendido, liberado, separado das condições de espiritualidade que os haviam acompanhado até então, e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû*. (FOUCAULT, 2011c, p. 26).

Embora até agora tenhamos mostrado como Foucault recusou o racionalismo de Descartes, essa afirmação, nesse excerto, é que estabelece como o cuidado de si foi eliminado, a partir daí, de como se acessa a verdade. As diferenças entre Foucault e Hadot quanto à época e como se situou o momento no qual a eliminação do cuidado de si ocorreu é discutida por seus estudiosos. Não são muito relevantes também para o que aqui estamos tratando, mas caberia nos referir a essa questão,

embora não cabe aqui nos determos além do necessário. A respeito disso, Frédéric Gross comentou em um artigo *O cuidado de si*.<sup>10</sup>

## 2.4 A ESPIRITUALIDADE PAGÃ E O CONHECIMENTO DA VERDADE

O que aconteceu na Grécia antiga foi que a filosofia tinha o cuidado de si como a sua maneira de pensar. A filosofia grega estava voltada para uma espiritualidade que ensina a arte de viver bem. Pierre Hadot concordava com Foucault nessa maneira de compreender a filosofia nascida e desenvolvida na Grécia. Posteriormente muitos passaram a ler a filosofia grega, muitas vezes a mutilando, para se encaixar em um ponto de vista da teoria do conhecimento no qual ela era o início da reflexão sobre como o sujeito conhece o ser.

Foucault definiu no excerto abaixo o que na antiguidade se entendia por espiritualidade. Não tem o mesmo significado que tem atualmente. Não é uma busca de um espírito além do corpo ou de Deus e uma vida eterna, mas um processo epistemológico e ético para se buscar a verdade. Não é uma questão religiosa, mas uma questão epistemológica e ética.

A espiritualidade postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito. A espiritualidade postula que o sujeito enquanto tal não tem direito, não possui a capacidade de ter acesso à verdade. Postula que a verdade jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, ato que seria fundamentado e legitimado por ser ele o sujeito e por ter tal e qual estrutura de sujeito. Postula a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo, para ter direito a [o] acesso à verdade. A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. Acho que essa é a fórmula mais simples porém mais fundamental para se definir a espiritualidade. (FOUCAULT, 2011c, p. 16).

Pode parecer estranho que para se efetuar o conhecimento precisa se preparar, modificando-se para o ato de conhecer. Não é exatamente só isso que significa o cuidado de si. O cuidado de si é uma questão de, a partir de uma ética através de exercícios espirituais, se libertar dos impulsos, desejos descontrolados, egoísmo, com o autocontrole para não ser escravo de si mesmo. É, muito

---

<sup>10</sup> “[...] Foucault, de um lado, insistirá muito mais sobre os exercícios de auto-subjetivação, de reforço ético de si para consigo, etc, declarando marginais os exercícios espirituais de diluição do sujeito numa totalidade cósmica; e, por outro lado, ele se dedicará a construir uma ruptura franca e decisiva entre os modos de subjetivação antigo e cristão, enquanto que Hadot multiplica os vínculos entre esses dois modos de subjetivação.” (RAGO, 2006c, p. 129).

rapidamente dito aqui, o que está como tema recorrente nos epicuristas, cínicos e nos filósofos helenistas. É essa ética que impede que o homem descontrolado seja subjugado pelas próprias coisas que estuda e as altera e pelos outros. Uma vez que perdeu sua humanidade porque não tem sua principal característica, que é a reflexão ética sobre si, as coisas e os outros constituem sua liberdade.

Mais adiante, Foucault volta a complementar essa descrição da espiritualidade que foi epistemológica e não religiosa, portanto, como os filósofos da antiguidade a entendiam. “Pode-se dizer que, que quando Platão se serviu da noção de *Khrêsis* para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma–substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito.” (FOUCAULT, 2011c, p. 53). A espiritualidade sendo a alma-sujeito tem sua materialidade, e não uma natureza fora e diferente da matéria. E essa materialidade é uma análise inteligente de como se devem conduzir suas ações consigo, com as coisas e com os outros. A alma é a capacidade de reflexão. O ato de pensar que nos é dado pela nossa inteligência.

Cabe aqui agora enfatizar e lembrar uma ressalva já esboçada aqui. Embora Foucault tenha sempre recusado o racionalismo de Descartes, ele não se fixou no pensamento de Descartes. Esse foi um momento, como já dissemos, apenas. “É aí que, parece-me, o que chamei de ‘momento cartesiano’ encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é de Descartes que se trata. Que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isso.” (FOUCAULT, 2011c, p. 18). Mais adiante, ele recolocou a mesma ponderação:

Há, pode-se dizer, um golpe de força do *gnôthi seauthon* no espaço aberto pelo princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’. [...] Parecera-me então que a filosofia moderna – por razões que busquei assinalar naquilo que denominei brincando um pouco, embora não seja engraçado, de ‘momento cartesiano’ – teria sido levada a fazer recair a tônica inteiramente sobre o *gnôthi seutón* e, conseqüentemente a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si. (FOUCAULT, 2011c, p. 63-64).

Por isso, temos colocado que esta tese não é sobre uma crítica de Foucault a Descartes ou à comparação do pensamento dos dois filósofos. Muito pelo contrário, o nosso foco é a epistemologia de Foucault a partir de ele ser um empirista histórico e aí se afastar do racionalismo de Descartes, do marxismo, da fenomenologia e do existencialismo. E foi no que ele chamou de momento cartesiano que denominou “brincando” que resumiu a alteração de se acessar a verdade com a eliminação do

cuidado de si. Até agora, dito assim, pode não nos parecer ser tão importante o cuidado de si como elemento fundamental para se acessar a verdade. Cabe aqui colocar que o cuidado de si é uma ética. E uma ética que se remete como condição fundamental na nossa constituição como seres humanos. É nesse sentido que sua importância epistemológica é pertinente, como vamos ver na análise de sua constituição e que aqui será vista como ser epistêmico. Para melhor entender esse desdobramento entre ética e epistemologia, temos de começar quando Foucault então fez uma ressalva: o cuidado de si não foi uma premissa inicialmente filosófica.

Primeiro se é verdade que é com Sócrates, e em particular no texto *Alcibíades*, que assistimos à emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, não devemos contudo esquecer que o princípio ‘ocupar-se consigo’ – como regra, como imperativo, imperativo positivo do qual muito se espera – não foi, desde a origem e ao longo de toda a cultura grega, uma recomendação para filósofos, uma interpelação que um filósofo dirigia aos jovens que passam pela rua. Não foi uma atitude intelectual, nem um conselho dado por velhos sábios a alguns jovens demasiado apressados. Não, a afirmação, o princípio ‘é preciso ocupar-se consigo mesmo’ era uma antiga sentença da cultura grega. Uma sentença, em particular, lacedemônia. Em um texto, aliás tardio pois é de Plutarco, referente porém a uma manifestamente ancestral e plurissecular, Plutarco retoma uma palavra que teria sido de Alexândrides, um lacedemônio, um espartano, a quem um dia se teria perguntado: mas afinal, vós, espartanos, sois um tanto estranhos; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos ou, pelo menos muito importantes; por que não os cultivais vós mesmos, por que os confiais a hilotas? E Alexândrides teria respondido: simplesmente para podermos nos ocupar com nós mesmos. (FOUCAULT, 2011c, p. 30).

Isso significa que quando o espartano disse que não cultivava a própria terra era porque ele tinha um privilégio social, político e econômico que fazia os aristocratas se ocuparem com eles mesmos e, para assim agir, confiar a outros o cultivo das suas terras. “Como vemos, ‘ocupar-se consigo mesmo’ é um princípio, [...] de modo algum filosófico, ligado entretanto – e uma questão que reencontraremos constantemente ao longo da história da *epiméleia heautoû* – a um privilégio político, econômico e social.” (FOUCAULT, 2011c, p. 31). É importante mostrar esse detalhe porque Foucault, ao analisar historicamente esse fato, mostra como surgiu a passagem do cuidado de si de uma tradição na Grécia antiga para se tornar um postulado na filosofia como uma exigência para se atingir a verdade.

O que nos interessa aqui é como esse princípio espartano se tornou um princípio filosófico, condição epistemológica, portanto, para se acessar a verdade. O surgimento do cuidado de si na filosofia surgiu com Sócrates no diálogo platônico *Primeiro Alcibíades*. Então, uma tradição grega, espartana originalmente, tornou-se



filosofia. “Veremos, aliás, que a referência a Esparta está presente desde a primeira grande teoria do cuidado de si no *Alcibíades*.” (FOUCAULT, 2011c, p. 31). Foucault colocou que o cuidado de si foi a razão de ser de Sócrates. “Sócrates é o homem do cuidado de si [...]. É sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuideis de vós mesmos’.” (FOUCAULT, 2011c, p. 9). Sócrates dizia, a todos os jovens que encontrava apressados nas ruas, para cuidarem de si mesmos. Mas a Alcibíades ele não dirigia a palavra. Quando ele resolveu falar a Alcibíades, este já estava mais velho. E o que levou Sócrates a se interessar por ele foi que Alcibíades queria governar a cidade.

## 2.5 O CUIDADO DE SI E AS RELAÇÕES DE PODER

O que aqui vamos diagnosticar é a importância do cuidado de si na filosofia, pois pode ser que até agora esteja um tanto quanto vago ou na versão da filosofia dos estóicos, epicuristas sem um fundamento concreto de sua importância. Inicialmente, vejamos que esses aristocratas não poderiam admitir, por ter o poder, que jamais seriam submissos a quem quer que fosse, sob nenhum pretexto, porque então não seriam mais livres e se tornariam escravos. Eles eram os mestres de si mesmo porque tinham o poder e nada existia acima disso. Liberdade é ter o poder e não ter o poder é não ter liberdade. Para eles, uma obviedade. Portanto, nada tinham a confessar, explicar e, nesse sentido, se defender, e não seriam nunca obrigados a fazê-lo porque tinham o poder. Só se confessa a outro sobre seus pensamentos e atos quando se é obrigado, por não ter força suficiente e nem poder para não se submeter às confissões e explicações. Outra obviedade. E só se submete a depoimentos, julgamentos etc. quando se é vencido em uma relação de poder. Só quem tem o poder pode ter sua verdade e não se submeter à verdade dos outros. Só quando vencidos e encarcerados é que são obrigados a confessar porque perderam o poder. Tendo o poder, quem o exerce, seus atos, seriam impossíveis de serem objeto de opiniões, análises, estudos de outros que não possuem poder. Quem tem o poder é livre e quem não tem não é. O que significa dizer que são epistemológicas e políticas as relações de poder e verdade. E, assim sendo, não somente econômicas ou jurídicas.

Já que, para os gregos, liberdade significa não-escavidão – o que é, de qualquer forma, uma definição de liberdade muito diferente da nossa -, considero que o problema já é inteiramente político. Ele é político uma vez que a não-escavidão em relação aos outros é uma condição: um escravo não tem ética. A liberdade é, portanto, em si mesmo política. Além disso, ela também tem um modelo político, uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem de seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo certa relação de domínio, de controle, chamada de *arché* – poder, comando. (FOUCAULT, 2006a, p. 270).

E então vamos entender que quem não tem o poder vai ser subjugado exatamente na sua constituição do sujeito pelo fato de não ter o poder. Daí a importância de como a origem do cuidado de si na Grécia antiga mostrou como o surgimento da liberdade é perder ou não o poder. E para se ter e manter essa liberdade não é apenas ter o poder, mas, principalmente, ter o cuidado de si para não perder o poder. Por isso que o cuidado de si dos antigos gregos está vinculado a uma aristocracia que exercia o poder e surgiu, no Ocidente, com ela. A filosofia, como eles entendiam como filosofia, surgiu aí. Então um amor à sabedoria vinda do cuidado de si, e essa era a sabedoria fundamental para não só conhecer as coisas, mas para manter-se no poder e, portanto, conservar sua liberdade em relação às próprias coisas. O conhecimento das coisas e do mundo está subordinado a não se deixar escravizar. Perder o poder é se tornar escravo. E a partir dessa posição política e ética se criou o acesso à verdade. Só o homem que é mestre de si mesmo é livre e, assim sendo, pode acessar a verdade sem se subjugar a ela, pois sua verdade e sua ética é sua liberdade. E ser livre é ter esse poder. Assim sendo, como colocou depois Foucault, compreendendo que a sujeição através das relações de poder se dá exatamente quando loucos, delinquentes, párias das sociedades são aqueles que, destituídos de poder, são submetidos a todos os tipos de objetivação e subjetivação para o exercício da sujeição deles por aqueles que possuem o poder. Nesse sentido, ter o poder não significa só ter o poder político, é muito mais amplo. Ter o poder sobre si mesmo é fundamental para não perder o poder diante de coisa alguma e nem de nenhuma verdade porque só existe essa prática que gera uma relação com a sua verdade, que é sua liberdade.

Portanto, um aristocrata jamais seria um sujeito sujeitado a outro. Exatamente porque ele tinha o poder não poderia ser escravo de ninguém, o seu comportamento não podia ser contestado sob pena de o contestador ser morto. E, portanto, ninguém o contestava. A verdade é uma questão política: quem tem poder tem a verdade, quem não tem poder não tem a verdade. E quem em algum momento não tem uma

verdade, a depender das oportunidades dadas pelos acontecimentos históricos, algum dia pode, a partir de sua verdade, tomar o poder. O que vai ocorrer na história é que na luta para se tomar o poder se trava também e, principalmente, na questão de quem tem a verdade de cada época. A questão do poder tem também uma origem epistemológica. Por isso que não é uma questão de ideologia, é a própria verdade que está em jogo. A questão, epistemológica e política, da relação verdade e poder surgiu aí. A aristocracia de Esparta era de homens e mulheres livres porque eles tinham o poder e, para mantê-lo, precisavam cuidar de si. Por isso, sempre os que não têm poder iniciam com uma verdade para obter poder como uma das estratégias nas relações de poder, que é epistêmica porque tenta adquirir poder através de autoqualificar-se como emissores de verdades. Por isso, quando Descartes (1973) “democratizou” o acesso à verdade para qualquer um, com sua metodologia, ocorreu uma mutação não só epistemológica, mas também política e ética que se explicitou no iluminismo e, depois, nas ciências humanas. Ou seja, o cientista passou a ter o poder ou até mesmo um poder superior aos que detêm o poder de exercer o governo. No mínimo adquire o poder, nesse contexto, como consultor. Sumos sacerdotes, chefes de Estado, juízes e cientistas se unem no exercício do poder porque cada um passa a adquirir partes do poder a partir de suas verdades. E isso fica mais fácil com essa estratégia de acesso à verdade a partir do momento cartesiano porque qualquer um pode tentar tomar ou participar do poder a partir do acesso à verdade científica,<sup>11</sup> uma vez que depende só de aplicar o método cartesiano de como se acessar a verdade. A democratização no iluminismo foi, inicialmente, a democratização do conhecimento que, depois, como vamos ver mais detalhadamente adiante, chegou ao ápice com o neoliberalismo no que se chamou de *homo economicus*. No liberalismo, o *homo economicus* é o profissional que investe capital em si mesmo para, adquirindo a capacidade garantida pela lei de gerar verdades científicas e tecnológicas, poder exercer sua pequena liberdade assim adquirida. Se tiver oportunidade e sorte, adquire um parcial ou pequeno poder, a partir do capital que investiu em si mesmo e que retornou lucrativamente aumentado, ao se tornar um profissional detentor de um conhecimento técnico, científico e profissional. Então terá também poder. Conseguiu nessa manobra também política ser médico, advogado, delegado, juiz, professor, pesquisador,

---

<sup>11</sup> Que a partir do momento cartesiano adquiriu, na hierarquia das verdades, um poder na sociedade.

cientista etc. Isto é, adquiriu poder, tornou-se do nada uma autoridade com lucro monetário. O que faz sonhar qualquer um que, talvez algum dia, através de jogos de verdade, vá conseguir exercer jogos de poder. Esse é o grande fascínio político do liberalismo que vamos detalhar mais adiante. É acreditar em uma suposta chance de ser rico e ter poder. É isso que se entende por liberdade no liberalismo.

O romano nobre podia matar, se necessário fosse, sem ser assassino, pilhar sem ser ladrão e participar de bacanais sem ser pervertido porque, como homem livre, que era o que o definia, sua única identidade era ser livre e não escravo, que, em uma sociedade escravista, indicava que ele tinha o poder e tudo podia ser e fazer. Vamos insistir que a única identidade dele era ser livre e só existiam duas identidades: os livres e os escravos. Assim sendo, por ser livre, caberia a si e apenas a si mesmo estabelecer suas regras de comportamento que os outros nada teriam a perguntar ou dizer a respeito. Nem os deuses teriam, talvez, essa interferência. Quem ousasse a não aceitar o seu comportamento ele aprisionava e matava porque tinha o poder. A inflação de identidades surgiu com as ciências humanas nas relações de poder. E, vez por outra, aplica essas identidades a todos os comportamentos na história a depender de seus interesses em biografar pessoas de outras épocas. É comum dizerem que Nero, Calígula, entre outros, eram loucos assim como Hitler etc., e normalíssimos e equilibrados os vencedores, em muitas guerras travadas na história, como os que autorizaram jogar a bomba atômica em Hiroshima e Nagasaki.

Logo está aí colocada a relação intrínseca de poder e verdade. Ser escravo de alguém é o outro lhe dizer, sob que pretexto for, o que você deve pensar, fazer e ser. Foi nessa relação escravo ou homem livre que a ciência, ou a análise da verdade, se inseriu em uma reflexão política. Para um aristocrata receber ordens de como se comportar de outro, automaticamente seria ser seu escravo e perderia, portanto, o poder e a liberdade. Nesse tipo de análise se compreende a dimensão política da epistemologia. Isso quer dizer que Foucault deslocou da economia, da questão jurídica para a epistemologia a questão política da posse do poder a partir do cuidado de si. Analisou o poder sob um ponto de vista epistemológico, e não econômico e nem jurídico. Portanto, a relação entre verdade e poder.

Foi aí que o cuidado de si se relacionou com a verdade. Ou seja, o como se conhecer a verdade. Porque sendo aristocrata em uma sociedade escravocrata o pior para um ser humano era ser escravo. Ser escravo de um outro povo resultado

de guerra ou de um tirano era o pior que podia acontecer e seria melhor a morte. Portanto, essa obviedade política eles compreendiam de imediato e, para não serem escravizados através da conquista de sua cidade-estado por outro povo, era preciso estarem preparados militarmente. Foi exatamente essa preparação constante da aristocracia que comandava a pólis para defender o seu território, seus habitantes, suas propriedades que foi o ocupar-se com si mesmo. O ocupar-se com si mesmo, portanto, o cuidado de si, era uma questão de sobrevivência para que todos não se tornassem escravos. Surgiu então uma transformação de si do corpo e da alma, no sentido pagão, como subjetividade, na qual aquele que tinha o poder se adestrava para enfrentar, corporal e espiritualmente, uma guerra que o podia escravizar e então dava aos hilotas<sup>12</sup> a tarefa de plantar em suas terras.

Como já vimos o cuidado de si não foi inicialmente um postulado filosófico, mas surgiu quando um espartano disse que suas terras não eram plantadas por eles porque precisavam cuidar de si. Quer dizer, se militarizar, saber organizar, administrar, governar-se para governar e estarem preparados para guerras, possíveis e frequentes, para não ser escravizado. Treinamento do corpo e da alma e a isso eles chamavam cuidado de si para continuar a ser livre. Por isso não surgiu como um postulado filosófico inicialmente. Foi uma necessidade de sobrevivência que se transformou em uma organização militar. O que se foi chamado nessa resposta do espartano de cuidado de si é um postulado não só dele, mas da nossa espécie. Ou nos transformamos subjetivamente em um guerreiro ou somos eliminados pela hostilidade da natureza, dos outros e da própria vida. O cuidado de si é a capacidade humana de elaborar seus métodos, de adquirir habilidades corporais, emocionais, cognitivas para sobreviver. É nesse sentido que aqui será compreendido a partir do pensamento de Foucault.

Foi Sócrates, e depois com a filosofia, que ampliou em uma reflexão filosófica sobre o cuidado de si, que se tornou disponível com o nome de filosofia, e não só o princípio de uma aristocracia, mas para todos que quisessem praticá-lo. E permitir assim para, quem o quisesse, sendo aristocrata ou não, ter acesso à liberdade de si, das coisas e dos outros. Foi nesse sentido que deixou de ser um vínculo com uma aristocracia política para ser, a partir do que se entendia por filosofia, a reflexão sobre arte de viver, ou seja, ser apto para, sendo o mestre de si mesmo, ser livre e,

---

<sup>12</sup> Hilotas em grego Εἰλωται “Heílotai” ou Εἰλωτες “Heílotes” eram escravos do Estado.

assim, sobreviver melhor. Portanto, uma visão epistemológica de como se acessa o conhecimento no deslocamento do poder como condição de liberdade, inicialmente privilégio da aristocracia, para o que os gregos chamavam, segundo Pierre Hadot (2012d), de filosofia. A filosofia vista como o cuidado de si, quer dizer, um treinamento para ser livre de seus apetites, se descontrolados, e das coisas. E sendo sabedoria, todos podiam fazer essa transformação. O que queremos evidenciar é que o cuidado de si surgiu como uma necessidade de sobrevivência e teve de se tornar militar. A importância do cuidado de si tem a ver – precisamos repetir, devido à importância – com a sobrevivência da espécie. E também nos cabe perceber então que Foucault deu ao fazer reemergir o cuidado de si por ser a única maneira de ser livre e assim reagir ao poder para não ser escravo no processo político do assujeitamento.

O cuidado de si foi um preceito para através do *agôgé* (treinamento militar para executar o autodomínio do corpo e da alma) se atingir a *areté* (excelência), que aí significava também força, a *ataraxia* (colocado o termo por Demócrito, era a plenitude espiritual que seria sem inquietação, a tranquilidade da alma e sua imperturbabilidade) e então a *Autárkeia* (inserido por Epicuro, independência, autossuficiência, bastar-se a si mesmo, liberdade interior) e assim chegar a *eudaimonia* (felicidade). E, então, estava apto a exercer também o conhecimento. O conhecimento de si, como o vemos em nossa cultura, não era o mesmo deles. Não era conhecer mistérios sobre seu comportamento e até, quem sabe, inconscientes sugeridos pelos outros. Não existia uma subjetividade anterior consciente ou inconsciente desconhecida que ele devia conhecer. Eles iriam se construir como quando um homem livre se faz guerreiro através de exercícios espirituais e apto a lutar, principalmente, na sua subjetividade, porque se transformou em uma arma de defesa de si e dos outros, e nessa construção ele passava por todas as etapas descritas acima. Não existia uma introspecção obsessiva de seus atos, suas interpretações e jamais uma confissão a si e aos outros. Todos os seus apetites, se devidamente controlados, podiam ser satisfeitos e eram encarados como naturais desde que sob seu controle. Suas preocupações partiam de exercícios espirituais, quer dizer, como posso ser mais forte, mais corajoso, mais eficaz e, caso necessário, exercícios corporais. Agia e se treinava para ser o mais forte possível em todos os momentos e em todas as dimensões. A filosofia entendida como o cuidado de si é que ensinava como se construir como o mestre de si mesmo. Eles

se treinavam para agir de forma o mais eficiente possível para chegar à excelência, na qual o autocontrole, através do cuidado de si, era a peça fundamental para não ser escravo de si mesmo, que seria a pior escravidão. E, portanto, humano no sentido de humano, isto é, ser semelhante aos seus deuses e capaz de os enfrentar quando necessário, como fez Prometeu. Cabe aqui ponderar que o cuidado de si, sendo, em princípio, uma necessidade militar, não podia ser individual como pode aparecer a alguns quando se lê superficialmente o cuidado de si. A união de forças é uma necessidade de muitas espécies e dos homens também. Portanto, o cuidar de si, nessa dimensão aqui descrita, é também cuidar dos outros, muitas vezes pelo exemplo, para unir forças contra uma natureza e sociedade, muitas vezes, *hostis*. Daí o cuidar de si não está desvinculado do cuidar dos outros, mas, ao contrário, ser resultado de uma necessidade de sobrevivência que sem o outro, que não desenvolveu o cuidado de si, seria impossível.

Os gregos pensavam a liberdade como uma ética. E essa ética era construída como ser livre, e ser livre é aceitar que só você mesmo poderia ser o seu senhor. Nem os outros, nem nenhuma autoridade, verdade, deuses. Por isso que o escravo não podia ter essa ética uma vez que era escravo.

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma como que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam sua liberdade. O homem que tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e usado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de certa maneira. Não acredito que haja necessidade de conversão para que a liberdade seja pensada como *êthos*; ela é imediatamente pensada como *êthos*. Mas, para que essa prática da liberdade tome forma como *êthos*; que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2006a, p. 270).

Não só os espartanos, mas todos os gregos antigos precisavam cuidar de si para poder, aprendendo a governar a si mesmo através dos exercícios espirituais pagãos, cuidar dos outros e administrar desde as batalhas até os momentos de paz. Porque governar era defender sua pátria de ser destruída e todo seu povo e sua elite de serem escravizados. E para governar os outros era preciso governar a si mesmo. Porque só assim era possível ser suficientemente forte e organizado para

enfrentar uma guerra com povos talvez até mais numerosos e mais preparados do que eles. Essas ponderações aqui colocadas visam mostrar que o cuidado de si surgiu, portanto, da necessidade de um treinamento militar, e isso é de grande importância para entendê-lo. Só posteriormente se transformou em filosofia na qual surgiram os filósofos gregos e helenistas que ampliaram esse conceito militar para todos que quisessem praticar a arte de viver bem. Por isso que a eliminação do cuidado de si suprimiu a ética do acesso ao conhecimento que, com outro nome, Horkheimer (1937) chamou de teoria tradicional. Horkheimer inseriu, à sua maneira, o humano como social a partir do ponto de vista marxista em oposição à teoria tradicional, que, sob o ponto de vista de sua teoria crítica, era uma epistemologia do capitalismo e das sociedades totalitárias.<sup>13</sup>

Todo o cuidado de si começava com a autodisciplina, treinada para formar um guerreiro apto para nunca ser escravizado. Todos os jovens gregos da aristocracia queriam tanto fazer parte desse processo que o cuidado com eles era com os excessos que eles se aplicavam no treinamento que poderiam matá-lo. A mãe dizia ao filho que, se vencido, só voltasse de uma batalha morto. E dizia isso por amor ao filho, a si e aos outros porque a morte, dele e dela, era preferida a serem escravos. A condição de não perder sua liberdade era saber usar o poder e isso é saber exercê-lo para não perdê-lo e, portanto, era não ser escravo de si mesmo. De várias maneiras, isso está não só nos gregos, mas em muitos outros povos. O diferencial é que os gregos antigos, a partir daí, criaram uma técnica de transformação do homem grego em uma subjetividade sinônimo de liberdade para ser forte não só no corpo, mas, principalmente, na alma. Autocontrole da alma fortalecendo o corpo. Os seus deuses, seus heróis, sua *Odisséia* e *Ilíada* eram instrumentos de formação do cuidado de si. O que os jovens e todos almejavam era superar os feitos de Aquiles e de Ulisses e que os deuses lutassem com eles, fortificando-os. Era fundamental efetuar essa transformação que era o cuidado de si. Portanto, surgiu a filosofia na qual ele próprio, e nada além dele próprio, cuidava de si para enfrentar seus medos, seus desejos muitas vezes insensatos e seu descontrole emocional, e assim sendo,

---

<sup>13</sup> A teoria crítica de Horkheimer surgiu em 1937 em no artigo *Teoria tradicional e teoria crítica*, que ele escreveu quando estava exilado nos Estados Unidos. Em outro artigo, *Filosofia e teoria crítica*, no mesmo ano, ele colocou que usou o termo “teoria crítica” porque queria inserir no marxismo outros aspectos da realidade, como o cultural, o filosófico, o psicológico, e não somente pela análise economicista. Assim sendo, preferiu colocar a oposição de uma teoria crítica, portanto marxista, em oposição à teoria tradicional. A teoria tradicional se remonta ao *Discurso do método*, de Descartes.



estar preparado para exercer o governo de si e dos outros. E sendo uma filosofia surgida na necessidade de lutar em grupo para não ser escravizado, passou a ser uma reflexão que se estendeu a todas as dimensões do que é ser homem, mulher e cidadão. Uma ética, portanto, baseada na liberdade em recusar a escravidão. Daí também a democracia grega antiga e a República e o senado romanos.

Se para não ser escravo dos outros teria de ter essa sabedoria de transformação de si mesmo e não sucumbir também diante das coisas, é preciso conhecê-las. E então surge o conhecimento subordinado ao cuidado de si. Por isso que os antigos gregos desenvolviam o conhecimento como conhecer as coisas a partir do cuidado de si. A finalidade do conhecimento foi subordinada ao cuidado de si e assim os gregos criaram a filosofia. O que eles entendiam por filosofia era o cuidado de si. E esse foi o início de uma epistemologia e da filosofia de como acessar o saber sem deixar de ser humano. Isto é, adquirir, a partir dessa ética da liberdade, a capacidade de não deixar que o conhecimento se volte contra esse princípio: o homem livre que, com o cuidado de si, domina as coisas e a si mesmo para não se submeter a nenhum tipo de tirania nem das coisas e nem dos homens.

## 2.6 UMA HISTÓRIA DO ACESSO À VERDADE

Ocorreu na história uma estratégia política na qual se tomar o poder não é só pela guerra, mas pela aquisição de uma verdade para poder tomar e exercer o poder. Essa ação de gerar um conhecimento em um povo escravizado precisava ser efetuada para tomar o poder e garantir sua liberdade. Compreendendo, como o que temos colocado aqui, que o cuidado de si foi essencial para se conservar a liberdade e não a perder para o saber, podemos, a partir daí, analisar da maneira como se pensou em determinada época. Isso quer dizer mostrar de como surgiu a verdade a partir do Deus cristão no Ocidente e depois a verdade através do racionalismo cartesiano.

No fim da Antiguidade ocorreu uma mutação com um povo escravizado que se organizou politicamente a partir de uma alteração de como se atingir a verdade. A partir de um discurso religioso novo, geraram uma interpretação do mundo, das coisas e do homem a partir de uma verdade dada por Deus através de Cristo, filho e representante dele na terra. Não foram só os cristãos que usaram essa metodologia de constituição de sua verdade. Muitos outros usaram o mesmo método, mudando

apenas o conteúdo. Judeus, maometanos, marxistas, nazistas, fascistas e muitos outros fizeram o mesmo. Não era mais um cuidado de si a partir de uma racionalidade na qual se atingia uma ética pagã. No cristianismo, a palavra de Deus era a fonte da verdade que iria gerar o poder. Deus, sendo o senhor de todos, aqueles que estavam mais perto deles seriam a nova aristocracia a partir dessa verdade. Se, como vimos, quem tem o poder tem a verdade, quem não o tem cria uma outra verdade e aglutina em torno dela uma população que se torna uma milícia, depois um exército, se associa às outras forças e fica à espreita de um momento histórico no qual lhe permita tomar o poder. E, assim sendo, no fim do Império Romano, uma nova verdade organizou e conseguiu exercer se não diretamente o poder, mas fazer parte dele com a aristocracia militar bárbara, que tinha sido escravizada pelo Império Romano. Dessa maneira, o destruiu, gerou e manteve o feudalismo.

Não sendo aqui uma análise mais detalhada desse diagnóstico das mutações políticas e econômicas da história a partir de como se acessa a verdade e sua ação política a partir daí, entenda-se que ocorrem e se entrelaçam com essa questão epistemológica muitos outros fatores. Entretanto, o percebido, e é aqui o que estamos enfatizando uma ação política, sempre tem uma nova verdade na qual ela se baseia para desencadear sua ação. A novidade aqui está em privilegiar a questão da verdade e não da economia, dos aspectos jurídicos, políticos, entre outros, no processo pelo quais as sociedades mudaram. Ou seja, a verdade, mais precisamente como ocorreu o seu acesso, e não a ideologia.

A verdade do absolutismo vai ser contestada com o iluminismo no qual Deus, como foi o fundador da verdade desde o feudalismo, é substituído pelo racionalismo. E aí a verdade passou a ter como fundamento a razão. Mas uma racionalidade não mais da Antiguidade, a racionalidade era outra. A razão era a substituição de Deus e podia ser atingida livremente por todos. Daí depois surgiu na filosofia a morte de Deus e a morte do homem. Foi nesse processo que fez surgir uma nova casta, substituindo o clero e a aristocracia absolutista por aqueles que criaram uma nova ciência com uma metodologia de conhecimento e de prática de conhecimento sem Deus e sem o cuidado de si dos gregos. Vamos então repetir para concluir que o homem se tornou então escravo desse tipo de racionalidade. Porque os gregos perceberam que ser escravo não é só ter um dono de sua liberdade, um dono físico de um escravo, um outro que o sujeita em uma relação explícita e militar porque tem

a força bruta. Ser escravo é também, e principalmente, ser vítima do pensamento do outro, da verdade do outro sobre si e não de si mesmo. Por isso interessou tanto a Foucault, como já dissemos e estamos lembrando e enfatizando, a ponto de ministrar um curso inteiro e o último no Collège de France sobre os cínicos e a coragem de dizer suas verdades. A racionalidade no momento cartesiano criou o sujeito cognoscente que poderia ser qualquer um que substituiu o cuidado de si e Deus como fonte do conhecimento. Foi nesse processo de eleger o homem comum, no qual a burguesia e outras classes e grupos sociais se incluíam, que foi possível a ação política de destruição do feudalismo e do absolutismo e fazer surgir o *homo economicus*.

Não se está negando o conjunto grande de vários elementos, situações específicas em cada momento e locais nos quais essas lutas estavam ocorrendo. De Luís XVI a Napoleão muitos acontecimentos, sob a batuta do esclarecimento, ocorreram. A diferença de analisar o papel das ideologias nas mudanças políticas e sociais é aqui, de acordo com Foucault, a questão levantada, são as várias verdades que atuam politicamente em cada momento histórico. Por isso que essa é a história de como se acessa a verdade e como assim ela é usada politicamente, e não ideologicamente; sendo resultado somente de uma classe social, se relaciona com a tomada do poder. As classes sociais oprimidas em geral se incluem ou são incluídas e eleitas como um elemento político em uma nova verdade gerada por uma filosofia que se torna política quando passa atuar nas tentativas de tomada do poder. O que se analisa aqui é que o como acessar a verdade é uma questão epistemológica e não econômica, e é ela que permite classes, grupos, indivíduos se organizarem e tomarem ou exercerem o poder. O que muda não é só o conteúdo do discurso verdadeiro de uma época, o que gera a mutação que gera o discurso, é como se acessa a verdade. Primeiro se toma o saber e depois o poder. As epistemes, ao mudarem na história, de forma descontínua, permitem em um novo solo epistemológico fazer surgir uma nova forma de acesso à verdade. É nessa mutação epistemológica que ocorre a mudança da relação verdade e poder. Quando Descartes (1973) estabeleceu o como acessar a verdade por todos, só excluindo os loucos, criou as condições epistemológicas, que se tornaram políticas, que terminaram por eliminar o catolicismo e a aristocracia que fundamentaram o feudalismo e absolutismo. O cuidado de si da Grécia Antiga, depois de ser eliminado pela verdade ser dada pelo Deus cristão, foi o diagnóstico efetuado por Foucault do

processo pelo qual fez surgir o sujeito sujeitado. É por isso que sua epistemologia é política e o cuidado de si é epistêmico. E, assim sendo, fundamento de uma crítica ao racionalismo e, ao mesmo tempo, ao fazer reemergir o cuidado de si, de como se acessa a verdade, ser a libertação do homem de sua condição de sujeito. Portanto, coerente com o objetivo desta tese, que é mostrar ser o empirismo histórico de Foucault e seu positivismo feliz, recusando o racionalismo de Descartes e toda metafísica e teologia na sua histografia, foi essencial para se compreender o seu pensamento.

Se observarmos a história das revoluções e troca de poderes, vamos perceber que está sempre presente um grupo ou classe social que se organiza em torno de uma verdade que tem o poder de convencer e aglutinar pessoas e, portanto, unir forças para tomar o poder na primeira oportunidade que tiverem. Os proletários de Marx, os arianos de Hitler, entre muitos outros com verdades diferentes, em um momento dado e propício a uma mudança de paradigmas são exemplos que, em determinado momento da história, se cria uma nova verdade e tomam o poder. Não se cabe aqui procurar saber qual é verdade que está mais correta do que outra, tem mais razão ou não, ou é mais verdadeira. Isso é irrelevante. O que se diagnostica é como a tomada do poder tem sempre uma verdade que pode, devido à habilidade de seus adeptos organizarem estratégias políticas, no momento certo, e somando-se a infinidades de acontecimentos e acasos, tomar e exercer o poder. Classes sociais, grupos e nacionalidades são parceiras nos ingredientes de uma revolução ou mudanças políticas de novas formas de como se acessou e, a partir daí, se constituiu uma verdade. O que se quer mostrar é a relação entre verdade e poder. Poderíamos dizer que o arianismo dos nazistas foi uma ideologia da burguesia alemã? Isso seria muito reducionista, assim como que o levante do proletariado seria uma consciência de sua exploração. Em geral, a participação do operariado e camponeses nas revoluções sociais que se uniram às outras classes sociais não foi uma novidade em muitos momentos da história. E nessas alianças políticas foi organizada e levada a tomada do poder por outras frações oriundas de classes não proletárias, como os intelectuais da pequena burguesia no caso do socialismo, e da burguesia com os servos no fim do feudalismo. O mesmo ocorreu quando a verdade do iluminismo levou à modificação da condição dos servos e da aristocracia absolutista e mercantilista. Nem Descartes, um dos precursores, nem Voltaire, Rousseau e nem Diderot eram servos. Se

percebermos, sempre aparece nesse processo um homem de letras, ou seja, o gerador e mercador de novas verdades. É sempre uma boa nova como foi a verdade revelada por Deus aos cristãos. É o que vamos ver em todas as dimensões, até mesmo nas verdades que mudam o poder de um governo até o micropoder através de uma verdade do juiz, do médico, do pai, do professor, de todos aqueles que se dizem possuidores de uma verdade, aceita e juramentada e que, a partir dela, adquire o direito de exercer o seu pequeno ou grande poder sobre os outros. Não se deve pensar então que estamos diante de um ceticismo quanto ao que é mudança social. A questão aqui é que ela não é somente política ou econômica, ao contrário, é uma questão epistemológica de como se acessa a verdade. A verdade sobre os homens é um instrumento de tomada e manutenção do poder. Só pode ser vista sob esse ponto de vista político.

O cuidado de si também surgiu como uma epistemologia, isto é, como se acessar a verdade para uma aristocracia se manter no poder e não ser escravizada. Entretanto, ele, epistemologicamente falando, devido à sua própria natureza, não pode servir a um processo de dominação. No nosso entender, o cuidar de si gera uma liberdade política intrínseca porque o homem só é livre se for o mestre de si mesmo, que é essencialmente o cuidado de si. E, por isso, na atualidade passou a ser a maneira de se opor à constituição do sujeito sujeitado a partir de alguma verdade vigente. A liberdade é resultado do cuidado de si que, subordinando o conhece-te a ti mesmo, permite o sujeito reagir a sua sujeição. No nosso entender, foi o que Foucault sugeriu com sua caixa de ferramentas. Por isso que a grande importância do cuidado de si que, se tornando um princípio epistemológico e filosófico ao ser introduzido por Sócrates na filosofia, criou uma ação política de libertação do sujeito na atualidade, criando assim uma nova forma de revolução possível. Não se quis aqui contestar que não existem verdades em outros campos do conhecimento. Não significa que estamos contra o microscópio e suas utilidades, o que estamos nos referindo são às verdades que são aplicadas politicamente na constituição do sujeito sob o curioso nome de ciências humanas, que quase sempre pode ser apenas uma estratégia política, de tomar ou manter o poder sobre todos.

Tomar primeiro o saber, ou uma verdade, e depois o poder, os ditadores de todos os tipos, religiosos ou não, sempre souberam. Isto é, que uma verdade diferente das deles ou uma crítica à sua verdade é uma das maiores ameaças ao seu poder. Por isso, a sua censura violenta a qualquer outra verdade ou crítica de

sua verdade. No liberalismo ocorreu uma mudança porque eles deslocaram a censura das verdades para o seu contrário. Mas mesmo assim, com algumas restrições. Mas foi feito por ser uma estratégia mais sofisticada de poder. Ele investiu na subjetividade do sujeito como *homo economicus*, sua verdade individual voltada exclusivamente para ganhar dinheiro e apostar que o próprio egoísmo, individualismo, do ser humano nesse tipo de sociedade o deixaria blindado de adquirir novas verdades contra o liberalismo. Mas mesmo assim, muitas democracias foram substituídas por ditaduras a partir de uma verdade de um grupo que, em algum momento da história, tomou o poder a partir de uma verdade não democrática. Foi aí que Foucault percebeu que o poder era criativo e incentivava a pesquisa livremente e o saber, porque sabia que se exercia uma prática política de dominação, pois estava substituindo o cuidado de si. E por isso mesmo ele propôs fazer reemergir o cuidado de si como um instrumento revolucionário de enfrentamento do poder. Mas se criar primeiro uma verdade sempre foi um fator político aglutinador de forças em lutas contra as forças estabelecidas, que ficam à espreita para utilizar outros fatores e circunstâncias, onde se está inscrita aí que pode se incluir a economia e as lutas de classes ou talvez não. Nem sempre nos acontecimentos históricos há universais atuando. Daí também as lutas específicas das verdades, como a crítica do racismo e da verdade da mulher, que têm conseguido tomar grande parte do poder do patriarcalismo através da crítica política de sua verdade. “História e verdade. Era preciso que, mais dia menos dia, isso arrebetasse. A história se torna história do que os homens chamaram as verdades e de suas lutas em torno dessas verdades.” (VEYNE, 1982a, p. 172). Pierre Clastres também participa desse ponto de vista aqui colocado por Veyne que está no excerto citado mais adiante. Nem Foucault e nem nossas considerações estão solitárias a respeito da relação entre verdade e poder.<sup>14</sup> A tomada do poder pelo saber, no nosso entender, fica clara em todo o seu pensamento. Ele relaciona verdade e poder o tempo todo. Isto é, como o saber se relaciona com o poder, o toma e o mantém. Ele sempre relacionou verdade, poder e saber. Chegou a criar o termo “saber-

---

<sup>14</sup> Maite Larrauri (1989, p. 122) também colocou um ponto de vista semelhante da verdade e dos saberes com sua relação ao poder e seu exercício: “Foucault crer que o poder se combate com poder e saber com saber. [...] A empresa de rejeitar a verdade do poder, empresa extremamente complicada visto que está nas raízes mesmas do que somos, Foucault chamou-a de ‘anarqueologia’.” “Anarqueologia” é um jogo de palavras para sugerir que a tarefa de recusar o poder da verdade tem algo de anarquismo epistemológico, já que se trata de mostrar que nenhum poder é necessário e que, portanto, tampouco o poder da verdade o é.

poder”. Tudo gira em torno disto: verdade e poder, poder e verdade. Empiricamente, só se percebe essa relação entre verdade e poder. Logo, a história é sobre a tomada do poder através da verdade. Seria metafísica se especular alguma outra causa estável e sempre existindo na história como as forças de produção, as lutas de classes e limitando a verdade de cada época a refletir a economia, as repressões ou outras hipóteses para além da história. O que ocorre é uma história das verdades e suas relações com o poder. Tudo está aí.

## 2.7 A PERDA DA ÉTICA COM A ELIMINAÇÃO DO CUIDADO DE SI

Com a eliminação do cuidado de si do processo do conhecimento, ficou-se reduzido a ser livre de preocupações éticas. Sua ética passou a ser a verdade científica. Na sua metodologia, a neutralidade axiológica é uma condição para o ato de conhecer a verdade das coisas e de si mesmo. Foucault quando foi entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, analisou a relação entre ética e prática epistemológica.

Se é verdade que a filosofia grega fundou uma racionalidade na qual nos reconhecemos, ela sustentava sempre que um sujeito não podia ter acesso à verdade a menos que realizasse primeiro sobre si certo trabalho que tornasse suscetível de conhecer a verdade. O elo entre o acesso à verdade e o trabalho de elaboração de si por si é essencial no pensamento antigo e pensamento estético.

Penso que Descartes, creio, rompeu com isso, dizendo: ‘Para chegar à verdade, basta que eu seja qualquer sujeito capaz de ver o que é evidente.’ A evidência substitui a ascese no ponto de junção entre a relação consigo e a relação com os outros, a relação com o mundo. A relação consigo não precisa ser ascética para ser uma relação com a verdade. Basta que a relação consigo me revele a verdade evidente do que eu vejo para apreender definitivamente essa verdade. (FOUCAULT, 2014a, p. 236).

Esse excerto dessa entrevista de Foucault a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow é uma evidência de como sua crítica a Descartes permeia toda sua obra. Temos aí dois problemas: a razão se liberta do homem com todas as suas características e passa a reduzi-lo à consciência cartesiana, quer dizer, limitado por ela e, assim sendo, a verdade vem do âmago das coisas, aleatoriamente, porque as coisas não pensam, e o aprisiona.

Como ética, no conceito grego, é liberdade e não escravidão, o conhecimento não pode ser livre desse princípio ético porque, assim sendo, ele troca a sua

liberdade pelo ato de conhecer as coisas, que, nesse processo epistemológico, o ato de conhecer o domina e não o contrário. Portanto, os homens dominados por um conhecimento a partir de um postulado epistemológico sem o cuidado de si. Cabe aqui repetir em outro contexto que o cuidado de si é uma metodologia na qual o homem domina, seria melhor dizer, administra seus impulsos e desejos e cuida de si, das coisas e dos outros. Isso significa que ele se humaniza através de como se prepara para ter acesso à verdade, na qual adquire uma ética para si e para os outros. É uma racionalidade. Insere no conhecimento uma ética complementando, assim, a razão, isto é, a sua capacidade de conhecer. E só o homem pode fazer isso. Ser humano, sob esse ponto de vista, é possuir essa ética no conhecimento. A questão é essa.

Quando o cuidado de si estabelece o cuidado dos outros é também uma questão militar como sempre ocorreu na história, como temos insistentemente mostrado, por necessidade de sobrevivência. Não é uma bondade ingênua. Para continuar livre, é preciso cuidar do outro para unir forças. Sem o outro, não é possível sobreviver. Daí o meu povo, minha aldeia, meus correligionários. Por isso ela subordinava o conhece-te a ti mesmo, isto é, o conhecimento das coisas tendo, com aquele que conhece, ser suficientemente ético para não se deixar levar por uma razão destituída dele próprio no que ele tem de humano. Esse é o que foi o problema epistemológico colocado pelos gregos antigos. E é nessa mudança e como se acessa a verdade que se explica porque as promessas da razão iluminista e da modernidade provocaram um desencanto. Quando ele extrai das coisas e de seu corpo e ações coisificadas, a partir de um processo de transformá-los em novos objetos do conhecimento antes inexistentes, surge uma tecnologia de poder que os domina, rege e os objetiva. Não é mais uma tecnologia a serviço nem da vida e nem do homem. É essa tecnologia que determina o que o homem vai ser e fazer. A razão, nesse tipo de racionalidade, se torna tradicional e instrumental e deixa de ser crítica, como diagnosticou Horkheimer (1976, p. 29):

É como se o próprio pensamento tivesse se reduzido ao nível do processo industrial, submetido a um programa estrito, tivesse se tornado uma parte e uma parcela da produção. Toynbee<sup>15</sup> descreveu algumas das consequências desse processo no ato de escrever a História. Ele fala da tendência para o oleiro tornar-se escravo do seu barro... No mundo da ação, sabemos como é desastroso tratar animais ou seres humanos como se eles

---

<sup>15</sup> *A Study of History*, 2ª ed. Londres, 1935, vol. I, p. 7.



fossem paus e pedras. Por que devíamos supor que esse tratamento fosse menos equivocado no mundo das idéias?

No nosso entender, Foucault conseguiu fundamentar seu pensamento em uma questão epistemológica que ele percebeu efetuada na alteração da hierarquia epistemológica dos gregos quando, no momento cartesiano, o cuidado de si, portanto, a ética e o humano, foram eliminados do acesso à verdade.

A questão aqui colocada foi, sob o nosso ponto de vista, que o cuidado de si ser eliminado no ato de conhecer foi uma questão epistemológica. Outros pesquisadores do pensamento de Foucault também colocaram o aspecto epistemológico do cuidado de si. O segundo tipo de hipótese, que é prioritariamente *epistemológica* consiste na supervalorização do 'conhecimento' incidindo assim, indiretamente na conseqüente desvalorização do cuidado. A essa hipótese corresponde o que Foucault denomina de momento cartesiano, aquele, portanto, em que o 'cuidado' se distancia do 'conhecimento' na direção do seu desaparecimento epistemológico. [...] Sem dúvida Descartes é para Foucault um referencial destacado e recorrente. (MUCHAIL, 2011h, p. 59-60).

### 3 FOUCAULT E A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

A finalidade deste capítulo é mostrar que o pensamento de Foucault foi resultado de que, entre todas as filosofias vigentes na França na qual viveu, ele se interessou pela história da ciência. Confirmando o que aqui estamos dizendo, o que ele fez foi uma epistemologia política a partir do seu empirismo. E, por isso, seu foco de pesquisa foi a história da ciência, ou seja, história e verdade para poder explicar a construção da subjetividade na qual se sujeitou o sujeito através do que chamou de a alma, prisão do corpo. “Não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas.” (FOUCAULT, 2014a, p. 119). Daí vamos aqui colocar, a partir do que ele próprio escreveu, quais foram suas relações com os outros filósofos e como ele rejeitou grande parte do pensamento vigente na sua época na Europa, e particularmente na França, optando por se interessar pela a história da ciência. Confirmar com a relação entre seu empirismo histórico e suas críticas à fenomenologia, ao marxismo e às filosofias da história ou trans-históricas que ele recusava. “Foucault [...] é o primeiro historiador a ser completamente positivista.” (VEYNE, 1982a, p. 151). E sob esse ponto de vista, nos próximos capítulos vamos desenvolver também suas aproximações e semelhanças com outros pensadores, Nietzsche, Horkheimer e Adorno, Pierre Clastres, entre outros. No nosso entender, o interesse maior de Foucault, que é o que aqui destacamos desde o início de nossa análise do seu pensamento, foi como se pensou o saber em uma história da ciência e como a verdade atuou nas relações de poder. É sobre esse foco que será aqui mostrada a relação de Foucault com a filosofia contemporânea para evidenciar de que maneira e porque ele elaborou seu pensamento. Vamos dar ênfase nas filosofias vigentes na França nos anos posteriores a 1945 e os debates de Foucault com o pensamento filosófico nesse período.

Todas as relações que fizemos dele com a filosofia contemporânea até agora foram para chegarmos a esta declaração de Foucault:

Penso naqueles que se interessavam pela história da ciência, que, na França, foi uma tradição muito importante, sem dúvida a partir de Comte. Particularmente em torno de Canguilhem, que foi, na universidade francesa, na jovem universidade francesa, extremamente influente. Ora, muitos de seus alunos não eram nem marxistas, nem freudianos, nem estruturalistas. E ali, se você quiser, me refiro a mim. (FOUCAULT, 2005, p. 312).

E foi nessa escolha de Foucault que suas reflexões resultaram de uma epistemologia na qual se analisa como se acessa a verdade. “Agora, algumas palavras sobre metodologia. Para esse tipo de pesquisa, a história da ciência constitui um ponto de vista privilegiado.” (FOUCAULT, 2010, p. 153).<sup>16</sup> Cabe, mais uma vez, constatar que esse procedimento epistemológico foi que permitiu todas as suas outras reflexões em torno do saber, poder e transformação de seres humanos em sujeitos. O cuidado de si aqui é analisado como se acessa a verdade e somente sob esse ponto de vista. Fazer reemergir o cuidado de si é coerente com a análise da eliminação do cuidado de si do conhecimento iniciado com os filósofos precursores do iluminismo.

Foi nesse contexto e a partir daí que ele se situou filosoficamente sobre a possibilidade de fazer uma história do saber e das racionalidades. Entretanto, para além da fenomenologia, do estruturalismo e do marxismo. Foi então que “Eis o ponto em que a leitura de Nietzsche implicou, para mim, uma ruptura: há uma história do sujeito assim como há uma história da razão [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 312-313). O próprio Foucault disse que muitos, como ele e Canguilhem, passaram a ler Nietzsche e ele foi influenciado por Nietzsche.

Inicialmente, colocaremos sua posição em relação ao estruturalismo, à fenomenologia, ao existencialismo, ao marxismo, muito presentes na França após a Segunda Guerra Mundial.

‘O racional é real’, escreveu Hegel. *A fenomenologia do espírito* é o triunfo da filosofia das luzes, o reconhecimento magistral da razão poderosa iluminando o homem e o mundo. Mesmo a religião, fundamento da civilização ocidental, não pode mais doravante voltar as costas ao saber (racional). [...] Entretanto, mal acaba de ser exaltada, a razão ocidental vacila: as derrotas sociais de uma burguesia aparentemente triunfante, muito mais do que as investidas de Nietzsche ou de um Kierkegaard, é que vão derrubá-la do pedestal. [...] O ‘homem’, sobretudo, como sujeito livre e racional conforme a tradição cartesiana, parece uma espécie em vias de desaparecimento. Duas disciplinas estão longe de ser estranhas a esse movimento e são justamente elas que irão fornecer um ponto de apoio à renascente filosofia: a Psicanálise e a Etnologia. Prolongando, com efeito, as teorias freudianas, Jacques Lacan procura ler o ‘isso’ que fala através de nós; ao mesmo tempo, Claude Lévi-Strauss, derrubando a análise mitológica tradicional, mostra que as sociedades não pensam os mitos, mas que, ao contrário, são os mitos que ‘de uma certa maneira se pensam entre si’<sup>17</sup> [...] Michel Foucault viu tal crise com uma acuidade ainda maior, por ser ela a de sua própria classe. Evitando a história filosófica (exumação ou

<sup>16</sup> Anexo publicado no livro de Nildo Avelino, o curso *Sobre a Hermenêutica de si*, de 1980, no Dartmouth College.

<sup>17</sup> *Lê cru et lê cuit*, Plon, 1964, p. 20.

antes, contemplação de sistemas arcaicos e obsoletos) escolhe um caminho que julga original: o da 'Arqueologia', que lhe permite captar os vestígios da rachadura, o momento primeiro em que o Ocidente triunfante deixa, no entanto, que se desenvolvam os germes de sua própria destruição. (GUEDEZ, 1977, p. 9-10).

### 3.1 RAZÃO E RACIONALIDADE

Foucault (2005) fez uma história das racionalidades e não uma recusa da razão. Separou a razão da racionalidade. A razão se manifesta como a racionalidade de cada época. E como elas criaram a dominação não só da natureza, como também dos seres humanos. Ele fez a história dessas racionalidades. A razão não pode ser confundida com racionalidades. Foucault como empirista histórico só interessou analisar os acontecimentos singulares de cada época, e não pelo idealismo de uma razão-ser. A razão é uma possibilidade de pensar. A racionalidade é a prática do pensamento que surge e atua na sociedade em determinado momento. Essa possibilidade humana não é uma razão universal, uma ideia absoluta trans-histórica.<sup>18</sup> É apenas uma possibilidade do homem pensar que é exercida na história. A religião, o misticismo, o senso comum e a ciência são possibilidades de pensar, racionalidades, exercícios da razão. A racionalidade é a ação, ou seja, o exercício da capacidade de pensar. Por isso podemos chamar de racionalidades essas ações a partir da capacidade de raciocinar humana que aparecem na história. E se torna política por se relacionar com o outro exercício, o de poder nas relações de poder.

Esse não pode ser meu problema, na medida em que não admito de forma alguma a identificação da razão com o conjunto de formas de racionalidade que puderam, em um dado momento, em nossa época e mais recentemente também, ser dominantes no tipo de saber, nas formas técnicas e nas modalidades de governos ou da dominação, domínios em que se fazem as aplicações maiores da racionalidade; [...] Para mim, nenhuma forma de racionalidade é a razão. Portanto, não vejo por que motivo se poderia dizer que as formas de racionalidade que foram dominantes nos três setores que mencionei, todas estão ameaçadas de sucumbir e de desaparecer; não vejo desaparecimento desse tipo. Observo múltiplas transformações, mas não vejo por que chamar essa transformação de uma derrocada da razão; outras formas de racionalidade se criam, sem cessar; portanto, não há

---

<sup>18</sup> “Como salientou Gabriel Cohn racionalidade é sempre uma ação orientada racionalmente para determinado fim. Racionalidade é uma ação na qual existe a mais perfeita articulação, a articulação mais eficaz, entre os meios empregados para atingir o fim almejado. Neste sentido pode-se falar em racionalidade religiosa ou em racionalidade musical, na medida em que encontramos nestes campos ações nas quais ocorre a adequação ótima entre meios e fins.” (AVELINO, 2014d, p. 881).

sentido na proposição segundo a qual a razão é um longo relato que agora terminou, com um outro relato que começa. (FOUCAULT, 2005, p. 324).

### 3.2 O PENSAMENTO NA EUROPA APÓS A SEGUNDA GUERRA MUNDIAL

Foucault analisou três momentos da filosofia contemporânea na França na época em que viveu. Ele primeiro mostrou como a fenomenologia se relacionou com Marx em alguns filósofos e depois como foi substituída pelo estruturalismo. O marxismo, após a vitória da URSS na Segunda Guerra Mundial, estava muito presente na França. Só que também se convivia com a fenomenologia e com o que se chamava de estruturalismo.

Dois paradoxos, ocultos até então, não puderam mais ser evitados. O primeiro era que a filosofia da consciência havia falhado em fundar uma filosofia do saber, e especialmente do saber científico; o segundo era que essa filosofia do sentido paradoxalmente havia falhado em levar em conta os mecanismos formadores de significação e a estrutura dos sistemas de significação. [...] Eu poderia dizer que havia dois caminhos possíveis que conduziam para além dessa filosofia do sujeito. Primeiro, a teoria do conhecimento objetivo e, segundo, uma análise de sistemas de significação, ou semiologia. O primeiro deles era o caminho do positivismo lógico. O segundo era de uma certa escola de linguística, psicanálise e antropologia, todas genericamente agrupadas sob a rubrica do estruturalismo. [...] Essas não foram as direções que tomei. Deixe-me dizer, de uma vez por todas, que eu não sou estruturalista, e confesso com o apropriado pesar que não sou filósofo analítico – ninguém é perfeito. Eu tenho tentado explorar uma outra direção. Tenho procurado sair da filosofia do sujeito por meio de uma genealogia desse sujeito, estudando a constituição do sujeito através da história da qual resultou o conceito moderno de sujeito. Essa não é sempre uma tarefa fácil, uma vez que a maioria dos historiadores prefere a história dos processos sociais, e a maioria dos filósofos prefere uma história sem sujeito. Mas isso não impediu que utilizasse os mesmos materiais que certos historiadores têm utilizado, nem que reconhecesse meu débito com filósofos que, como Nietzsche, colocaram a questão da historicidade do sujeito. (FOUCAULT, 2010, p. 151-152).<sup>19</sup>

Essa análise feita por Foucault da filosofia na França após a Segunda Guerra Mundial vai mostrar como seu pensamento se articulou escapando da filosofia do sujeito no sentido cartesiano e fenomenológico e também do estruturalismo para um empirismo histórico. Por outro lado, o inconsciente não podia ser situado na fenomenologia. Entretanto, a linguística, que teria iniciado a problemática do

---

<sup>19</sup> Essa afirmação de Foucault está no seu curso no Dartmouth College em 1980. Sobre a *Hermenêutica de si*, anexo do livro de Nildo Avelino *Do governo dos vivos*.

estruturalismo, levou alguns adeptos da fenomenologia, como Merleau-Ponty, nas suas últimas obras, a se ocupar da linguagem.

As filosofias mais influentes na França, após o fim da Segunda Guerra Mundial, como o positivismo, o marxismo, a fenomenologia e o existencialismo, não questionavam a razão cindida a partir de Descartes na episteme da Idade Clássica. Filiando-se à corrente da história da ciência, ele pode chegar a uma análise mais precisa de como a racionalidade da Idade Clássica permitiu gerar na modernidade o sujeito cognoscente livre de qualquer ética, que teve como uma das consequência as sociedades industriais-técnicas-científica-burocráticas. A ética passou a ser o que a ciência diz. As coisas inanimadas falam com o homem através dos resultados da ciência e estabelecem qual a sua ética. A questão colocada por Foucault foi se afastar de todas as filosofias vigentes e se remeter ao seu empirismo histórico como metodologia para efetuar sua análise das relações entre verdade, poder e sujeito. Daí concluiu quando decretou a morte do homem.

Tudo isto bastou para que Foucault fosse considerado anti-humanista, pensador empenhado em destruir o Sujeito, categoria primeira, central, sagrada e evidente da filosofia moderna desde Descartes. Tanto mais que não é só este Sujeito em geral que Foucault tem em mira; seus alvos são também os sujeitos específicos das três principais formas da filosofia contemporânea: o Proletário do marxismo, a Consciência da fenomenologia (e do existencialismo), a Razão científica do positivismo, na medida em que se constituem com centros de um império universal em que se reverencia a História, a Dignidade Humana e o Progresso. (BRUNI, 1989, p. 200).

### 3.3 MARX

O “proletariado” de Foucault foram os loucos, os delinquentes, os vagabundos, os anormais. Com isso, queremos dizer que, a partir desses párias sociais, ele pode analisar a objetivação e subjetivação na criação do sujeito a partir de uma verdade constituída historicamente. O louco foi um dos primeiros assujeitados “proletarizado” por Foucault. Depois vieram os outros: presidiários, vagabundos, alunos, mulheres, filhos, a espécie humana.

No nosso entender, o que Foucault fez foi deslocar do operariado, explorado pelo capitalista nas lutas de classes, para os que nunca tinham chamado a atenção dos socialistas, marxistas etc., os loucos, presidiários, anormais e outros excluídos da sociedade. Não mais só as fábricas, mas o hospício e as prisões, as escolas, os quartéis, as famílias nos quais ocorriam a exploração e sujeição do homem pelo

homem. Ao fazer esse deslocamento, ele percebeu que não era uma relação de lutas de classes só que criava o poder, mas as relações de poder. Não significa que não existia a exploração do proletariado. Ele percebeu que, no exercício do poder sobre os loucos, os presidiários, os párias da sociedade, estava o objeto de estudo no qual se podia fazer uma análise mais precisa e empírica do poder. Por isso, seu objeto de análise, no qual o poder se exerce, desloca o foco da luta de classes, sem as negar, para as relações de poder.

A sua descoberta é que o poder se exerce em micropoderes em toda a sociedade que sustenta e interage com o Estado e a arte de governar. E então efetua uma análise do poder sem ser uma consequência da economia nem da repressão, mas o poder como exercício de ações sobre ações. E também percebeu que não é só sobre os loucos que se exerce o poder. Como já dissemos, e cabe aqui repetir detalhando em outro contexto, não é só sobre ladrões, assassinos e loucos, mas o exercício do poder se exerce nos pais sobre os filhos, no professor sobre os alunos, nos homens sobre as mulheres e entre todos contra todos. E o exercício desse tipo de poder não tem a economia, a dominação de uma classe à sua causa. São enfrentamentos de forças que têm como instrumento de uma racionalidade de gestação de verdades que constituem um saber-poder. E aí ele vai descrever as estratégias dessas relações de poder que ele historiou, principalmente, nos seus cursos ministrados no Collège de France. O proletariado, os trabalhadores de Marx foram deslocados, sem serem eliminados, para o proletariado comportamental de Foucault que são os loucos e os presidiários e todos aqueles que foram eleitos como marginalizados em determinado momento da história. Ou seja, a *História da loucura na Idade Clássica* e *Vigiar e punir*.

Existem muitas diferenças entre Foucault e Marx e não caberia aqui se fazer uma grande exposição sobre essas diferenças porque fugiríamos aos nossos objetivos. O que visamos chamar atenção é que Foucault fez um deslocamento da luta de classes para as relações de poder. Ele saiu de uma causa econômica para uma análise do exercício do poder a partir do próprio poder, isto é, relações de forças e suas relações com a verdade. Ele deslocou a luta de classes e de como a classe, destituída dos meios de produção, é alienada pela ideologia das classes dominante. E, depois, quando surge o papel do militante-filósofo, na maioria das vezes oriundo da pequena burguesia consciente dessa realidade, para organizar e conscientizar o proletariado para executar de novo o plano humanista: fazer uma

revolução resultada da necessidade do desenvolvimento das forças produtivas para se chegar ao socialismo e ao comunismo, no qual muitas vezes esse militante-filósofo exerce o governo. O que Foucault fez foi mostrar as relações de poder e sua relação com a história das racionalidades formadoras do saber. Ele desloca a luta de classes da economia para epistemologia quando analisa as relações de saber e poder. Não nega a luta de classes, mas as inclui nas relações de saber e poder. Não se limita a uma linearidade na história na qual tudo se explicaria pelo trabalho, gerador de classes sociais e tendo como o motor da história a luta de classes. Escapa, portanto, de reduzir o homem ao trabalho e a economia política criada, em um momento da história do saber, por David Ricardo, Adam Smith com a teoria do valor. O aquário, portanto, no qual Marx estava aprisionado.

E para mostrar como as relações de poder atuam, ele teve a necessidade de começar com uma análise filosófica mais ampla de como o saber se constituiu. Essa análise incluiu Marx como resultado da criação da economia política na episteme da modernidade. No nosso ponto de vista sobre o pensamento de Foucault, existem apenas as práticas estratégicas e experiências de poder que geram e incluem o saber. Não há teleologia nem dialética nem ideologia. Há antinomia nas relações de poder. Não há sínteses possíveis nessa antinomia e nem nesse agonismo. Há apenas o saber que atua como uma arma de luta importante nas relações de poder. Por isso ocorreu minuciosamente nos seus textos a análise do saber para mostrar a sua função. A sua questão empírica é mostrar a função de como atua um pensamento sem o discuti-lo. Visto sempre como ele atua. O problema a ser descrito e analisado é como se acessa a verdade e como ela atua em uma relação com o poder. O que referenda ou não uma teoria é sua prática no exercício do poder.

No momento da criação da economia política, Adam Smith e David Ricardo mudaram a noção de valor das coisas, que antes eram regidas por trocas e os valores eram estabelecidos nessas trocas. Se os objetos eram raros ou não e pela necessidade de cada objeto ou serviço. Era assim que se estabeleciam os preços, o valor de cada coisa. Com Adam Smith e Ricardo, passou a ser o trabalho humano que dava o valor das coisas. E foi essa mutação com a criação da economia política que levou Marx a estabelecer o trabalho como a causa do valor das coisas, o que permitiu chegar à mais-valia e também à luta de classes. O homem se forma através do trabalho e a história das infraestruturas é a história do trabalho na qual a luta de classes se estabelece. E aí aparecem todos os conceitos que formam a terminologia



marxista como os meios de produção, instrumentos de trabalho e desdobramentos na interpretação da história a partir da economia, da dialética de Hegel colocada de cabeça para cima.

O que percebemos foi que o mais importante para Foucault são as práticas nas quais vários elementos formam um feixe de racionalidade para exercer o poder. Mas sem uma direção metafísica, idealista, utópica. São ações sobre ações. São condutas sobre condutas. E como elas se enfrentam. É esse o diagnóstico: um agonismo. É esse o seu empirismo histórico, é seu ceticismo em relação a metafísica e os universais.

O que ele pesquisou são as singularidades dos acontecimentos. O que lhe interessava era essa crítica política do saber a partir das relações de poder que criaram o sujeito. Como o poder se exerce usando, estrategicamente, uma suposta verdade de uma época. Singularidades de uma época são um feixe de acontecimentos que criam uma ação e mutação mudando a realidade política, econômica, cultural de um momento histórico. Inclui um ser humano, um conjunto de pequenos acontecimentos sociais, econômicos, invenções aleatórias, tipos de armas, tipos de organizações militares, classes sociais descontentes, atos políticos do governo mal ou bem-executados, reações às adversidades e às lutas de classes de um governo, peculiaridades que envolvem personalidades, escolhas, tecnologias, tendências culturais, teorias e crenças. Um exemplo é como as escolhas políticas, como a do *Tsar*, na Rússia, que culminou em participar da Primeira Guerra Mundial, fragilizando o país com a derrota. A pergunta que se faz é se ele teria, como uma marionete da economia e de sua classe social, de fazer isso levado só pelas relações de produção? As relações de produção como única verdade passaram a substituir todo o resto e é nesse reducionismo que se elimina o conjunto de momentos, inclusive o acaso e os incontáveis acontecimentos, clima, em um momento de uma batalha, competência ou não de generais, sorte ou não de se executar uma escolha e não outra, enfim, pequenos acontecimentos que nenhum homem pode controlar. Foucault percebeu que essa microfísica dos acontecimentos é impossível de ser reduzida, explicada por apenas uma causa retirada da realidade para explicar um feixe incomensurável de ações, pensamentos, teorias, microações sobre ações. E não só em Marx, mas em todas as interpretações da história que partiram de um monismo para explicar os imensos e singulares acontecimentos que se combinam para ocorrer na história outros acontecimentos. O que é importante

para uma historiografia é descrever esse feixe de acontecimentos sem uma interpretação metafísica, teleológica a partir de filosofias da história.

Para Marx e outros pensadores, a história tem uma continuidade e uma razão, que é o sentido do qual falou Sartre, que a explica além dela. Seja a economia em Marx, ou a ciência de Comte, ou a razão em Hegel que levam ao conceito de progresso. Elas assim criam um saber contínuo e teleológico. Já em Foucault, a sua arqueologia se concentra nas epistemes descontínuas da história. Portanto, Foucault se situa em um exercício de escrever uma história da ciência sob a influência e diálogos com Canguilhem, Bachelard e Dumézil, que foi o grupo, na filosofia contemporânea, que ele disse fazer parte. Os que seus críticos queriam que ele fizesse, e seria contrário ao seu projeto de filosofia política, era criar uma utopia, uma política “progressista”. Apresentasse uma solução para terminar a opressão da classe trabalhadora. Enfim, voltasse a uma análise das ciências e da história de uma forma idealista e teleológica. Queriam transformá-lo em um filósofo profeta. Isso não foi possível e assim ele declarou: “Não sou profeta, no máximo um diagnosticador.” (FOUCAULT, 1986, p. 235).

Como já mostramos, mas cabe aqui lembrar que para Foucault a resistência ao poder foi, no nosso entender, uma análise do saber como resultado de uma razão cindida a partir do momento cartesiano com a eliminação do cuidado de si. E, assim sendo, a resistência ao poder existe e só é possível com o fazer reemergir o cuidado de si. Portanto, uma análise da constituição do saber e do acesso à verdade de si, dos outros e das coisas no Ocidente.

### 3.4 FOUCAULT E A FILOSOFIA DA CIÊNCIA

Portanto, depois da análise do pensamento filosófico na França feita por Foucault acima, ele vai mostrar que havia outros pensadores que não estavam preocupados com essas questões descritas até agora. Eles estavam refletindo sobre a história da ciência. E é nesse grupo que ele se inseriu. Porque Foucault não estava interessado em participar em nenhuma dessas outras especulações filosóficas. Ele estava interessado na história das racionalidades. Dito de outra maneira, na história das relações da verdade com o poder e o sujeito.

Na nossa descrição do pensamento de Foucault, ele se afastou de três elementos que eram essenciais às filosofias contemporâneas mais conhecidas e debatidas na França: o primeiro foi eliminar o sujeito como o livre e soberano do conhecimento, o substituindo pela episteme; o segundo foi a descontinuidade das epistemes, que elimina uma razão idealista e teleológica; o terceiro foi, depois de destruir os pilares, tanto do cartesianismo, do hegelianismo, do marxismo, do positivismo e da fenomenologia, mostrar que o saber é resultado das relações de poder. E, principalmente, da criação do sujeito na antropologia filosófica, com o surgimento das ciências humanas, devido a ter eliminado o cuidado de si no ato de conhecer no momento cartesiano. Em toda a tese, torna-se importante essa repetição que é o elo, e sob esse ponto de vista que estamos historiando o pensamento de Foucault para confirmar o que é o objetivo desta tese: o seu empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico.

A questão do estruturalismo foi que quando o pensamento filosófico se distanciou do racionalismo cartesiano e dos seus últimos desdobramentos na fenomenologia, tudo o que não era uma filosofia do sujeito cognoscente passou a ser chamado de estruturalismo. Em uma conferência na Universidade de Keio, em 9 de outubro de 1970, *Retornar à história*, ele criticou o estruturalismo como um rótulo, que não se sabe direito o que é. “[...] ninguém concorda com quem quer que seja sobre o que é estruturalismo. [...] A terceira razão, a mais importante, é que muitos temas e preocupações políticas atravessaram essa discussão sobre história e o estruturalismo.” (FOUCAULT, 2005, p. 281).

A história das ciências como continuidade teleológica do saber já tinha sido abalada com Bachelard e com a sua ruptura e, também, com Canguilhem em *O Normal e o Patológico* (1943). Bachelard já tinha especulado sobre a descontinuidade do saber científico na história. Ele percebeu que havia descontinuidade na história das ciências.

Toda a vida intelectual da ciência atua dialeticamente nesta diferencial do conhecimento na fronteira do desconhecido. A própria essência da reflexão é compreender que não se havia compreendido. Os pensamentos não baconianos, não euclidianos, não cartesianos são resumidos nessas dialéticas históricas que apresentam a retificação de um erro, a extensão de um sistema, o complemento de um pensamento. (BACHELARD, 1977, p. 112).

Elyana Barbosa (1995, p. 114) comentou:

O primeiro pensador a utilizar a metodologia da descontinuidade é Bachelard. Ao analisar a história da ciência física, ele percebe que, entre os Paradigmas de Galileu, Newton e Einstein, não há passagem; são momentos descontínuos. Entretanto essa percepção só é possível através da análise dos discursos científicos, dos significados dos conceitos pela sua atualidade, dentro de um determinado momento histórico numa idéia completamente nova de história, uma história que nunca se esgota, uma história sempre refletida, sempre recomeçada, sempre reescrita.

Entretanto, como estamos aqui mostrando, o homem já tinha perdido sua predominância absoluta com o estruturalismo. Já havia, no pensamento contemporâneo, vários aspectos de pensar sem o homem sendo o centro do conhecimento. O pensamento de Foucault surge também em um conjunto de reflexões de outros pensadores que o influenciaram, ditos por ele ou não, como Dumézil, que criaram ou propuseram questões que ele leu com atenção e o levou a elaborar suas próprias ideias.

### 3.5 DA FILOSOFIA DA CIÊNCIA À CRÍTICA AO ILUMINISMO

A importância aqui de colocar a relação de Foucault com a filosofia e os pensamentos vigentes na época em que viveu é mostrar em quais pensamentos ele se aproximou e de quais ele se afastou. Por outro lado, mostrar também que ele não estava só no que pensava, ele fazia parte, por exemplo, desses filósofos críticos do iluminismo e da modernidade.

Principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, alguns filósofos fizeram a crítica do iluminismo e outros defenderam o iluminismo e a modernidade. Na Escola de Frankfurt Horkheimer e Adorno, efetuaram uma crítica ao iluminismo, e Habermas, em *O discurso filosófico da modernidade*, a defesa de Hegel e do iluminismo. No nosso entender, Foucault questionou a razão como ela foi colocada pelos iluministas com a promessa de solução da sujeição. E se incluiu, de forma muito peculiar, naqueles que ficaram céticos em relação à racionalidade gerada pelos iluministas na qual subordinava o homem e as coisas a uma visão racionalista, limitando a razão a uma metodologia científica tendo o sujeito cognoscente como o ponto central dessa epistemologia. Com a burguesia no poder, substituindo o absolutismo e o mercantilismo pela Revolução Francesa e depois pela Revolução Industrial, não se conseguiu efetuar as promessas do iluminismo. Ao contrário, na

modernidade se acentuou os problemas sociais com as estratégias de poder do liberalismo e neoliberalismo.

Assim sendo compreendemos que o foco de Foucault de análise do saber foi que se tornou uma análise política da verdade. Foi mostrar a condição de objetivação e subjetivação do sujeito na modernidade. Coerentemente, portanto, ao recusar o racionalismo de Descartes e efetuar assim a crítica do iluminismo. Quer dizer, recusar a metodologia de Descartes para se acessar a verdade e sua influência nos iluministas quando elegera como sinônimo do homem o racionalismo que chegou à antropologização do conhecimento (o que Foucault chamou de antropologia filosófica) na modernidade.

Depois da experiência com o nazismo, com a Segunda Guerra Mundial e com o stalinismo, cresceu a descrença, de parte da filosofia contemporânea, com as esperanças vindas das sociedades industriais-técnicas-científicas-burocráticas. Começaram a surgir críticas mais frequentes ao racionalismo cartesiano, ao cientificismo, após o desencanto com as promessas implícitas do iluminismo e da modernidade. Foucault faz parte dessa maneira de analisar as sociedades na modernidade. Ele vai analisar como a racionalidade, não mais de acesso à verdade através de Deus, mudou para uma outra forma de racionalidade para se acessar a verdade inspirada no racionalismo de Bacon e Descartes.

Dois séculos após sua aparição, a *Aufklärung* retorna: ao mesmo tempo como uma maneira de o Ocidente tomar consciência de suas possibilidades atuais e das liberdades às quais ele pode ter acesso, mas também como uma maneira de se interrogar sobre seus limites e os poderes que ele usou. A razão ao mesmo tempo despotismo e como esclarecimento. (FOUCAULT, 2005, p. 357).

As reflexões políticas de Foucault sobre o saber foram formadas, em parte, como uma reação à fenomenologia, ao positivismo de Comte, ao hegelianismo e ao marxismo. Essa importância de sua relação com o pensamento contemporâneo e com o iluminismo é dita por ele mesmo. Uma grande parte da filosofia após o esclarecimento é uma crítica à razão como foi utilizada por Descartes e pelos iluministas. Horkheimer, em *The end of reason*, fez a crítica à razão e é nesse livro que ele usa, pela primeira vez, o termo racionalidade para diferenciá-lo de razão.

Não se poderia concluir que a promessa do *Aufklärung* de atingir a liberdade pelo exercício da razão se transformou em um exercício da razão

que é cada vez menos uma promessa de liberdade? Problema fundamental. Problema no qual nós todos nos debatemos. Quero dizer que os problemas que são os nossos foram, surpreendentemente, claramente formulados pela Escola de Frankfurt. (FOUCAULT apud ERIBON, 1996, p. 175).<sup>20</sup>

A filosofia surge na Grécia antiga como uma reflexão sobre a arte de viver bem. Nesse ponto de vista ocorreu, epistemologicamente falando, no cuidado de si, o objetivo principal para aprender a viver bem. E esse foi o seu objeto, e não exclusivamente as coisas. As coisas estão subordinadas à vida. Vida aí compreendida como a vida do homem em busca da tranquilidade (ataraxia) para chegar à felicidade (eudaimonia). O conhecer estava subordinado a essa meta e sob o controle dela em busca da felicidade humana. Na Idade Média, sob a influência do cristianismo, o homem abdica de si e sua tranquilidade e felicidade, não mais na construção de si por si nas práticas da espiritualidade pagã, para ter acesso a felicidade. Essas práticas são deslocadas ao trocarem o cuidado de si grego pelo Deus cristão. É nesse contexto político-econômico e filosófico que ocorreu uma mutação e surgiu o iluminismo: eliminar o cuidado de si como elemento epistemológico fundamental para se acessar a verdade e nem por Deus, substituídos pelo racionalismo. Descartes foi um precursor do iluminismo. A burguesia tomou o poder, e a racionalidade do iluminismo ganhou força e se tornou a racionalidade fundamental do desenvolvimento das ciências e, depois, na criação das ciências humanas. Foucault vai fazer a analítica do saber e do poder a partir do que empiricamente ele estava vendo: discursos e práticas que levavam a sujeição. Então focou em como se chegou a peculiaridade do saber criativo do liberalismo, que através da verdade, resultado de uma estratégia do poder criativo, organiza um saber que investiga, que fala, que cria, fortalecendo cada vez mais a objetivação do sujeito a partir dessa tecnologia de relação entre verdade e poder.

Um debate filosófico, cada vez mais presente, era até que ponto o iluminismo efetou as promessas que foram lidas por alguns como uma salvação da humanidade pela razão. Entre todos que abordaram o tema e procuraram onde a razão foi cindida, Foucault, ao retornar à Grécia do *Primeiro Alcibíades*, de Platão, na sua análise do saber, mostra porque e como a modernidade produziu também formas de submissão novas, principalmente com a criação das ciências humanas.

---

<sup>20</sup> Didier Eribon (1990) citou Foucault quando ele reconheceu que o problema do resultado do iluminismo, a partir de como se acessava a verdade, tinha sido notado também por Horkheimer e Adorno (1975).

Foucault foi a raiz da questão na sua análise epistemológica e histórica do conhecimento. Por outro lado, não é só uma crítica às sociedades industriais-técnicas-científica-burocráticas, ele vai mais adiante quando analisa o saber através das epistemes e das relações de poder. Foucault não ficou desapontado ou desencantado com alguns resultados do iluminismo. Apenas o analisou porque, com a eliminação do cuidado de si do conhecimento, seria previsível surgirem sistemas de pensamento como o iluminismo devido à maneira de se acessar a verdade.

### 3.6 RAZÃO, RACIONALIDADE E A ESCOLA DE FRANKFURT

A relação de Adorno e Horkheimer com Foucault, reconhecida pelo próprio Foucault, é que há semelhança entre os pensamentos deles. Por isso temos insistido, vez por outra, citando essa relação que, no nosso entender, existe entre o pensamento de Foucault e os escritos de Horkheimer e Adorno. Portanto que, cada um à sua maneira, se aproximaram com a crítica do saber que Foucault também colocou em alguns momentos de suas reflexões. Dentro, portanto, de nosso objetivo neste capítulo, que é mostrar como ele se relacionou com a filosofia contemporânea de sua época em todos os momentos de suas reflexões. E, assim sendo, contribuir para a compreensão de seu pensamento.

Quando reconheço todos esses méritos à Escola de Frankfurt, faço-o com o arrependimento de quem os deveria ter lido antes. Lamento não ter feito isso e digo, com uma espécie de oscilação: se eu tivesse lido essas obras, não teria tido necessidade de dizer uma série de coisas, de cometer certos erros, teria poupado muito trabalho a mim mesmo. [...] Se os tivesse lido quando era muito jovem, teria ficado tão atraído que não faria outra coisa senão comentá-los.

[...] A Escola de Frankfurt, apresentou, diz Foucault, um 'problema fundamental', o dos 'efeitos de poder, ligados ao exercício de uma racionalidade' que se forjou, histórica e geograficamente, no Ocidente, a partir do século XVI. O destino econômico, social, histórico, cultural, científico das nações ocidentais foi profundamente ligado ao funcionamento dessa forma de racionalidade.

Ora, acrescenta ele, como dissociar essa racionalidade dos mecanismos, dos procedimentos, das técnicas, dos efeitos de poder que a acompanham, e que suportamos tão mal como sendo a forma de opressão própria das sociedades capitalistas e talvez das sociedades socialistas? Não se poderia concluir que a promessa do *aufklärung* de atingir a liberdade pelo exercício da razão se transformou em um exercício da razão que é cada vez menos uma promessa de liberdade? Problema fundamental. Problemas que todos nos debatemos. Quero dizer que os problemas que são nossos foram, surpreendentemente, claramente formulados pela Escola de Frankfurt. (ERIBON, 1996, p. 175).

Essa semelhança tem aqui duas importâncias. Ele próprio a destacou com muita ênfase e mostrou que ele fazia parte dessa forma de pensar, desenvolvida, principalmente, após do nazismo e a Segunda Guerra Mundial.

“Na escravidão da criatura ou na capacidade de oposição voluntária aos senhores do mundo, o saber que é poder não conhece limites.”<sup>21</sup> (HORKHEIMER, 1976, p. 98). No iluminismo surgiu a promessa de libertação do homem que viu na razão, transformada em sujeito cognoscente, universalizado e pré-existente ao conhecimento, a reação filosófica e política à aristocracia e ao clero. “Sem escrúpulos para consigo mesmo, o iluminismo incinerou os últimos restos de sua própria consciência de si. [...] Poder e conhecimento são sinônimos.” (HORKHEIMER, 1975, p. 98). Horkheimer e Adorno (1975) nesse texto fizeram também uma crítica a Bacon e ao iluminismo. No nosso ponto de vista, essa crítica não é a mesma de Foucault, mas queremos mostrar que a crítica ao iluminismo é efetuada por outros autores e a de Horkheimer e Adorno (1975) capta a relação da emergência da burguesia e do iluminismo com a eliminação do ser humano ao privilegiar a tecnologia no domínio da natureza e dos homens. Compreendemos que a diferença de Foucault foi que ele não se limitou a um momento histórico específico com o surgimento da burguesia e sua ideologia cientificista para tomar o poder. Aqui, no nosso entender, foi então que Foucault vai analisar a alteração do conhecimento, não relacionado à dominação de uma classe social sobre outra, mas em uma mutação na qual Bacon e Descartes, principalmente na Idade Clássica, alteraram a maneira de se conhecer que vigorava na Grécia antiga com o cuidado de si subordinando o conhece-te a ti mesmo. Aí está a diferença da semelhança do pensamento de Foucault com o de Horkheimer e Adorno. Como entendemos, para Foucault, o que lhe era importante era diagnosticar a questão epistemológica na maneira de como se atinge a verdade. De como se pratica o ato de conhecer. Não foi apenas no momento em que burguesia tomou o poder. A burguesia foi um dos fatores, mas não o único que a tudo explicava. Tudo se iniciou com o cuidado de si ser epistêmico.

Essa consequência da eliminação do cuidado de si na hierarquia que vigorava no pensamento antigo grego levou a uma razão na teoria tradicional cartesiana como colocou Horkheimer, confirmado no excerto abaixo. Há também uma crítica

---

<sup>21</sup> Em parceria com Adorno.



implícita ao que Horkheimer chamou de teoria tradicional de Descartes *versus* sua teoria crítica no acesso ao conhecimento, também confirmado no excerto abaixo. Nesse sentido, Foucault também não estava solitário em sua crítica a Descartes e foi esse também o nosso objetivo de relacionar nesta tese o pensamento de Horkheimer e Adorno e Foucault.

Em meu ensaio 'Teoria Tradicional e Teoria Crítica' [sic] aponte a diferença entre dois métodos gnosiológicos. Um foi fundamentado no *Discours de la Méthode*. [...] A teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência à base da formulação de questões que surgem em conexão com a reprodução da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação, são por ela mesma consideradas exteriores. – A teoria crítica da sociedade, ao contrário, tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder. (HORKHEIMER, 1975, p. 163).

Foucault percebeu que há semelhança do seu pensamento no problema levantado por Horkheimer, mas há diferenças. A crítica de Horkheimer (1975) mostra a transformação da razão em uma racionalidade de dominação. É isso também que Foucault quer mostrar com a eliminação do cuidado de si. Entretanto, há uma diferença. Ele aceita que faz uma história das racionalidades, mas não está ligado a um resquício de marxismo que atravessa as principais reflexões da Escola de Frankfurt. Para Foucault, o problema não é uma questão de alienação no sentido marxista, o problema é a relação do homem com a verdade. A política do verdadeiro. Não é um filósofo da alienação efetuada por uma classe dominante porque não é aquele que quer ser o filósofo-profeta do futuro onde o homem será feliz aqui na terra superando sua alienação. Ele não visa profecias nem utopias.<sup>22</sup> Está interessado em analisar como o poder se exerce sobre o sujeito através da verdade: “Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade.” (FOUCAULT, 1986, p. 14).

<sup>22</sup> Horkheimer, em *Origens da filosofia burguesa da história*, no capítulo III, dedica a reação dos utopistas às mudanças sociais atribuindo à propriedade a causa das transformações sociais na Inglaterra e na Europa.

### 3.7 HABERMAS E A DEFESA DO ILUMINISMO

A finalidade de se colocar aqui a crítica de Habermas e a outros autores nesse livro de Habermas visa melhor esclarecer o pensamento de Foucault.

Habermas (2002a) publicou *O discurso filosófico da modernidade (1985)*.<sup>23</sup> Nesse livro, ele tenta defender o iluminismo (como um grande momento da razão), Hegel e a modernidade. Ele inicia o livro com Hegel. O que era a modernidade para Hegel. E a partir daí ele começa a crítica, inclusive dos próprios teóricos da Escola de Frankfurt, como Adorno e Horkheimer. O problema para Habermas e para Adorno e Horkheimer é como explicar que a razão que substituiu o mito com o esclarecimento criou um progresso que levou ao fascismo, ao nazismo, ao stalinismo. Sistemas nos quais era evidente a desumanidade no seio da racionalidade devido ao horror que eles geraram. E, como saída para explicar o capitalismo e o totalitarismo e suas racionalidades, dividiram a razão em uma razão tradicional e instrumental e uma razão crítica. Mas Habermas não aceitou nem esse “desvio” de Adorno e Horkheimer. Ele escreveu esse livro para defender Hegel, sua teleologia, sua dialética, suas etapas dialeticamente superiores que levaram Hegel ao entusiasmo com o esclarecimento e, inclusive, com a ditadura de Napoleão. Daí no seu livro *O discurso filosófico da modernidade* parte para criticar todos que questionaram pontos de vista essenciais para ele: o primeiro é recusar qualquer crítica à razão, principalmente a que mostrava a razão que estava cindida e transformada em racionalidades antagônicas. Essa não era, portanto, a razão imaginada pelo idealismo de Hegel que se resolvia em contradições, mas uma e, portanto, dialética e fundamento idealista de tudo que existe. Mas essa cisão da razão pode se ler como que já tinha sido percebida com Nietzsche com o Apolíneo e o Dionisíaco na *Origem da Tragédia* e, depois, com Adorno e Horkheimer, com o início da divisão da razão já na *Odisséia*, de Homero. O retorno ao passado para buscar a origem dessa bifurcação da razão era um equívoco para Habermas. O segundo ponto de vista é a crítica da história em oposição à vida, como fez Nietzsche em sua crítica a Hegel no capítulo II: “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida, em Considerações Intempestivas.”

---

<sup>23</sup> Quando foi publicado, Foucault já tinha falecido.

Logo no início do *O Discurso filosófico da modernidade*, ele fala de um conservadorismo e de um anarquismo e, depois, une os dois como sendo só conservadorismo burguês por ter criticado a razão que se expressou de forma mais enfática no esclarecimento.

Ora, Hegel foi o primeiro filósofo que desenvolveu um conceito claro de modernidade; em razão disso é necessário retornar a Hegel se quisermos entender o que significou a relação *interna* entre modernidade e racionalidade, que permaneceu evidente até Max Weber e hoje é posta em questão. Temos de reexaminar o conceito hegeliano de modernidade para podermos julgar se é legítima a pretensão daqueles que estabelecem suas análises sobre *outras* premissas. Em todo caso, não podemos descartar *a priori* a suspeita de que o pensamento pós-moderno se arroga meramente uma posição transcendental, quando, de fato, permanece preso aos pressupostos da autocompreensão da modernidade, os quais foram validados por Hegel. Não podemos excluir de antemão que o neoconservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética está apenas tentando mais uma vez, em nome de uma despedida da modernidade, rebelar-se contra ela. Pode ser que estejam simplesmente encobrendo com o pós-esclarecimento sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-esclarecimento. (HABERMAS, 2002a, p. 8).

O que ele se refere é que Hegel, segundo sua filosofia de uma dialética teleológica que absorvia tudo que fosse incompleto e negativo, acreditava que a racionalidade do esclarecimento e seus possíveis futuros desenvolvimentos eram um momento e uma característica intrínseca da razão em perpétuo aperfeiçoamento. Logo, poderíamos então supor que o próprio fascismo, assim como a cultura de massa, as formas do capitalismo atual, seriam momentos necessários desse processo dialético que os seus críticos não estavam percebendo, ou, por razões ideológicas, estavam criticando a razão, como se manifestou no esclarecimento e em Hegel.

Habermas (2002a) achava que a modernidade ainda tinha frutos a oferecer. E que o pós-moderno seria uma apressada e conservadora crítica à modernidade. Foucault disse não entender o que se dizia por pós-modernidade. A filosofia toda era vista assim nesse duplo, os hegelianos e marxistas seriam revolucionários e humanistas, e quem não o fosse, seria conservador e anti-humanista.

Habermas (2002a) inicia sua crítica com Nietzsche. Nietzsche, na *Origem da tragédia*, mostra que na Antiga Grécia, em determinado momento, se separou o apolíneo do dionisíaco, que se complementavam. Nietzsche começa a crítica do esclarecimento muito antes de Adorno e Horkheimer com a alteração da tragédia grega. É nesse ponto que o argumento de Habermas (2002a) é o mesmo de não

voltar na história para criticar a razão porque no materialismo histórico e em Hegel isso é impossível. Logo, não existe uma razão que sofreu cisões. É esse o grande investimento de Habermas. Ele não pode pensar a razão como cindida, como fez tanto Nietzsche, à sua maneira, e Horkheimer. Daí Habermas escreveu: “Nem Hegel nem seus discípulos diretos, à esquerda ou à direita, jamais questionaram as conquistas da modernidade, de onde os tempos modernos tiraram seu orgulho e consciência de si.” (HABERMAS, 2002a, p. 121).

A sua preocupação maior é com a razão. Fácil de entender, Horkheimer e Adorno receberam a mesma crítica. “Nas mãos de Foucault, a história da ciência se amplia, convertendo-se em história da racionalidade [...]” (HABERMAS, 2002a, p. 335). A razão do iluminismo não podia ser criticada. Habermas se opõe a todos que fizeram a crítica ao iluminismo.

Paul Veyne (1982a), em *Foucault revoluciona a História*, mostrou que em Roma, quando o governo resolveu proibir as mortes violentas dos gladiadores, embora parecesse, a uma primeira vista, um ato humanitário, não foi. Visava estabelecer e fortificar relações de poder. O mesmo ocorre quando Pinel tira das masmorras os loucos acorrentados quando os castigos físicos dos criminosos em praça pública são substituídos pelas prisões. Habermas (2002a, p. 388) comenta sobre os gladiadores romanos:

Os discursos que justificaram a instituição ou a abolição de lutas de gladiadores são considerados apenas como o disfarce de uma práxis de dominação que lhe subjaz inconscientemente. Como fonte de todo sentido, tais práticas são elas mesmas sem sentido; o historiador deve abordá-las do exterior, a fim de apreendê-las em sua estrutura. Para tanto, não é preciso nenhuma pré-compreensão hermenêutica, mas somente o conceito da história como uma mudança de configuração desprovida de sentido e caleidoscópica, de universos de discursos que nada têm em comum senão a determinação de ser protuberâncias de poder em geral.

É essa falta de continuidade das figuras de um caleidoscópio que expulsa a possibilidade de uma racionalidade hegeliana e propõe uma nova forma de racionalidade da história a diagnosticar essa descontinuidade. É a reação empírica, do empirismo histórico de Foucault, aos que incluíram a metafísica ou mesmo a ilusão nos fatos observados. E a partir dela mostrar que o que está em cada período analisado são relações de poder. Habermas (2002a) foi contra o que Foucault fez, que foi uma história política do saber sem nenhuma referência aos mitos idealistas e racionalistas da história. Ele fez exatamente o contrário. Uma das características de

Foucault é que em uma relação de poder, quando se usa uma estratégia de poder que pode parecer humanista, moral, é apenas uma estratégia para melhor dominar e manter o poder. Foucault não acredita que em relações de forças pode existir bondade. O que existe é luta. O que existem são estratégias de poder e como essas estratégias mudam para se atingir a finalidade de uma das forças que se enfrentam e uma delas momentaneamente ganhe. Cabe-se apenas as descrever. Não foi por bondade que se eliminaram as lutas com morte na arena romana. Elas eram usadas sob a estratégia do pão e circo. O que as pessoas gostavam de ver, o governo permitia porque não lhe ameaçava. Era o doce dado a uma criança bem-comportada. E as pessoas gostavam de ver a morte na arena. A morte de um escravo nada significava nem para o governo nem para o povo. Como isso era inocente para o poder era permitido. Depois surgiram outros interesses e se proibiu esses espetáculos.

Pinel queria estudar os loucos em uma relação de poder na qual o poder criativo tinha como estratégia usar o saber com uma eficiência maior no exercício da dominação do louco além do simples encerramento no hospício. E isso não era possível de ser feito com eles acorrentados. A questão aí estava em objetivar o louco. O transformar em objeto do conhecimento. Essa nova estratégia de poder era muito mais lucrativa em todos os aspectos. Eles precisavam ser observados sem os grilhões, levados a falar para confessar sua loucura etc. Esse era o interesse de Pinel, entre outros pesquisadores da loucura que foi a objetivação do louco para executar uma prática discursiva sobre o comportamento que estava sendo chamado de loucura. O que se quer é curar, isto é, normalizar o não normalizado. Essa é a meta do poder. Recuperar o delinquente, curar corpos e almas.

A importância de Foucault é que ele não faz marxismo nem freudismo: não é dualista, não pretende opor a realidade à aparência, como faz, em desespero de causa, o racionalismo que tem como chave mestra a volta do recalque. Foucault, ao contrário, afasta as banalidades tranquilizadoras, os objetos naturais em seu horizonte de prometedora racionalidade; a fim de devolver à realidade, a única, a nossa, sua originalidade irracional, 'rara', inquietante, histórica. Desnudar, assim, a realidade para dissecá-la e explicá-la é uma coisa, acreditar descobrir, por detrás dela, uma segunda realidade que a telecomanda e a explica é uma outra coisa bem mais ingênua. (VEYNE, 1982a, p. 181).

O que estamos vendo é a análise empírica e histórica dos acontecimentos, que é necessária para historiadores como Foucault. A metodologia de Foucault,

sendo essa, não poderia aceitar uma análise que, como descreveu Paul Veyne (2011f), é analisar a realidade a partir de uma segunda realidade mais verdadeira para quem acredita existir que pode ser Deus ou a economia, a razão, a repressão as pulsões etc. Encerraremos este capítulo como Nildo Avelino colocou a posição de alguns filósofos a respeito do neoliberalismo, no qual incluiu Habermas.

Era um modo de se reportar ao neoliberalismo muito comum ao debate militante dos 1970, no qual figurava como ‘tirania mascarada’ em que o prefixo ‘neo’ ocultava a mesma dominação do velho liberalismo, porém camuflada. Esse modo ideológico ficou bastante conhecido especialmente com Herbert Marcuse<sup>24</sup> para quem foi o próprio liberalismo quem gestou o fascismo. E ao lado dessa abordagem ideológica de denúncia e acusação existiu também outra maneira de se reportar ao neoliberalismo oposta a de Marcuse e que consistia em dar a ele não uma imagem ideológica, mas uma imagem ideal de validação das suas liberdades face à ameaça totalitária. Entre os autores que se colocam nessa abordagem ideal de retratar o neoliberalismo encontram-se Habermas, Rorty, Lefort, Arendt, Dahl. De maneiras diferentes, esses autores irão se referir ao neoliberalismo validando nele seu ideal de liberdade política, econômica, intelectual, contra a opressão totalitária.<sup>25</sup> (AVELINO, 2014d, p. 879-892).

A nossa conclusão foi que Foucault (2000) começou suas análises empíricas e históricas com o conceito de episteme e desenvolveu seu pensamento sempre tendo o foco em como se acessa a verdade e suas relações com o poder e o sujeito, uma vez que o sujeito foi o resultado político de como, em determinada época, se acessou a verdade. Por isso, pretendendo fazer uma epistemologia do acesso à verdade, escolheu se filiar ao grupo de filósofos na França que pesquisavam a história das ciências. Por isso que, aqui, inicialmente precisamos mostrar a importância de se entender Foucault a partir do seu empirismo histórico e seu positivismo feliz para depois chegar à análise e comparação de como se criaram métodos para se acessar a verdade em cada época.

O que me interessou [...] eram justamente as formas de racionalidade que o sujeito humano aplicava a si mesmo. Enquanto os historiadores das ciências estavam interessados essencialmente no problema da constituição

<sup>24</sup> Cf. MARCUSE, H. O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado: cultura e sociedade, Tradução de Wolfgang L. Maar. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. v. 1. p. 47-88.

<sup>25</sup> Cf. HABERMAS, J. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. Tradução de Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000; RORTY, R. Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos Tradução de Marco A. Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. v. 2; LEFORT, C. A invenção democrática: os limites da dominação totalitária. 3. ed. Tradução de Isabel Loureiro e Maria L. Loureiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2011; ARENDT, H. Origens do Totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Cia. das Letras, 2009; DAHL, Robert A. poliarquia. Tradução de Celso M. Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2012.

de um objeto científico, a questão que me coloquei foi a seguinte: como ocorre que o sujeito humano se torne ele próprio um objeto de saber possível, através de que forma de racionalidade, de que condições históricas e, finalmente, a que preço? (FOUCAULT, 2005 p. 318).

Confirmado como Foucault deu prioridade às pesquisas da histórias das ciências, podemos passar a consequência de sua epistemologia, que foi a morte do homem.

#### 4 A MORTE DO HOMEM

Esse percurso de detalhamento de seu pensamento visa, neste capítulo, mostrar como um empirista histórico e positivista feliz decretou a morte do sujeito como centro conhecimento.

O que Foucault (2000) percebeu foi que não existia o homem, no sentido epistemológico, antes do fim do século XVIII porque havia a representação. Na representação não existia o homem porque a linguagem tinha por função nomear o ser. O que aconteceu foi uma mutação na qual levou o homem como objeto e, ao mesmo tempo, como o penso logo existo passou a ser o centro do conhecimento.<sup>26</sup>

Assim sendo, permitiu surgir as ciências humanas, que viam o sujeito que fala, trabalha, vive como objeto do conhecimento. Não existia isso porque a função da linguagem era nomear. Quando a linguagem deixa de ser apenas nomear, o pressuposto de que o discurso era a representação do ser colocou no seu lugar o homem fonte fundadora desse conhecimento. Com o fim da representação, o homem passou a ocupar o lugar dela.

Foucault tem três afirmações: a morte do homem, o poder não existe, a alma, prisão do corpo. A morte do homem é o fim da filosofia do sujeito cognoscente e da consciência como o centro do saber; o poder não existe, é o diagnóstico empírico do poder como relações de poder, isso quer dizer, nas suas práticas, ações, estratégias, tecnologias de enfrentamentos de forças; e a alma, prisão do corpo, é a formação da subjetividade do sujeito a partir de como, na sua objetivação e subjetivação, construíram o sujeito.

A morte do homem foi a conclusão de sua posição diante das filosofias vigentes na Europa, na qual viveu resultado de sua crítica ao racionalismo de Descartes quando eliminou o cuidado de si de como se acessar a verdade. Como temos aqui repetido para enfatizar o nosso objetivo, que é comprovar com tudo que estamos aqui historiando, que o pensamento de Foucault é essencialmente epistemológico. Portanto, o cuidado de si ser eliminado do conhece-te a ti mesmo foi uma questão epistemológica que contribuiu para explicar e decifrar o seu pensamento.

---

<sup>26</sup> Foucault colocou no fim do XVIII para o século XIX três mutações: a Gramática Geral foi substituída pela Filologia linguística; a História natural para a Biologia (principalmente com Cuvier); e a História das riquezas para a Economia política (com Ricardo e Adam Smith).



Foucault não terminou, depois de uma ampla análise de como se constituiu o conhecimento no mundo Ocidental, sendo um filósofo estóico. Não que isso fosse um pecado, mas o seu objetivo foi sempre uma análise da relação de que verdade criou o sujeito. Esse objetivo o faz se aproximar de Nietzsche, principalmente devido à sua crítica à verdade e ao sujeito analisado historicamente. Depois, com a eliminação do cuidado de si no ato de conhecer, no que chamou de o momento cartesiano. O estoicismo, epicurismo e os cínicos foram estudados por ele pela ênfase filosófica desses filósofos de criar técnicas de construção de liberdade a partir do cuidado de si. No nosso entender, a confirmação de Foucault nos cursos que se dedicou à análise da importância desses filósofos, foi porque eles desenvolveram, a partir desse princípio grego, que se iniciou em uma tradição na Grécia antiga, uma reflexão filosófica de técnicas de sua libertação em exercícios espirituais de formação de sua subjetividade. E o que é importante nessa análise dos estóicos, epicuristas e depois os cínicos foi como estavam mostrando ao sujeito como criar sua própria liberdade. É, portanto, um desdobrar do postulado do cuidado de si para não ser escravo de si mesmo.

#### 4.1 A METODOLOGIA EMPÍRICA DE FOUCAULT

Inicialmente, será colocado como Foucault, na sua análise crítica das ciências, se dedicou às ciências humanas. “Portanto, não estou tentando fazer uma história geral das ciências, mas apenas daqueles que procuraram construir um conhecimento científico do sujeito.” (FOUCAULT, 2010, p. 153). Foucault mostrou como essas ciências eram frágeis na sua constituição. São elas que lhe interessa interrogar, identificar suas contradições e as relações com o poder. Como o seu objetivo era analisar o sujeito na sua objetivação e subjetivação, que o constituiu como sujeito sujeitoado, ele analisou a formação das ciências humanas.

Foucault, às vezes, dá a impressão – e sua crítica frequentemente é mal compreendida – de que sua intenção era situar toda a ciência como um mero produto do poder. E isso é falso. Ao contrário, seu objetivo era estabelecer as inter-relações de saber e poder. Através de seu itinerário intelectual, as ‘pseudociências’ ou ‘quase ciências’ – fundamentalmente as ciências humanas – foram exatamente as escolhidas como objeto de estudo. Outros, como Georges Canguilhem e Gaston Bachelard, dedicaram-se às ciências ‘bem-sucedidas’. Foucault escolheu outro objeto de estudo, aqueles discursos que, afirmando estarem progredindo, sob a bandeira de

uma ciência legítima, permaneceram, de fato, intimamente envolvidos com as micropráticas do poder. (DREYFUS, RABINOW, 2010, p. 233).

O objetivo de Foucault em *O sujeito e o poder* (2014a), assumido por ele mesmo, foi como se transformaram seres humanos em sujeitos com ações, isto é, práticas dos exercícios de poder, como as que efeturaram o encerramento de loucos, vagabundos, ladrões nos leprosários depois de não existirem muitos leprosos. Isto é, práticas que conduzem as ações de poder descritas empiricamente e práticas discursivas, formadas por essas ações, nas relações de poder.

Então ocorreu uma outra consequência do seu empirismo que foi substituir uma generalidade por especificidade concreta do comportamento humano.

Um novo modo de 'ligação entre teoria e prática' foi estabelecido. Os intelectuais se habituaram a trabalhar não no 'universal', no 'exemplar', no 'justo-e-verdadeiro-para-todos'. Mas em setores determinados, em pontos precisos em que os situavam, seja nas condições de trabalho, seja nas condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais). Certamente com isto ganharam uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas. E também encontraram problemas que são específicos, 'não universais', muitas vezes diferentes daqueles do proletariado ou das massas. [...] É o que eu chamaria de intelectual 'específico' por oposição ao intelectual 'universal'. (FOUCAULT, 1986, p. 9).

O que temos aqui como positivista feliz e intelectual específico são complementos do seu empirismo histórico, como Paul Veyne definiu sua filosofia. Foucault (1985) em muitos momentos afirmou seu débito com ele e por isso temos dado importância às análises de Paul Veyne (2011f) sobre o seu pensamento. Foucault tinha contato com muitos historiadores, filósofos de sua época na vida acadêmica francesa. Tinha um grupo desses pensadores como amigos íntimos. Para todas as suas pesquisas nos documentos para elaborar suas reflexões filosóficas e históricas ele consultava a esses historiadores. Paul Veyne foi um dos mais frequentes, como ele mesmo se referiu em um dos seus últimos livros.

[...] Os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia. [...] Paul Veyne ajudou-me constantemente no decorrer desses anos. Ele sabe o que é pesquisar o verdadeiro, como historiador de verdade; mas também conhece o labirinto em que se entra quando se quer fazer a história dos jogos entre o verdadeiro e o falso; ele é daqueles, raros hoje em dia, que aceitam enfrentar o perigo, para todos e qualquer pensamento, que a questão da história da verdade traz consigo. Seria difícil circunscrever sua influência sobre essas páginas. (FOUCAULT, 1985, p. 12-13).

Assim sendo, é de se esperar que, com seu empirismo, ocorresse sua recusa, em toda sua obra, do racionalismo de Descartes, da fenomenologia e do marxismo. “O problema de Foucault foi talvez, o seguinte: como fazer mais do que uma filosofia da consciência sem isso cair nas aporias do marxismo? Ou, inversamente, como escapar de uma filosofia do sujeito sem cair numa filosofia do objeto?” (VEYNE, 1982a, p. 179).

Paul Veyne, em *Foucault revoluciona a história*, fez uma análise do pensamento de Foucault e o chamou de uma filosofia das relações e das práticas. Foucault leu o livro antes de ser publicado sem o questionar, o que significa que concordou com a análise que Paul Veyne.

O comportamento existe, mas a sua objetivação, porque só ocorre em determinado momento da história, não. A questão da objetivação é, obviamente, epistemológica. Quer dizer, é que não existe objeto sendo natural. “Ter dado esse passo decisivo, a negação do objeto natural, confere à obra de Foucault sua estrutura filosófica, na medida em que eu possa ser juiz em tais assuntos.” (VEYNE, 1982a, p. 170). Ora, se não existe o objeto natural, o que existe é a construção de um objeto a partir de uma prática na qual ele é objetivado e criado com um discurso em uma relação de poder. Não quer dizer que o discurso não atingiu ou alterou um objeto natural, uma suposta coisa em si da loucura, do crime etc., o que aqui se coloca é que esse objeto, assim pensado, não existe. “A ideia de que a loucura não existe é tranquilamente positivista: a ideia de uma loucura, em se [sic] é que é puramente metafísica, se bem que familiar ao senso comum.” (VEYNE, 1982a, p. 169). O que existe é o discurso que a cria historicamente a partir de uma prática de exercício de poder. E é nela que o transforma em um objeto, retirando-o de ser apenas peculiaridades ou um comportamento diverso de outros comportamentos muitas vezes equivalente. O que se está mostrando é que existem peculiaridades diversas na natureza e também em um comportamento como em milhares de outros. Em um determinado momento da história, da cultura, da região ou povo, ocorre que uma peculiaridade ou comportamento é eleito e destacado e pode se tornar um tabu ou um objeto de conhecimento nas sociedades ocidentais.

A prática não é uma instância misteriosa, um subsolo da história, um motor oculto: é o que fazem as pessoas (a palavra significa exatamente o que diz). Se a prática está, em certo sentido, ‘escondida’, e se podemos, chamá-la

provisoriamente a parte oculta do *'iceberg'*, é simplesmente porque ela partilha da sorte de quase-totalidade de nossos comportamentos e da história universal: temos, freqüentemente, consciência deles, mas não temos conceito para eles. (VEYNE, 1982a, p. 157-158).

Para o comportamento do ser humano se tornar objeto de um conhecimento, é necessário ocorrer a objetivação desse comportamento. Esse processo em relação aos loucos vai ser efetuado pela psiquiatria, que, sendo definida como ciência, é elevada, na hierarquia dos conhecimentos, ao seu topo. Essa ciência substituiu a palavra de Deus dos evangelhos pela palavra do cientista. E, assim sendo, passa a ter o privilégio único para falar de seu objeto no qual possui, criou e determinou sua verdade. A ciência nas sociedades modernas e contemporâneas passou a ser sinônimo de verdade.

As verdades mudam historicamente a partir do método que elas são criadas e as fazem surgir. Em geral, elas partem de uma verdade inicial que forma sua metodologia e que fundamenta seu raciocínio. Cria uma fé nessa verdade primeira. Por exemplo, Deus existe e falou conosco através de seu filho tornado homem. No cristianismo, foi Jesus e assim se criou uma verdade a partir de sua palavra. O método a partir da consciência, no penso logo existo, ser indubitável é a verdade inicial que vai gerar seu método de se acessar a verdade e, portanto, gerar outras verdades.

Daí ser necessário, para melhor se compreender esse processo de constituição da verdade, analisar a maneira de se acessar a verdade. Ou seja, o que foi escolhido como uma verdade inicial que passa ser o pressuposto de sua metodologia. Portanto, o que Foucault fez foi deslocar de quais ideias, se dizendo verdadeiras que se debatem entre si, para analisar como elas se constituíram. Daí as epistemes, que são resultado de pressupostos para exercer o conhecimento que se acreditavam ser tão verdadeiros e óbvios e por isso não eram investigados e nem contestados e, muitas vezes, nem percebidos. Sendo uma verdade tida como inquestionável, sem ela não poderia se gerar o conhecimento.

A metodologia de Foucault (2000) foi identificar como se chegou a uma teoria desse ou daquele objeto. Foi também no efeito que a verdade produz que Foucault investigou qual o conhecimento que está atuando, estrategicamente colocado, em uma relação de poder. Portanto, seu método é analisar a partir do como se acessa a verdade e suas consequências, entre as quais o conhecimento, assim constituído,

se relaciona com o exercício do poder. Não é uma análise das ideias, dos seus questionamentos, mas uma questão epistemológica de como se acessou a verdade e suas consequências, que são políticas.

Por isso, para Foucault, a descoberta do cuidado de si subordinando o conhece-te a ti mesmo na filosofia antiga foi epistemologicamente fundamental. Por isso, ele foi sempre visto como epistêmico. Quando o cuidado de si foi eliminado permitiu surgir no seu lugar crenças *a priori* para se exercer o conhecimento porque elas substituíram o cuidado de si. Uma vez eliminado o cuidado de si, essas crenças eram necessárias para substituí-lo para se acessar a verdade. E surgiram mutações dessas crenças, como já dissemos e estamos detalhando aqui exatamente por serem instáveis. No processo da substituição do cuidado de si no ato de conhecer, inicialmente surgiu, a partir de uma crença epistemológica, a verdade-Deus, depois outras crenças, que foram a verdade-racionalismo, a verdade-historicismo etc. Todas elas foram resultados do deslocamento de como se acessa a verdade do homem livre epistemologicamente do cuidado de si para conhecer as coisas. Quer dizer, quando essa liberdade epistemológica da eliminação do cuidado de si ocorreu com a emergência da verdade-racionalismo cartesiano.

No nosso entender, o cuidado de si não foi mais uma fé semelhante a um postulado como Deus ou penso logo existo, ou seja, uma crença em uma metodologia de como se acessa a verdade. No cuidado de si como uma metodologia de acesso à verdade não ocorre uma dominação do sujeito diante das coisas, dos outros e de uma verdade neutra axiologicamente, muito pelo contrário, é ele que, ao acessar a verdade através do cuidado de si, já impede que ela o domine. Porque o cuidado de si, cabe se repetir aqui em outro contexto, vem antes e submete o conhece-te a ti mesmo. Isso ocorre porque o cuidado de si é uma reação à escravidão de qualquer tipo, o que inclui não ser escravo de si mesmo, nem das coisas, nem dos outros, de nenhuma verdade a não ser a sua verdade, como os cínicos postulavam, e, portanto, ser o mestre de si mesmo.

A questão política e, portanto, epistemológica é porque não é só a verdade, mas como se acessa a verdade, que é uma questão política. É no sentido de privilegiar a liberdade do sujeito cognoscente no penso, logo existo, que se torna livre do cuidado de si no ato de conhecer, que o levou ser submetido ao próprio desencadear do conhecimento de verdades estranhas a ele como ser humano. Sendo um ser humano não se tornar uma coisa sendo objetivado, isto é, ser

coisificado e, assim, estudado por ele mesmo, aí então imbuído de uma metodologia cartesiana. Dito de outra maneira, aprisionado pelo próprio conhecimento. Porque com o surgimento de tecnologias que, se algumas delas são eficientes por um lado, e que poderiam ser também acessadas com o cuidado de si subordinando o conhece-te a ti mesmo, na sua liberdade epistemológica, com a eliminação do cuidado de si, podem o dominar. O critério de avaliação dessas verdades é político porque tem como se acessa a verdade que o homem pode ser vítima ou senhor de uma verdade criada por ele. Ou seja, o cuidado de si é uma ética-liberdade do homem e a sua eliminação quando se criou a liberdade epistemológica no como se acessa a verdade eliminou nesse processo o humano, ou seja, a ética-liberdade humana substituída pela liberdade epistemológica, postulada por Descartes entre outros, no ato de conhecer. A novidade dessa descoberta foi deslocar da economia, do inconsciente, da razão e de outros pressupostos que fundamentaram verdades para o como se acessa a verdade. Mais uma vez, Foucault (2002) aponta para o solo no qual foi possível se gerar essa ou aquela verdade. E esse solo é o como se acessa a verdade. Ou seja, a política do verdadeiro analisa o momento no qual ocorreu uma mutação fundamental na alteração de como se acessava a verdade, que foi a eliminação do cuidado de si condição política fundamental para o acesso da verdade. Em vez de olhar somente o resultado do conhecimento, olhar também os seus fundamentos e procurar neles a origem de resultados contrários à liberdade dos homens que promovem a criação do sujeito sujeitoado.

O objetivo de Foucault foram as práticas políticas, que levam as práticas discursivas geradoras do ser humano como objeto, transformando seres humanos em sujeitos. Aqui se percebe também como o poder se incluiu no pensamento de Foucault. Não estamos agora só repetindo, mas desenvolvendo todas as consequências de seu empirismo histórico a partir da descoberta da eliminação do cuidado de si em como se acessava a verdade.<sup>27</sup>

Vamos agora confirmar a relação entre práticas e estratégias nas relações de poder e a gestação e uso de, a partir daí, práticas discursivas. Foucault inicia a *História da loucura na Idade Clássica* com a frase: “Ao final da Idade Média, a lepra desaparece do mundo ocidental.” (FOUCAULT, 1978a, p. 3). Tudo começou aí.

---

<sup>27</sup> No nosso entender foi necessário repetirmos o foco dessa tese porque estamos confirmando, em todos os momentos aqui descritos, o que constitui a decifração do pensamento de Foucault a partir dessas nossas descobertas que foi a ênfase no seu empirismo e, por isso, o levou a descobrir que o cuidado de si é epistêmico.

A estratégia do poder nesse momento histórico foi quando a lepra existia no mundo ocidental, a prática era da exclusão dos doentes do convívio com os outros, encerrando-os em leprosários. Quando a lepra desapareceu, os leprosários ficaram vazios. Até então, o louco não era objeto de grande preocupação. Foi com o esvaziamento dos leprosários e o aumento de uma população de mendigos, vagabundos, ladrões e insensatos que ocorreu uma prática estratégica do exercício do poder, que foi retirá-los do convívio social e encerrá-los nos antigos leprosários.

No início, a lepra foi substituída pelas doenças venéreas.<sup>28</sup> A estratégia de poder na exclusão de alguns indivíduos, aprendida com a lepra, continua se exercendo dois ou três séculos depois.

Desaparecida a lepra, apagado (ou quase) o leproso da memória, essas estruturas permanecerão. Frequentemente nos mesmos locais, os jogos da exclusão serão retomados, estranhamente semelhantes aos primeiros dois ou três séculos mais tarde. Pobres, vagabundos, presidiários e 'cabeças alienadas' assumirão o papel abandonado pelo lazarento, e veremos que a salvação se espera dessa exclusão, para eles e para aqueles que os excluem. Com um sentido inteiramente novo, e numa cultura bem diferente, as formas subsistirão – essencialmente, essa forma maior de uma partilha rigorosa que é a exclusão social, mas a reintegração espiritual. (FOUCAULT, 1978a, p. 6-7).

Em uma primeira ação do exercício do poder, todos esses indivíduos, considerados não possíveis de serem integrados na sociedade, foram aprisionados. Mas depois perceberam que existiam diferenças e cada um desses comportamentos precisaram ser objetivados. Nesse processo, surgiram os loucos, os delinquentes, os vagabundos, cada um com suas objetivações próprias e seus encerramentos específicos. Foi nesse processo de separá-los que surgiu a loucura diferenciada dos ladrões, dos vagabundos, dos mendigos. E nessa prática de retirar da sociedade esses sujeitos foi que o saber se incluiu. O que se coloca, sob um ponto de vista epistemológico, é que vagabundagem, pobreza e furto podem ser diagnosticados também como uma doença como a lepra e que se precisa descobrir neles a causa para eles serem curados. E esse esforço vai passear na genética, nos traumas psicológicos, na endocrinologia etc. Se pensar o comportamento do homem em comparações do que é normal e anormal, homem branco e não branco, religioso e

---

<sup>28</sup> Pela lógica da contaminação, quem contraiu sífilis, gonorréia e outras doenças venéreas, ao ser encerrado em um leprosário, não mais contaminaria os parceiros. Entretanto, ela deu lugar à outra emergência, que foram os delinquentes e os alienados.

não religioso, moral e amoral, como patologias, teve um dos seus grandes momentos no século XIX e sobrevive até hoje.

O que Paul Veyne (1982a) chamou da construção de um objeto ocorre em uma prática na qual ele é objetivado. No caso da loucura, o encerramento, o convencimento do paciente que ele é louco é resultado de práticas nas relações de poder. O delírio, como vários tipos de comportamentos, existe entre os homens, como as diferenças entre as digitais, por exemplo, mas as digitais não foram objetivadas como foram algumas maneiras dos seres humanos se comportarem. Limitaram-se à identificação biológica do indivíduo. Por outro lado, já é um efetivo instrumento para identificar o sujeito. Só que ela não o define na sua subjetividade como esse ou aquele sujeito se comporta porque tem essa ou aquela digital. Mas a descoberta da especificidade de cada um já serve para o exercício do poder. Aliás, uma grande, fácil e rápida identificação para o aprisionar que está correndo ainda paralela ao DNA. Ciência e exercício de poder. Exercício de poder e ciência.

No caso da loucura, o que ocorreu foi que os leprosários ficaram vazios. E eles foram construídos a partir de uma prática que gerou uma estratégia de relação de poder: as pessoas com lepra deveriam ser isoladas e encerradas nos leprosários. Encerrar nos leprosários os seres humanos que tinham lepra foi uma prática. Em determinado momento, a lepra desapareceu e aumentou o número de vagabundos, bandidos, mendigos. A prática de exercício de poder foi usar a mesma estratégia. Retirá-los de circulação e os encerrar nos antigos leprosários. Inicialmente, todos foram encerrados nos leprosários. Depois foram se separando os ladrões e vagabundos de um lado e os alienados, insensatos, depois chamados de loucos, de outro. Prisões para os vagabundos, assassinos e ladrões e hospícios para os loucos. Ambos nos jogos da exclusão.<sup>29</sup>

A loucura e outros comportamentos não existem na realidade que acreditamos existir. Só existem a partir de um momento em que se passou a muito falar sobre eles. De destacá-los do seu anonimato para se tornar objeto de um saber como ocorreu com as ciências humanas. Se existe silêncio, não existem discursos, e se não existem discursos, não existe objeto, e não tendo objeto, não tem objetivação e subjetivação de seres humanos. Na Idade Média, a loucura nem era comumente encerrada e nem se falava muito sobre ela. A questão não é a existência ou não de

---

<sup>29</sup> O termo “jogos da exclusão” está escrito na *História da loucura na Idade Clássica* (FOUCAULT, 1978a, p. 6).



uma diversidade de comportamentos. O problema é como nessa diversidade, em determinado momento, um desses comportamentos se torna um objeto de práticas políticas de sujeição e, para esse exercício, de um discurso sobre eles. Como, quando sendo um objeto do saber, vão aparecer em um discurso. Como vão ser, portanto, objetos de jogos de verdade. Querer muito saber sobre um comportamento humano já o é, como vamos ver surgir no poder criativo da modernidade, o sujeitar.

Por exemplo, não se objetivou, a partir de jogos de verdade, em objeto do conhecimento o que pode ter levado um ser humano se tornar filósofo ou um magistrado, médico, padre, policial, pai de família etc. Para se ser objeto de jogos de verdade, é necessário que um comportamento seja desqualificado, adoecido para ser objetivado. Sábios com qualificação dada por lei como um diploma de uma universidade na nossa sociedade, podem exercer o poder de transformar um ser humano em sujeito. E esse comportamento, para ser objetivado, frequentemente é vítima de uma prática de dominação da sociedade e depois de uma prática discursiva na qual aparece como objeto de análise científica. Foucault não está preocupado em debater o que é ou não verdade. O que importa é analisar as regras, normas nas quais surgem os jogos de verdade. E quem é livre nesses jogos para atuar ou, dito de outra maneira, quem tem o poder para dar as cartas nesses jogos. Jogos de verdade são as regras nas quais emerge uma verdade.

É muito frequente, em quase todo pensamento de Foucault, o conceito de jogos. Surgiram os jogos da exclusão logo no início de suas reflexões na *História da loucura na Idade Clássica*, jogos da natureza no curso *Os anormais*, ministrado no Collège de France. É coerente com o que ele fez. O tempo todo foi deslocar do que se deve ver para como se constituiu o que se vê, ou seja, como se deve ver, em cada época, o que se vê. Quais regras se deve ter para poder ver o que se vê. Em que quadro no qual a imagem, objeto ou coisa eleita aparece. A episteme de cada época é que permite fazer a análise do que conduz o olhar em cada momento da história a ver uma coisa e não outra.

Para Foucault, assim como para Nietzsche, William James, Austin, Wittgenstein, Ian Hacking e muitos outros, cada um com seus próprios pontos de vista, o conhecimento não pode ser o espelho fiel da realidade; da mesma maneira que Richard Rorty, Foucault também não crê nesse espelho, nessa concepção 'especular' do saber; para ele, o objeto, em sua materialidade, não pode ser separado das molduras formais por meio das quais o conhecemos e que ele, com sua palavra mal escolhida, chama de 'discurso'. Tudo está aí. (VEYNE, 2011f, p. 16).

Como estamos vendo com o nome de molduras, jogos e epistemes são como se organizam regras, em determinada época, para se pensar as coisas e os homens. O foco epistemológico de Foucault foi exatamente nessas regras, isto é, nesses jogos. É o que aqui agora estamos detalhando para se entender sua metodologia e seu pensamento. Tudo está aí.

No nosso entender, Foucault foi um filósofo dos jogos, isto é, das regras que geram os discursos, a verdade e o poder. Temos insistido nesse aspecto do seu pensamento com a importância para ele dos jogos e como chegou aos jogos de verdade.

Estarei errado ao invocar aqui Wittgenstein? Foucault e ele têm em comum o fato de serem apenas em singularidades, de recusarem a verdade como *adaequatio mentis et rei* e de estarem persuadidos de que algo em nós (o 'discurso' ou, segundo Wittgenstein, a linguagem) pensa mais em nosso lugar do que nós mesmos pensamos. Para Wittgenstein, a vida se mantém por meio de jogos de linguagem de que é prisioneira; pensamos por meio de palavras, de códigos de comportamento (relações sociais, políticas, magia, atitude diante das artes etc). Cada jogo de linguagem tem sua 'verdade', isto é, depende de uma norma que permite distinguir o que se admite e o que não se admite dizer; cada época vive com base em suas idéias (vale também dizer em suas frases feitas) e a nossa não é exceção. [...] Em 1984, ano de sua morte, para diferenciar-se de Wittgenstein, Foucault definia sua obra como um estudo do que ele chamava não de jogos de linguagem, mas de jogos de verdade. (VEYNE, 2011f, p. 99).

Compreendemos que Foucault, para efetuar seu objetivo a partir de seu empirismo histórico centralizou nas análises das relações e suas práticas e não se perdeu no que as envolvem, os discursos, que tentam explicar ou mascarar suas relações e as práticas. Como a negação do objeto natural, o que se analisa então é o invólucro que drapeia as coisas. E foi esse invólucro que Foucault o retirou e só se remeteu, então, as relações e as práticas, portanto, empíricas: “[...] não há coisas: só existem práticas. É essa a palavra-chave dessa nova metodologia da história, de preferência o 'discurso' ou os cortes epistemológicos.” (VEYNE, 1982a, p. 169). Essa prática, além de ser uma estratégia epistemológica, é uma estratégia política, ou seja, uma relação de poder. “As coisas, os objetos não são senão os correlatos das práticas.” (VEYNE, 1982a, p. 163). Não existe um objeto natural. Nada existe como objeto. Transformar em objeto o que existe é um processo pelo qual o ato de conhecer opera. Esse processo é desencadeado a partir da análise acurada de uma ação para poder objetivá-la. A fazê-la sair do anonimato de sua normalidade e

diversidade. É resultado de uma prática epistemológica, portanto, na qual uma ação passa a ser observada e, assim, gera uma prática discursiva, em determinado momento da história, também em determinado lugar e não em outro, sobre ela. É por isso que mudam as maneiras de se pensar as coisas e os comportamentos coisificados dos homens no decorrer da história ou em locais diferentes geograficamente.

Foucault, portanto, analisou as ciências humanas e suas consequências em quase todos os seus livros, cursos e entrevistas e não necessariamente as outras ciências porque o problema foi quando se estendeu essa metodologia, no ato do conhecer, ao comportamento humano. E isso, sem nenhuma dúvida, ocorreu quando se eliminou o cuidado de si do conhecimento. A criação do cuidado de si como epistêmico surgiu daí. Quer dizer de como se acessar a verdade sem ser escravo da verdade. Por isso era necessário um processo de mudança na qual ele se fortalece ao ser capaz de controlar seus impulsos e de autodominar. Quando esse postulado foi eliminado e o homem considerado um objeto do conhecimento, semelhante às coisas, nas ciências humanas, ele passou a ser um conhecimento sem freio, quer dizer, abdicou de ser o mestre de si mesmo para se sujeitar a outros mestres, os únicos possuidores de uma verdade sobre ele. Quer dizer, deixou de ser epistemologicamente falando o mestre de si mesmo para ser escravo do conhecimento no qual ele deixa de ser o senhor e se transforma em objeto para o outro, que, possuindo-o com essa estratégia, analisa seu comportamento, emudece-o e, assim, o sujeita. É um deslocamento político do ato de conhecer. De sua liberdade para o domínio do outro, que tem na sociedade onde vive o direito garantido por ser cientista, médico, psicólogo e outros especialistas, estabelecer o grau de liberdade que pode lhe ter restado. Esse processo da mutação do conhecimento se desenvolveu, de forma mais aguda, após o momento cartesiano na Idade Clássica, chegando às ciências humanas na modernidade.

O que Paul Veyne (1982a) mostrou foi o processo pelo qual ocorre a objetivação a partir de comportamentos que, se não forem objetivados, serão pré-discursivos. Isso quer dizer que não fazem parte de um discurso, de uma verdade científica, são apenas condutas, ações, sem terem sido objeto de especulações e de explicações outras que não as das banalidades dos comportamentos diversamente variados da espécie humana. É aí que se insere nessa filosofia da ciência,

particularmente as ciências humanas, o poder. O que vai ocorrer com a loucura ocorrerá com outros comportamentos.

Para Foucault, como para Duns Scot, a matéria de loucura, (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria *de loucura*; pois, por que o *behaviour* e as células nervosas de preferência às impressões digitais? (VEYNE, 1982a, p. 171).

Por isso ele fez a história dos discursos e diagnosticou como no saber, nos quais não se precisa saber, estão sempre as relações de poder que se exercem através desse processo de se conhecer as coisas, objetivando-as. A ciência aí incluída é uma questão política e não uma questão de conhecimento. Colocar alguém como objeto e centro de discussão de uma pesquisa científica já é uma estratégia de sujeição que pode vazar, a partir de suas conclusões, para o exercício de leis, de prisões etc. É como se tornam objetos do conhecimento, não é a mesma coisa de materialidade. “Pode-se mesmo dizer que nada existe em história, já que aí, tudo depende de tudo, [...] o que quer dizer que as coisas só existem materialmente: existência sem rosto, ainda não objetivada.” (VEYNE, 1982a, p. 171). Quando uma coisa adquire um rosto é quando foi objetivada. E essa objetivação ocorre pelas práticas nas estratégias de relações de poder. Em determinado momento se insere, por razões políticas, entre outras razões de administração das coisas, o que sempre existiu materialmente, mas sem o rosto, o acrescentado de um nome dado pela objetivação quando se torna discurso. Aqui se coloca então a materialidade das coisas que são referentes pré-discursivos e no discurso surge o rosto quando as objetiva. O que é pré-discursivo não tem rosto. É nesse momento que se finca um dos postulados importantes para se entender a epistemologia de Foucault, porque: “[...] referentes pré-discursivos são os ancoradouros de uma prática [...]. Mas não são pretextos para o racionalismo, e aí está o cerne da questão. O referente pré-discursivo *não* é um objeto natural, alvo para a teleologia.” (VEYNE, 1982a, p. 171). A prática em uma relação de poder, como os jogos de exclusão em relação à loucura e os delinquentes são os que vão objetivar, em um momento inicial, o que era material e pré-discursivo.

O discurso, resultado da episteme de cada época, é que vai determinar como será escolhido o que vai ser objeto e como esse objeto passa a ser alvo dos

discursos. Essa estratégia do que é escolhido como objeto é que mostra a história dessas práticas e das relações observadas de todos os seus elementos.

O foco empírico é a relação entre as coisas e as práticas. Daí relações de poder e não a análise de um poder como substância. O sujeito é visto como resultado de práticas e relações nas quais ele é constituído. De ações contra ações e condutas sobre condutas, portanto, relações e práticas. O encerramento dos loucos é um exemplo de como funcionam as relações de quem os encerra, pois nessa prática objetivados nos discursos dos quais efetuam sobre e a partir do seu aprisionamento. Confere-lhe um rosto e o descreve a partir daí. O pré-discursivo torna-se assim, nos discursos e práticas, resultado das relações e estratégias de poder. Então o que se deve analisar são as práticas, as relações, as estratégias das relações de forças. E é o que estamos fazendo aqui. Esse foco nas relações e práticas de sujeição na história é o que Paul Veyne chamou de empirismo histórico na entrevista que já colocamos anteriormente.<sup>30</sup> Dito de outra maneira, um positivismo feliz. Foi nesse processo de gerar o conhecimento que, na história, surgiu o momento cartesiano que reconfigurou o conhecer na Idade Clássica e, assim, permitiu o surgimento das ciências humanas, criando discursos e verdades sobre uma materialidade eleita, dos diversos comportamentos das pessoas, para ser objetivada no que se insere o poder. O que Foucault, em algum momento de suas reflexões, chamou de saber-poder. Tudo está aí.

Não mais do que as diferenças das impressões digitais, as diferenças moleculares não são a loucura; diferenças de comportamento e de raciocínio não são mais do que nossas diferenças de escrita ou de opiniões. O que em nós é matéria de loucura será matéria de qualquer outra coisa numa outra prática. (VEYNE, 1982a, p. 171).

Resumidamente, enfatizamos ser esse o foco que une e analisa o pensamento de Foucault por ser, inclusive, o seu próprio foco de análise do que ocorreu entre as palavras e as coisas. O ápice desse processo histórico do surgimento da verdade como objetivação e subjetivação na transformação dos seres humanos em sujeitos foi quando se iniciou a época do juízo, na Idade Clássica, e gerou a antropologia filosófica na modernidade. A antropologia filosófica, como a chamou Foucault, na qual surgiu o sujeito cognoscente livre do cuidado de si, e,

---

<sup>30</sup> Foi nessa entrevista que Paul Veyne se referiu ao empirismo histórico de Foucault e talvez em outros momentos. Mas aqui estamos usando o que foi publicado na "Les Inrockuptibles". Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves e publicado na *Folha de São Paulo* em 30 de março de 2008.

portanto, livre para saber, mas aprisionado por essa própria liberdade epistemológica, do conhece a si mesmo sem o cuidado de si. Foi esse homem que Foucault previu a morte.

#### 4.2 O POSITIVISTA FELIZ

Em 1967, na *Les Temps Modernes*, surgiu um artigo de Sylvie Le Bon, chamado de *Um positivista desesperado: Michel Foucault*. Essa revista estava nessa época sob a influência do marxismo. Chamá-lo de positivista era o denunciar como não aceitando o historicismo dialético marxista muito vigente na época, portanto, era uma maneira de desqualificá-lo depois da publicação de *As palavras e as coisas*. Os marxistas usavam o seu historicismo dialético para chamar de positivistas alguns dos seus críticos, os relacionando com o positivismo de Comte para, reduzindo-os a ele, ser mais fácil os enquadrá-los no que eles chamavam de uma filosofia sem a dialética. Quer dizer, burguesia porque não seguia o idealismo da dialética Hegeliana aplicada na história das relações de produção nas lutas de classes. Ele respondeu ao artigo de *Les Temps Modernes* assumindo ser um positivista, mas não desesperado e sim um positivista feliz.

Se substituir a busca das totalidades pela análise da raridade, o tema do fundamento transcendental pelas relações de exterioridade, a busca da origem pela análise dos acúmulos é ser positivista, pois bem, eu sou um positivista feliz, concordo facilmente. (FOUCAULT, 2009a, p. 142).

O que ele afirmava não era uma filiação ao positivismo de Comte. Sem querer entender o empirismo histórico de Foucault e seu ceticismo em relação aos universais e a teleologia na história, Sartre, influenciado pelo marxismo, disse que “Foucault não tinha o sentido da história”, o que Foucault retrucou afirmando que “Esta é uma frase que me encanta! Gostaria que ela fosse colocada como epígrafe de tudo o que faço, pois acredito que é profundamente verdadeira.” (FOUCAULT, 2006b, p. 97). O sentido aí reclamado por Sartre dado à história era trans-histórico, vindo de uma filosofia idealista da história além dos fatos. Para um empirista histórico como Foucault, isso era inconcebível, daí sua construção da análise histórica e epistemológica através dos conceitos de sua filosofia da história, que é empírica: as epistemes renascentista, clássica e moderna. Foucault (2006b)

percebeu exatamente a filiação de Sartre às filosofias fora da história que a colonizou e reagiu a essa colonização da história com sua filiação a um empirismo histórico e positivista feliz.

Foucault (2006b, p. 97) percebeu nessa crítica de Sartre ao seu pensamento o núcleo no qual estava a razão de ser de sua contestação. Ele, ao responder a Sartre, se colocou e definiu o que é, para ele, um positivista feliz.

Apesar de tudo, acho que ele queria dizer outra coisa. Ele queria dizer que eu não respeito esta significação da História, admitida em toda uma filosofia pós-hegeliana, na qual estão implicados processos que devem ser sempre os mesmos, por exemplo, a luta de classes... Além disso, ter o sentido da História, nessa forma de História, é ser sempre capaz de operar uma totalização, no âmbito de uma sociedade, ou de uma cultura, ou de uma consciência, pouco importa. Sob tal ótica, um estudo histórico é constituído quando este processo vem se inscrever numa consciência que dele retira a significação que a determina, no mesmo movimento... É verdade que, desta História, não tenho, absolutamente, o sentido!

Temos condições de entender porque Paul Veyne (2011f) iniciou o livro *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, situando-o como cético. O ceticismo de Foucault é que ele não acreditou a não ser nos fatos empíricos e singulares da história para além do estruturalismo e da hermenêutica. Foi isso, como já colocamos a confirmação linhas atrás, que Paul Veyne chamou de empirismo histórico.

Foucault foi, de pesquisa em pesquisa apresentada no Collège de France a partir do seu empirismo, fazer uma crítica política do saber. Nada ocorre na história a não ser em uma malha política, mesmo que imaginemos o contrário. A verdade, a disciplina, o comportamento, a subjetividade, o conhecimento que podem parecer autônomos são efeitos de estratégias políticas, que são as relações de poder e suas práticas. Nesse processo, o momento cartesiano explica não só o que ocorreu, mas como escapar ao que ocorreu com fazendo reemergir o cuidado de si, ou seja, as práticas de si e a existência como obra de arte. Como já colocamos, o problema de Foucault foi perceber que com a eliminação do cuidado de si de se acessar a verdade permitiu uma liberdade epistemológica tal que o sujeitou. E só fazendo reemergir o cuidado de si poderia se enfrentar o poder ancorado nesse processo de acesso da verdade.

Então temos aqui um empirista histórico, um positivista feliz, um intelectual específico que tem como metodologia diagnosticar as relações e as práticas no

conhecimento ao objetivar as condutas, construindo um rosto, uma identidade para elas a partir dos discursos.

#### 4.3 O PROBLEMA DA VERDADE DE NIETZSCHE A FOUCAULT

Nesse nosso objetivo que é confirmar a relação do empirismo histórico de Foucault com o cuidado de si epistêmico torna-se imperativo suas reflexões sobre como ele leu Nietzsche e essa leitura contribuiu bastante para suas conclusões.

Entre as várias histórias de Foucault, ele inseriu a história da verdade. Temos aí duas características do seu pensamento que são os jogos, isto é, regras nas quais se constituem as práticas discursivas e de poder e as histórias dos vários objetos de suas análises. Ele se referiu aos jogos de exclusão, jogos de verdade, jogos da natureza, entre outros jogos. E um outro aspecto de seu pensamento, de sua metodologia de analisar a realidade, são suas histórias efetuadas ou apenas esboçadas e ditas como metodologia para se compreender a realidade a partir dessas histórias que ele iniciou com a história da loucura na Idade Clássica.

Foucault muitas vezes esboça ou se refere à vontade de fazer a história do sujeito, da verdade e de outros aspectos de seu pensamento. De certa maneira, ele não fez todas essas histórias como fez com a história da loucura, mas, ao longo de suas reflexões, fez todas essas histórias, principalmente nos cursos do Collège de France. Por exemplo, ele historiou a constituição da subjetividade do sujeito e chegou, na atualidade, ao *homo economicus* do neoliberalismo, no seu curso *Nascimento da biopolítica*. No nosso entender, Foucault foi o filósofo das histórias dos vários jogos que constituíram a realidade a partir de sua epistemologia política.

[...] aquilo a que me ateno – a que me ative desde tantos anos – é a tarefa de evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela de que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através de quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? (FOUCAULT, 1985, p. 11-12).

Foucault se referiu a Nietzsche em vários momentos de seus escritos.



Um dos mais relevantes foi em *Aulas sobre a vontade de saber* curso ministrado no Collège de France em 1970-1971 e na primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas* e em *Nietzsche, Freud e Marx*. Em abril de 1971, na Universidade MacGrill (Montreal), Foucault fez uma conferência que denominou: *Aula sobre Nietzsche: Como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade*. “Minha relação com Nietzsche [...] eu devo muito aos seus textos do período de 1880, aos quais a questão da verdade e a história da verdade e da vontade de verdade eram para ele centrais.” (FOUCAULT, 2005, p. 321).<sup>31</sup>

Daniel Defert comentou. “Nietzsche em certo sentido estabelece uma genealogia do saber que dinamita toda teoria do conhecimento como faculdade, teoria tradicional na filosofia.” (DEFERT apud FOUCAULT, 2014, p. 141). E complementou a reflexão sobre em que aspecto Nietzsche foi importante para Foucault. “Quais relações esses saberes empíricos mantinham com a grande tradição filosófica, que desde a origem, se apresenta como discurso de verdade ou teoria do conhecimento? É o que sua releitura de Nietzsche parece explicitar.” (FOUCAULT, 2014, p. 242). Daniel Defert incluiu no que escreveu em situação do curso de *As Aulas Sobre a Vontade de Saber*, sobre como Heidegger comentou sobre Nietzsche e a filosofia. “Se o pensamento da Vontade de Poder é o pensamento fundamental da metafísica nietzschiana [...], então é a partir da Vontade de Poder que convém determinar a essência do conhecimento, ou seja, a essência da verdade.” (DEFERT apud FOUCAULT, 2014, p. 247).<sup>32</sup>

Poderíamos pensar que Foucault substituiu a vontade de saber de Aristóteles pela vontade de poder de Nietzsche. Mas devemos nos precaver que a vontade de poder, se lida como uma metafísica, vai de encontro ao pensamento de Foucault. Entretanto, se a vontade de poder for historicada, nos parece que o problema está resolvido. Não se tem uma vontade de poder metafísica, mas como ela aparece na história. Isso não quer dizer que ela é uma força metafísica trans-histórica. É apenas constatada na sua frequência histórica. Deduzir daí uma metafísica seria tomar

<sup>31</sup> “Não sei se você sabe que o primeiro escrito de Sartre, quando era um jovem estudante, era um texto Nietzscheano: *La légende de la vérité*. Pequeno texto que foi publicado pela primeira vez em uma revista para colegiais por volta dos anos 30. Ele havia partido desse mesmo problema. O curioso é que sua abordagem acabou indo da história da verdade à fenomenologia, enquanto a abordagem da geração seguinte, à qual pertencemos, partiu da fenomenologia para retomar a questão dessa questão da história da verdade.” (FOUCAULT, 2005, p. 321).

<sup>32</sup> Daniel Defert escreveu *Situação do Curso*, de *As aulas sobre a vontade de saber*. Nesse excerto, ele citou Heidegger sobre a verdade e vontade de poder na metafísica de Nietzsche.

partido em uma corrente de interpretação do pensamento de Nietzsche. Entretanto, Paul Veyne (2011f, p. 12), em uma nota de pé de página, escreveu:

Foucault disse o quanto Heidegger havia contado para ele e evocou suas leituras do filósofo em DE, IV, p. 703; entretanto, em minha humilde opinião, ele praticamente só leu, de Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* [Sobre a essência da verdade] e o grande livro sobre Nietzsche, que lhe serviu na medida em que teve por efeito paradoxal torná-lo nietzschiano e não heideggeriano.

Não podemos aqui esgotar esse assunto, pois fugiria ao nosso objetivo. Quer dizer, se existe essa metafísica em Nietzsche ou não, como outros leitores de Nietzsche especulam. O que mais nos interessa na relação de Foucault com Nietzsche é a questão da verdade.

Foucault fez uma conferência na Universidade McGill (Montreal) que chamou de *Aula sobre Nietzsche*, com o subtítulo: *Como pensar a história da verdade com Nietzsche sem basear-se na verdade*. Nessa conferência, ele comentou o problema do conhecimento e da verdade em Nietzsche. De acordo com sua metodologia, através de Nietzsche, mostrou que o conhecimento e a verdade surgiram na história.

Foucault percebeu que Nietzsche criticou o conhecimento e a verdade tidos, principalmente no século XIX, como ciência. As ponderações de Nietzsche se tornaram relevantes porque problematizavam o conhecimento e a verdade evidenciando os seus paradoxos.

Aqui queremos evidenciar o que nesse curso Foucault chamou atenção: o primeiro foi a crítica de Nietzsche do conhecimento e da verdade opõe verdade e vida “[...] tal contradição [...], ‘a vida *contra* a vida’, [...] [é] simplesmente um absurdo. Ela só pode ser *aparente*; deve ser uma espécie de expressão provisória, uma interpretação, uma fórmula, um arranjo, um mal entendido, psicológico [...]” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2014, p. 189). Mais adiante cita de novo: “O conhecimento ser um invenção significa: que ele não está inserido na natureza humana, que não constitui o mais antigo instinto do homem” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2014, p.183). E depois confirmou: “Não há um ‘instinto do conhecimento’; o intelecto está a serviço de diversos instintos.” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, p.184). O segundo foi:

É por isso que no centro do conhecimento Nietzsche se recusa obstinadamente a colocar algo como o *cogito*, ou seja, consciência pura, em

que o objeto se dá sob a forma de sujeito e o sujeito pode ser objeto de si mesmo. Todas as filosofias fundamentaram o conhecimento na relação preestabelecida entre o sujeito e o objeto; sua única preocupação foi aproximar ao máximo sujeito e objeto (seja na forma pura do *cogito*, seja na forma mínima da sensação, seja numa pura tautologia  $A = A$ ).

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

Mas o que Nietzsche introduz no lugar do *cogito*? É o jogo entre a marca e o querer, entre a palavra e a vontade de poder ou ainda entre o signo e a interpretação.

- O signo é a violência da analogia, é o que domina e suprime a diferença.

- A interpretação é o que põe e impõe os signos, é o que joga com eles, o que introduz diferenças radicais (as da palavra e do sentido) sobre as diferenças iniciais do caos.

O signo é a interpretação, na medida em que esta introduz no caos a mentira das coisas. (FOUCAULT, 2014, p. 191-192).

Ao analisar a verdade a partir do pensamento de Nietzsche, ele chegou à conclusão de o que ocorre é que o homem do conhecimento procura uma lógica no âmago do mundo e procurar essa lógica caberia se ter o pressuposto de uma inteligência criadora, ou seja, Deus.

Ao contrário, o caráter do mundo é de um caos eterno, não devido à ausência de necessidade, e sim devido a uma ausência da ordem, de encadeamento, de forma, de beleza, de sabedoria [...]. Ele não procura em absoluto imitar o homem [...]. Ignora toda e qualquer lei. Preservemo-nos de dizer que existe lei na natureza [...]. Quando todas essas sombras de Deus deixarão de obscurecer-nos? Quando teremos desdivinizado totalmente a natureza? (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2014, p. 184).<sup>33</sup>

A natureza criada por Deus sendo, portanto, divina. As ponderações de Nietzsche foi que se admitir um pressuposto de racionalidade *a priori* no universo só poderia ser pensada a partir de uma inteligência criadora e, portanto, Deus. Por outro lado, a crítica de Nietzsche ao acesso à verdade foi quando se quer ver, além da representação, na qual só existe a vontade e, portanto, impossível de ser percebida porque só se percebe a representação. Só poderia, por isso, se enxergar uma lógica, além da representação que estaria adormecida e fosse sua essência. Seria retornar epistemologicamente a um Deus criador do universo e não mais só uma representação da vontade. Não mais a vontade de viver, mas a vontade de

<sup>33</sup> Tradução retocada por M. Foucault. Cf. F. Nietzsche, *Le Gay Savoir*, ed. e trad. Francesa P. Klossowski [edição de referência] Paris, Le Club Français du livre, 1965, § 109. “Alerta [...] o caráter do mundo todo é desde sempre o do caos, devido não à ausência de necessidade e sim à ausência de ordem, de articulação, de forma, de beleza, de sabedoria [...]” (p. 192).

poder. No nosso entender, Foucault compartilha, à sua maneira, com esse ponto de vista de Nietzsche de querer *a priori* encontrar nas coisas uma racionalidade a ser decifrada que seria a verdade das coisas e só era possível a partir delas serem criadas por Deus.

Já colocamos aqui quando nos referimos à mudança do cuidado de si na escolástica para o Deus cristão foi por ser esse Deus o fundador da racionalidade na qual o homem poderia participar ao abdicar de si para compreender o mundo a partir da criação divina. Assim sendo, colocou nele a razão que o homem, portanto, com sua própria razão pode entender a racionalidade das coisas criadas por Deus. Só poderia, por isso, se enxergar uma racionalidade além da representação. Seria retornar a um Deus criador do universo e não mais só o mundo como uma representação da vontade. Uma representação e não a coisa em si dessa representação que seria impossível de se acessar como conhecimento, por ser a vontade. Foucault compartilha, à sua maneira, com esse ponto de vista de Nietzsche.

Esse postulado divino no âmago da natureza não poderíamos dizer ser uma forma ampliada de animismo? Essa divinização da natureza, com novas descobertas como procurando leis, ordem, não foi abalada pelo princípio da incerteza de Heisenberg? Não foi também abalada pelas reflexões filosóficas de Jacques Monod em *O acaso e a necessidade*? Não seria o cuidado de si, portanto, na hierarquia de subordinar o conhece-te a ti mesmo um conhecimento não guiado por um pressuposto que estamos chamando aqui de animismo científico? Que dizer, ver nas coisas da natureza e no próprio homem uma ordem *a priori* que precisa ser descoberta para se entender o mundo e o homem transformado em objeto e senhor do conhecimento? Que existe uma essência racional escondida no âmago da natureza e do homem que os explica como uma fé epistemológica que orienta toda a pesquisa do saber e a verdade das coisas? Que, se na superfície das coisas nada é revelado como ordem, se deve procurar essa ordem, uma causa, uma racionalidade que só existe na imaginação de quem a procura ou na tentativa de encontrar o metafísico, o espírito, Deus? Enfim, raciocinar como Teilhard de Chardin, a ideia absoluta de Hegel e tantos pressupostos metafísicos e idealistas colocada nas coisas e no mundo para escapar do caos para exercer a vontade de dominar o universo, a vida, o homem?

Se o mundo é um caos, admitir que nesse caos exista uma suposta racionalidade, isto é, ordem, encadeamento, beleza, sabedoria, é enxergar uma natureza divinizada e antropologizada. E, portanto, buscar revelar uma racionalidade semelhante ao mecanismo de conhecimento do animismo que vê na natureza espíritos que a explica ou o Deus criador que, ao criá-la, imprimiu nela a sua racionalidade. A ciência que procura nas coisas que fazem parte do caos uma ordem racional como sua razão de ser tem como pressuposto o mesmo do animismo; apenas substituiu Deus ou os espíritos pela ordem das coisas criadas por Deus ou tem na sua racionalidade uma nova edição dos espíritos da natureza. Como disse Nietzsche citado por Foucault: “Por que o homem não vê as coisas? Ele próprio está no caminho, ele esconde as coisas.” (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2014, p. 186).

O problema aqui também colocado é: o homem nasceu para viver ou para conhecer? O conhecimento foi uma necessidade para poder viver em vez de ser uma vontade ou uma prioridade superior à vida? O homem nasceu para viver. Isto é, seguir seus “instintos” principais que o fazem existir como ser humano. O intelecto serve a esses instintos e à vida, e não ao contrário. Como as pernas o fazem andar, mas não determinam para onde ele vai. O homem só conhece por necessidade. Segundo Foucault (2014), Nietzsche privilegia a vida e o conhecimento só como resultado da necessidade de viver. Dito de outra maneira é aí que podemos perceber porque o cuidado de si subordinando o conhece-te a si mesmo mantinha essa relação entre saber e viver.

A partir daí, podemos ver a tarefa Nietzscheana: pensar a história da verdade sem basear-se na verdade. Num elemento em que a verdade não existe: esse elemento é a aparência. A aparência é o elemento do não verdadeiro em que a verdade vem à luz. E, vindo à luz, redistribui a aparência nas categorias da ilusão, do erro e da mentira. A aparência é o indefinido do verdadeiro. A ilusão, o erro e a mentira são as diferenças introduzidas pela verdade no jogo da aparência. Mas essas diferenças não são apenas efeitos da verdade; são a própria verdade. Podemos dizer igualmente:

- a verdade faz a aparência aparecer como ilusão, erro, mentira. Ou então:
- a ilusão, o erro e a mentira são o modo de ser da verdade no elemento indefinido da aparência. (FOUCAULT, 2014, p. 196).

O que Foucault aborda quando fez essa conferência é que Nietzsche tem duas colocações importantes: uma é que não existe uma ordem para além das aparências. A outra é que a invenção da verdade é procurar uma ordem que seria o

âmago das coisas, o que explicaria a natureza. Não é a verdade o conhecimento. O conhecimento fica separado da verdade. Como ele sempre gosta de colocar, o acontecimento da verdade é histórico. “A verdade é dada como resultado de uma história.” “O conhecimento foi inventado, mas a verdade foi inventada ainda mais tarde.” (FOUCAULT, 2014, p. 187). Na sua conferência sobre Nietzsche e o problema do conhecimento e da verdade Foucault concluiu:

Vamos Resumir tudo isso.

Em Aristóteles, a vontade de conhecer era considerada na anterioridade do conhecimento; ela nada mais era que o retardo do conhecimento com relação a si mesmo, e por isso era desejo, até mesmo menos que ‘desejo’: era desejo-prazer. E isso só era possível na medida em que o conhecimento (na forma mais elementar da sensação) já dizia respeito à verdade.

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

A vontade é aquilo que diz com voz dupla e superposta: quero tanto a verdade que não quero conhecer e quero conhecer até o ponto e até um limite tal que quero que não haja mais verdade. A vontade de poder é o ponto de ruptura em que verdade e conhecimento se desatam e se destroem mutuamente.

Mas o que é essa vontade de poder assim posta às claras? Uma realidade que foi emancipada do ser (imutável, eterno, e verdadeiro): o devir. E o conhecimento que o desvela não desvela o ser, e sim uma verdade sem verdade.

Portanto há duas ‘verdades sem verdade’;

- a verdade que é erro, mentira, ilusão: a verdade que não é verdadeira;
- a verdade emancipada dessa verdade-mentira: a verdade verídica, a verdade que não é recíproca com o ser. (FOUCAULT, 2014, p. 196-197).

Não sendo nosso objetivo uma análise mais detalhada do pensamento de Nietzsche, aqui nos remetemos apenas às reflexões de Foucault sobre ele, visando mostrar como se relacionou com o pensamento de Nietzsche.

O que mais nos interessa em Nietzsche foi sua oposição entre vida e verdade, que no nosso entender se remete ao dionisíaco e ao apolíneo e se assemelha ao que aqui temos também nos referido, claro, com as devidas proporções entre o cuidado de si e sua eliminação no momento cartesiano.

#### 4.4 A MORTE DO HOMEM E AS PALAVRAS E AS COISAS

Para Foucault (2000), o homem como o centro do conhecimento do mundo foi construído historicamente. A morte do homem é a morte do sujeito, que é

constitutivo do conhecimento. É a morte da filosofia do sujeito. É a morte do sujeito cartesiano. A criação da filosofia centrada no sujeito se deu na filosofia moderna. A filosofia antiga não via o sujeito como foi visto na filosofia moderna. O ser humano, para os gregos, visava conhecer sob a condição política de ser livre e não escravo. Conhecer a realidade para exercer sua liberdade de não ser escravo. Na Idade Média, o sujeito era escravo também no pensamento dominado pela religião. Na modernidade, a filosofia criou um sujeito como o centro do conhecimento substituindo Deus. É esse sujeito que aqui temos mostrado na análise em que Foucault decretou sua morte.

Segundo Foucault, (2005) esse homem como autor do conhecimento está prestes a desaparecer. A morte do homem é do homem como o centro do conhecimento. Há uma relação com a morte de Deus de Nietzsche. O que Nietzsche chamou a atenção é que o pensamento ocidental passou a não mais se centralizar na hipótese Deus para explicar o mundo, o homem, a vida. Surgiram outras hipóteses para explicar o mundo, o homem e a vida e por isso se poderia chamar esse momento de a morte de Deus.

A noção da morte de Deus não tem o mesmo sentido segundo você a encontre em Hegel, Feuerbach e Nietzsche. Para Hegel, a razão assume o lugar de Deus, é o espírito humano que se realiza pouco a pouco. Para Feuerbach, Deus era a ilusão que alienava o Homem; uma vez varrida essa ilusão, é o Homem que toma consciência de sua liberdade. Para Nietzsche, finalmente, a morte de Deus significa o fim da metafísica, mas o lugar permanece vazio; não é absolutamente o homem que toma o lugar de Deus. De fato, somos os últimos homens no sentido nietzschiano do termo. O super-homem será aquele que tiver superado a ausência de Deus e a ausência do Homem no mesmo movimento de ultrapassagem. Mas, no que se refere a Nietzsche, podemos voltar à sua questão: para ele, o filósofo é aquele que poderia diagnosticar o estado do pensamento. Podemos, aliás, considerar dois tipos de filósofos, aquele que abre de novo os caminhos para o pensamento como Heidegger, aquele que desempenha de alguma forma um papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição. (FOUCAULT, 2005, p. 34).

Muitas maneiras de gerir o conhecimento não mais estavam vinculadas a uma visão cartesiana do homem como centro do conhecimento. Uma filosofia do sujeito ficou abalada por novas formas de pensar diferentes do homem como o centro da metodologia do conhecimento. O homem como consciência, sendo o centro do saber, foi sendo substituído pela psicanálise, a etnologia e a antropologia, a história,

a linguística. Essas abordagens substituíram o homem pelas estruturas que explicavam as coisas e o próprio homem.

1) o Homem não é, segundo Foucault, 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. Não, o homem é apenas uma figura do saber contemporâneo, efeito produzido pelas novas estruturas da *epistémé* surgida no fim do século XVIII, presente na Filologia, na Biologia e na Economia. Essas novas ciências, ao romperem com a forma clássica do modo de ser do saber – a representação –, colocam no seu lugar o Homem, pensado como origem, sujeito e ser da linguagem, da vida e do trabalho; 2) a filosofia vive, desde Kant até nossos dias, um novo sono dogmático, no qual a Antropologia filosófica constitui a matriz fundamental; é justamente o Homem que impede o pensamento de pensar ou que leva a saberes confusos, heteróclitos e incertos como são os saberes das modernas Ciências Humanas. [...] Propõe então Foucault, seguindo a fórmula nietzscheana da morte de Deus, a morte do homem como condição de retomada do pensar e do saber que queira sair fora dessa Identidade que devora a Alteridade. (BRUNI, 1989, p. 199-200).

No período em que Foucault viveu, a filosofia do sujeito já estava sendo substituída pelo que se convencionou chamar de estruturalismo. O homem era o reflexo de como atuavam essas estruturas. Como o homem se expressava, como se comportava, era o resultado do inconsciente, da cultura e as estruturas sociais de uma época. Até a subjetividade do homem não vinha anterior a essas estruturas. Desde Lévi-Strauss e Dumézil não se poderia mais dizer que existiria uma natureza humana anterior e fora da história. Não se poderia ter um sujeito além da história e das relações de saber-poder como um homem trans-histórico fundador do conhecimento. Foi aí que Foucault (2009a) se afastou do estruturalismo. Ele, após *As palavras e as coisas*, escreveu *A arqueologia do saber*, no qual explicou sua metodologia de análise dos acontecimentos e também para mostrar que ele não era estruturalista. E isso se dava porque ele via, nas relações de poder, o processo histórico da subjetivação. Foucault (2011c) não estava preocupado em estabelecer regras para se atingir a verdade porque elas já existiam no cuidado de si subordinando o conhece-te a ti mesmo. O que ele fez foi efetuar uma investigação como o saber e, particularmente, a verdade foram constituídos historicamente e nos quais, politicamente, se constituiu o sujeito a partir desse processo de produção da verdade.

*As palavras e as coisas* não foi um livro sobre linguística, mas sim um livro sobre a recusa da filosofia do sujeito substituída pelas epistemes que, na Idade Clássica e na modernidade, constituíram a subjetivação do sujeito através das



relações de poder e saber. Foucault não visava chegar teleologicamente à modernidade, mas ao diagnosticá-la, comparou com as epistemes do Renascimento e da Idade Clássica que, de uma certa maneira, contribuíram com o racionalismo de Descartes para o desenvolvimento de muitas estratégias epistemológicas e políticas do exercício do poder.

Foucault (2000) vai fazer uma análise da constituição do saber em cada época histórica. Ele, para isso, toma uma precaução de método, como ele gostava de dizer, que seria estudar as condições nas quais foi possível surgir o conhecimento. Sua arqueologia é uma metodologia, uma caixa de ferramentas como ele a chamava que, a partir do conceito de episteme, faz a análise empírica do saber. A episteme é formada pela descoberta que existem pressupostos fundadores do conhecimento em cada época. Essa abordagem da forma como o saber se constituiu na história foi quando ele percebeu, nos documentos arquivados nas bibliotecas, pressupostos recorrentes que determinavam a maneira de se pensar em cada período. Esses pressupostos sofriam uma mutação em determinado momento e mudavam a maneira de se pensar na época anterior. Não cabe aqui dizer porque ocorriam essas mutações. Elas ocorriam. Fiel ao empirismo, não caberia mostrar como uma episteme passa a ser outra. Se assim o fizesse, estaria colocando, além dos fatos, uma interpretação fora e além deles, metafísica e teleológica. Um conjunto de fatos diversos pode, em determinado momento da história, mudar o como se acessa a verdade. A partir daí ele pôde analisar os fatos empíricos e descontínuos de cada época. E constatou que os discursos sobre eles os deformavam como resultado do saber constituído pelas epistemes que ditavam todas as regras do conhecimento de cada época.

Por isso, Foucault (2000) deslocou o foco do conteúdo do que os autores de enunciados diziam e escreviam para como foi possível que esses enunciados surgiram. Os sistemas do pensamento, os jogos de verdade, no qual foi possível surgir os discursos. Para analisar como eles surgiram, era, portanto, necessário analisar o solo epistemológico que os permitiu surgir, eleger seus objetos de pesquisa, pensar de certa maneira e não de outra. Ele chamou esse solo epistemológico de constituição do saber de episteme. Platão separava as simples opiniões (*dóxa*) do conhecimento verdadeiro (*episteme*). Portanto, Foucault, ao chamar de episteme o fundamento epistemológico de uma época que constitui a verdade dessa época supondo ser um conhecimento verdadeiro, ironicamente,

talvez, chamou de episteme. A questão da verdade e sua relação com as relações de poder já ficaram aí esboçadas. E o resultado do que as epistemes permitiam que se falasse e se escrevia Foucault (2000) chamou de discursos.

Epistemes são formadas por pressupostos, para o exercício do conhecimento, considerados óbvios em cada época, e por serem supostamente evidentes, não questionados e são recorrentes para eleger quais objetos e não outros para serem pesquisados, gerar e conduzir o que se fala ou se escreve. Portanto, discursos sobre eles e que mudam no decorrer da história sem nenhuma continuidade. Assim sendo, Foucault substituiu o título de sua cátedra quando ele a assumiu no Collège de France de *História das ideias* para a *História dos sistemas de pensamento*, que foi como ele definiu suas pesquisas. O que lhe interessou analisar foram os sistemas que geram o pensamento e não o que chamou de discursos.

Na história da epistemes, que ele escreveu em *As palavras e as coisas*, Foucault analisa três epistemes: do Renascimento, no fim do século XVI e começo do século XVII, onde predomina a similitude das coisas como pressuposto; da Idade Clássica, nos séculos XVII e XVIII, onde o pressuposto é da ordem e da representação, que o próprio Foucault disse ser a era do juízo e na qual o homem aparece no final do XVIII; finalmente, a da modernidade, nos séculos XIX e XX, onde surge o homem como um duplo epistemológico: objeto e conhecedor de si mesmo. Esse período ele caracterizou como antropológico. Foi na modernidade, com a antropologização do conhecimento através do sujeito, que é objeto e sujeito cognoscente de si mesmo, portanto, um duplo empírico transcendental no que ele decretou a morte desse homem.

Como tudo em Foucault (2000) era visto na sua historicidade, as epistemes mudavam a depender da época em que se constituíam. Era o solo que sofria alterações. Entretanto, duas coisas são importantes de serem destacadas. Quando a representação deixa de representar as coisas e passa a ser problematizada é que surge a metodologia da comparação e da ordem, que é resultado das reflexões de Descartes.

Foucault (2000, p. 59), analisando a passagem da maneira de pensar do Renascimento, mostrou que a linguagem não mais como a escrita material das coisas passou a ser signos representativos.

Essa nova disposição implica o aparecimento um novo problema até então desconhecido: com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode estar ligado àquilo que ele significa. Questão à qual a idade clássica responderá pela análise da representação, e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo, a linguagem não será nada mais que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto* e o *lido* o visível e o enunciado. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente ver; o ouvido somente ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz.

O que lhe interessava era mostrar como as epistemes funcionavam a partir dos inúmeros documentos no quais muitos discursos de uma época estavam arquivados. Arquivo aqui se remete às regras, isto é, aos pressupostos, arquivados. O que Foucault o tempo todo faz é com vários nomes, como jogos, por exemplo, colocar seu foco de análise, destacando as regras que regem o surgimento de um discurso, de uma verdade, do conhecimento, da dominação, do surgimento do sujeito. Por isso podemos dizer que em sua pesquisa empírica desses documentos percebia os pressupostos, portanto, o solo, o, *a priori* histórico do conhecimento no qual foi possível, em determinado momento, surgirem os discursos resultados dessa forma, quase inconsciente, de pensar. Quer dizer regras *a priori* pressupostas para se construir o conhecimento.

Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do 'Eu penso'. [...] Nessa dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o Dogmatismo, mas o da Antropologia. Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade. A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apóiam um no outro e se limitam um pelo outro: a análise pré-crítica do que é o homem em sua essência converte-se na analítica de tudo o que pode dar-se em geral a experiência do homem.

Para despertar o pensamento de tal sono – tão profundo que ele o experimenta paradoxalmente como vigília, de tal modo confunde a circularidade de um dogmatismo que se desdobra para encontrar em si mesmo seu próprio apoio com a agilidade e a inquietude de um pensamento radicalmente filosófico [...]. (FOUCAULT, 2000, p. 470-471).

É na história das epistemes que Foucault (2000) diagnostica o surgimento da antropologia filosófica. O homem como o centro do conhecimento transforma a si mesmo em objeto de estudo se objetivando e subjetivando a partir de uma relação de saber na qual ocorre relações de poder. Foi aí que Foucault mostrou que o homem nas ciências humanas é um conhecedor dele mesmo objetivado pela ciência e, claro, isso era uma dificuldade epistemológica intransponível, só possível de ser compreendida como uma relação de poder.

#### 4.5 A ARQUEOLOGIA DO SABER

O problema da arqueologia é também, como Foucault (2000) recusou, o sujeito cognoscente postulado por Descartes, Husserl e os continuadores da fenomenologia e do estruturalismo. Ele escapou do estruturalismo com o conceito de episteme, que não é uma estrutura. As relações de poder e epistemes descontínuas na história fizeram também Foucault superar o estruturalismo, que nunca foi sua metodologia. O que ele fez, cabe aqui lembrar, foi deslocar o foco da análise do saber do próprio saber para quais as condições que o permitiram surgir. Em vez de olhar só o peixe de um aquário, olhar o aquário que o aprisionou. A esse procedimento ele chamou de episteme. E essas epistemes mudam na história sem continuidade, nem guiadas por uma razão idealista nem pelo desenvolvimento das forças produtivas.

Em 1969 Foucault comentou o livro de Deleuze, *Différence et répétition* no *Le Nouvel Observateur*. Nesse comentário, que deu o nome de *Ariadne enforcou-se*, ele fez um resumo do seu pensamento.

[...] é, portanto, rejeitar de um só golpe as filosofias da identidade e as da contradição, os metafísicos e os dialéticos. [...] é rejeitar de um só golpe as filosofias das evidências e da consciência, Husserl não menos que Descartes. (FOUCAULT, 2005, p. 144).

A episteme pode ser lida, portanto, já como uma recusa do sujeito cognoscente de Descartes como fundador do conhecimento. Quer dizer, quando ele deslocou do sujeito, do penso logo existo, para os pressupostos que historicamente constituem os discursos que formam o saber. Portanto, o deslocamento do sujeito como consciência para o solo no qual o conhecimento pôde surgir em diferentes

épocas da história. Ele insere aí dois novos elementos diferentes da metodologia de Descartes: a história como um elemento revelador de como o conhecimento se elabora no tempo e não possui continuidade e a partir de pressupostos, e como esses pressupostos não são questionáveis de imediato, formam os discursos de cada época. Como vamos ver, esses pressupostos não são totalmente inconscientes, porque se o fossem, o próprio Foucault não poderia os ter isolado no Renascimento com a similitude, na Idade Clássica com a comparação, a ordem e o cartesianismo.

Foucault identificou esses pressupostos de cada época e fez sua história em *As Palavras e as Coisas*. No Renascimento, todas as coisas e as pesquisas sobre elas partiam de um pressuposto de que as coisas se ordenavam pela similitude. O pressuposto do Renascimento foi esse. Uma norma fundadora indiscutível e aceita por todos a ponto de ficar não percebida pela suposta obviedade não discutida dessa ideia e, então, não dirigir a atenção para seu fundamento, porque sendo um pressuposto, nesse sentido, *a priori*, portanto, não era questionada. Não se presta atenção ao que é considerado indiscutível e tornado óbvio para todos. No Renascimento, essa norma organizadora do conhecimento era o limite do conhecimento que se ordenava a partir desse pressuposto inquestionável na época. Raramente se olha para as lentes dos óculos. A não ser quando elas quebram, isto é, no nosso exemplo, quando uma episteme sofre uma mutação.

No nosso entender, durante todas suas pesquisas e seus livros e artigos, Foucault percebeu dois *a priori* históricos. Um epistemológico, que lastreou sua filosofia, e outro político, porque, além da episteme, ele percebeu outra constância que se relaciona com o discurso e não era percebida imediatamente: o outro *a priori* era o poder. E, a partir daí, como o saber se associava ao poder e criava estratégias nas relações de poder. A vontade de poder, ou visto aqui mais especificamente como um *a priori* político inserido no ato de conhecer, vem antes da vontade de saber ou da vontade de verdade. Não se quer dizer que é uma metafísica. Elas ocorrem nas sociedades e épocas nas quais elas se relacionaram e se manifestaram assim. Eram observadas em algumas sociedades e em alguns momentos. Elas não existiam nos povos estudados por Pierre Clastres (1978) e nem na prática do cuidado de si dos gregos antigos. Isso não quer dizer que se admite uma vontade de verdade e de poder trans-histórica.

Daí a política do verdadeiro, porque a vontade de verdade é a vontade de poder. A questão desses dois movimentos continua a ser, no pensamento de Foucault, uma epistemologia. E aí se pode chamar de uma epistemologia política. Vontade de dominar a natureza, refazendo-a tecnologicamente criando objetos construídos pelo homem mais sofisticados e eficientes que os da própria natureza como as máquinas de todos os tipos foi uma consequência. E, ao mesmo tempo, a sujeição do homem com estratégias de relações de poder cada vez mais elaboradas, que criou, com o liberalismo e com o neoliberalismo, um fôlego da dominação maior do que as dominações que ocorreram anteriormente na história.

Entretanto, caberia aqui não nos centralizarmos muito na vontade de poder de Nietzsche. O que nos parece mais sensato seria compreender que a vontade de sobreviver é o grande motor dos seres vivos. E quando o homem, desenvolvendo sua capacidade de raciocinar, inventou o saber para sobreviver e não necessariamente dominar a natureza e os outros. O que se observa é a vontade de sobreviver, talvez nem de viver e nem de poder, mas apenas sobreviver. Portanto, visava conhecer para poder sobreviver e não para dominar, esquartejar e refazer a natureza e os outros. Por isso, no *éthos* grego, escravo ou liberdade que deu origem ao cuidado de si, é conhecer para sobreviver.

Na primeira aula do seu curso no Collège de France, *Aulas sobre a vontade de saber*, em 9 de dezembro de 1970, Foucault criticou Aristóteles quando ele escreveu na *Metafísica* que o homem naturalmente tinha a vontade de saber.

Comparando as epistemes, Foucault (2000) chegou ao *problema* da representação. Foi isso que ele percebeu nos seus estudos históricos das três epistemes descritas em *As palavras e as coisas*. No período do Renascimento, as existências das coisas e do homem estavam unidas. Uma completando ou unida à outra, do céu e a terra às ervas e suas semelhanças. A linguagem divina que existia nas coisas é que precisava ser decifrada: o *divinatio*. Foucault (2000) explicou essa semelhança existente de várias formas. Eram inúmeras e ele resumiu nas quatro principais: *convenientia*, *aemulatio*, analogia e simpatia. O que se fazia no Renascimento era uma descrição do mundo. Outra característica é que a descrição de um objeto não se limitava apenas a descrevê-lo sob um ponto de vista das ciências naturais. O objeto era também descrito nas suas simbologias, nas moedas, emblemas, sonhos e enigmas. A letra, resultado da linguagem de Adão tinha sua

importância. Escrevia-se antes da fala. Cada coisa tinha sido marcada por Deus com um signo que cabia ao homem achar e decifrar.

Não existia a noção de representação. Não existia a noção de sujeito. Respectivamente, não existia a representação que surgiu na Idade Clássica de Descartes. Sem nenhuma continuidade, em determinado momento, o saber passa a outro pressuposto de como se organiza a ordem das coisas: surgiram a taxonomia e a matematização do mundo no período clássico. Foi a época do juízo e da representação. E, também, sem nenhuma continuidade, surgiu o período da modernidade, no qual o homem passa a ser sujeito cognoscente e objeto do conhecimento de si mesmo. Foucault chamou esse período de antropológico. Isto é, uma antropologia filosófica. Se seguirmos as comparações das epistemes do Renascimento ou período pré-clássico, clássico e moderno, vamos perceber que essas comparações, em vez de se complementarem, se transformam através de irrupções. E quando se chega à modernidade, Foucault atinge o auge de sua crítica política ao saber. Porque é um período do saber no qual o homem, assim criado pela episteme da modernidade, predomina como um pressuposto do conhecimento. É esse homem que, criado por uma episteme, vai desaparecer quando Foucault declarou a morte do homem. Ele pôde dizer isso porque conviveu com o estruturalismo e a psicanálise, que não mais levavam em consideração uma filosofia do sujeito como centro antropológico do saber. A estrutura e o inconsciente já estavam abalando os pressupostos da episteme da modernidade. O homem estava sendo afastado do centro do saber.

Depois dessa descrição histórica das epistemes, Foucault (2000) concluiu com a episteme da modernidade. Nessa episteme surgem as ciências humanas, que estabelecem uma nova estratégia de poder, que é a subjetivação através da objetivação. É na modernidade que o sujeito se torna objeto do conhecimento ao ser subjetivado pela objetivação.

Ele descreve os processos de formação de certezas, suas origens, suas correlações com vários elementos sociais, políticos, econômicos, filosóficos. Por isso podem parecer inconscientes (um *a priori* histórico), porque não percebidos de imediato como esses elementos formaram a organização do conhecimento. E essa organização do conhecimento é um processo pelo qual se delimita o que se pode saber e o que se vai dizer. Elege o que os olhos vão ver. Por outro lado, outro pressuposto fica evidente. Se formos guiados pela presença da violência, pela

sordidez, pelas apressadas sentenças, pelas teorias mal-alinhavadas ou aparentemente bem sólidas, as relações de poder aparecem com toda força e brutalidade que sempre tiveram. Foi essa percepção que o obrigou a ampliar a arqueologia para sua relação com os exercícios do poder. O fundamental para se conhecer como se acessa o saber não é sua descrição, mas as consequências que ele provoca a partir do momento que surge como discurso. E exatamente das consequências do surgimento de uma verdade que evidenciam uma relação de poder. O saber vai ser também analisado a partir de sua ação. Ou, dito de outra maneira, de suas consequências. Por isso, o pensamento de Foucault aqui foi definido como uma crítica política do saber que se iniciou no deslocamento do foco do discurso para os pressupostos que o gerou. Essa epistemologia tornou-se política porque foi também analisada por suas consequências. E uma das consequências foi a criação do sujeito sujeitado pelas relações de poder e o saber das ciências humanas. Já estamos, portanto, nos preparando para o que vamos tratar no próximo capítulo, que é “O poder não existe”. É nesse processo que o pensamento de Descartes, ao eliminar a ética do cuidado de si, permitiu a sujeição do sujeito a partir de uma razão cindida diagnosticada em sua crítica a Descartes efetuada desde a *História da loucura na Idade Clássica*, que culminou no momento cartesiano no qual Foucault efetuou sua análise da formação da filosofia e do pensamento no mundo ocidental.

Foi por isso que o eixo fundamental de suas análises, embora pareça ser o saber e o poder, não é. O que ele mais vai se interessar é como se transformou seres humanos em sujeitos, porque é no sujeito que está presente a consequência do saber nas ciências humanas na modernidade. Ele faz as histórias do saber e do poder para chegar à história do sujeito.

São três dimensões irreduzíveis, mas em implicações constantes, poder, saber e si. São três ‘ontologias’. Por que Foucault acrescenta que elas são históricas? Porque elas não designam condições universais. O Ser-saber é determinado pelas duas formas que assumem o visível e o enunciado em determinado momento, e a luz e linguagem não são separadas da ‘existência singular e limitada’ que têm sobre determinado estrato. 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 [...] (os gregos não tem nada de universal). (DELEUZE, 1991, p. 121-122).



A partir daí se pode ler que o discurso, muitas vezes, cria o próprio objeto. Como disse Ian Hacking, costuma inventar pessoas.

Existiam pervertidos antes do final do século dezanove? De acordo com Arnold Davidson. 'A resposta é não... A perversão não era uma doença que estava de alcatéia na natureza, esperando por um psiquiatra com poderes especialmente aguçados de observação que o descobrisse escondida em toda parte. Foi uma doença criada por um novo entendimento (funcional) de doença' (Davidson 2001, 24.). Davidson não está negando que existiram pessoas estranhas em todas as épocas. Ele está afirmando que a perversão, como doença, e o pervertido como pessoa doente, foram criados no final do século dezanove. A afirmação de Davidson, uma das muitas hoje em circulação, ilustra o que eu chamo de inventar pessoas. (HACKING, 2009d, p. 116).

Como disse Deleuze (1991), o foco de Foucault foi o sujeito, mas surgido a partir de uma epistemologia que se torna política quando não só analisa o conhecimento, a partir das epistemes, mas como elas se relacionam no que Deleuze chamou de ontologias, entre aspas, com a sujeição do sujeito.

#### 4.6 A HISTÓRIA E O CEMITÉRIO DE VERDADES

A questão aqui colocada são os erros do saber ao longo da história. Na história, a ciência, para ter lógica na correção de seus erros, precisa de um elemento idealista, trans-histórico, que é a razão, operando teleologicamente na história. Sem ela, fica o saber sem sua principal garantia *a priori*, que é ter um discurso verdadeiro. O saber quase sempre tem como sua principal inimiga a história, que o sepulta em um imenso cemitério de verdades. "A originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo. [...] o passado antigo e recente da humanidade não passa de um vasto cemitério de grandes verdades mortas." (VEYNE, 2011f, p. 25).

Como outros filósofos, entre quais estão Hegel, Marx, Comte, é na história que se desenvolve o conhecimento e verdades que dão sentido do que chamamos de mundo, verdade, pessoas, sujeitos, consciência, subjetivação e homem. Mas mesmo neles a verdade não se manifesta totalmente, ela vai se complementando na correção de seus erros no passado, o que pode significar que a verdade é sempre uma quimera a ser atingida no futuro. Ela pode ser incompleta em determinado momento ou equivocada. E a partir daí, muitos serão supliciados e executados. Em Foucault, a história o serve de forma contrária a Hegel, Marx e Comte. A história

para Foucault não é teleológica e nem profética. Ela apenas é um instrumento de diagnóstico. Por isso, ele fez uma investigação das racionalidades de cada época e como criaram a verdade e o sujeito. “Se o homem se engana incessantemente, é porque nunca chega à verdade em si mesma e só a recebe enalhada em ‘discurso’ que nunca são os mesmos de uma época para a outra.” (VEYNE, 2011f, p. 127).

Paul Veyne (2011f, p. 43) comentou que Foucault esperava ver a escola histórica francesa abrir-se às suas ideias. E assim colocou sua relação da verdade com a história: “Não estavam preparados para admitir que tudo era histórico, até mesmo a verdade? Que não existiam invariantes trans-históricos?” Por isso, a razão é chamada para administrar esse cemitério de verdades com a promessa ou justificativa de um progresso acumulativo em direção a um futuro sempre radiante. O que Foucault fez foi tirar essa garantia. E o seu uso da história é outro deslocamento de uma história idealista comandada pela razão, pelo progresso da ciência, pelo humanismo, pelo desenvolvimento econômico das forças produtivas, portanto metafísica, idealista e teleológica para uma história das epistemes descontínuas e das relações de poder.

Mas para chegar a essas conclusões temos de perceber como Foucault, em todo o seu trabalho, usava a história das epistemes para compará-las. É nessa comparação que vai ficando evidente a mudança dos elementos organizadores do saber de cada época. Não se quer dizer aqui que não ocorreram progressos a partir desse cemitério de verdades. O que se está colocando é que o processo pelo qual se conhece e se consegue tecnologias eficientes nas suas práticas nem sempre é através de algumas metodologias comuns nas ciências. Não se pode negar a utilidade da anestesia, eletricidade, vacinas, microscópio etc. O que se coloca aqui é que a metodologia, o como, para se construir essas tecnologias não foram, muitas vezes, os métodos de conhecimento postulado pelas ciências. Muitas dessas tecnologias surgiram do acaso, a penicilina é um exemplo, e quase sempre da imaginação. De uma ascese muitas vezes, como os artistas costumam fazer, deixando de raciocinar para poder inventar. Muitas coisas surgiram por pura imaginação e vontade de criar.<sup>34</sup> Portanto, a vontade de inventar e de se inventar.

O que aqui nos interessa é a crítica política de Foucault ao saber. E sua epistemologia para efetuar essa crítica. Mas sem essa ponderação, poderia não se

---

<sup>34</sup> Estamos aqui apenas especulando e pedindo licença para isso, que não existe somente a vontade de poder nem a vontade de saber, mas essencialmente a vontade de criar.

entender que sua análise epistemológica do saber não é ser contra o microscópio. Ou seja, é como uma ciência politizou a si mesma quando colocou sua metodologia de origem cartesiana como sinônimo da verdade.

Foucault é pouco místico e também não gosta de falar do homem em geral. Ele o fez, contudo em vez; 'a vida', escreve ele, 'culminou, com o homem, num ser vivo que nunca se encontra inteiramente em seu lugar, num ser vivo que está destinado a *errar e a enganar-se*' em fim. *Enganar-se* no sentido de que o discurso só permite conhecer o empírico, o fenomenal, e de que, no entanto, o homem dá fé a idéias gerais ou metaempíricas, *errar* porque tudo que os homens fazem e pensam, suas sociedades, suas culturas, é arbitrário e mutante de uma época para outra, pois nada de transcendente nem mesmo de transcendental guia o devir imprevisível da humanidade. (VEYNE, 2011f, p. 126).

#### 4.7 A MORTE DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Existem seres empíricos e, a partir da episteme clássica, a representação desses seres. Ditos de outra maneira, surgiram as palavras separadas das coisas. A análise de Foucault foi examinar como em três epistemes, pré-clássica, clássica e moderna, surgiu, a partir da episteme clássica, a representação e a separação entre as palavras e as coisas. A episteme do Renascimento gerava o saber a partir do pressuposto da semelhança. As palavras faziam parte do mundo. Elas vinham antes das coisas. A partir da época clássica, ocorreu uma mutação.

Essa nova disposição implica o aparecimento de um novo problema até então desconhecido: com efeito, perguntava-se como reconhecer que um signo designasse realmente aquilo que ele significava; a partir do século XVII, perguntar-se-á como um signo pode está ligado àquilo que ele significa. Questão a qual a idade clássica responderá pela análise da representação; e à qual o pensamento moderno responderá pela análise do sentido e da significação. Mas, por isso mesmo a linguagem será nada mais do que um caso particular da representação (para os clássicos) ou da significação (para nós). A profunda interdependência da linguagem e do mundo se acha desfeita. O primado da escrita está suspenso. Desaparece então essa camada uniforme onde se entrecruzavam indefinidamente o *visto e o lido*, o visível e o enunciado. As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver somente a ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz.

Imensa reorganização da cultura de que a idade clássica foi a primeira etapa, a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos – posto ser ela que nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na soberania do Semelhante; onde seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, cintilava em uma dispersão infinita.

Nada mais há em nosso saber nem em nossa reflexão que nos traga hoje a lembrança desse ser. (FOUCAULT, 2000, p. 59).

As descrições dessas epistemes foram um grande prefácio preparativo para esse final que é a análise da modernidade e nessa episteme chegar às ciências humanas e à morte do homem. No nosso entender, em *As palavras e as coisas*, toda a sua análise das epistemes, desde o Renascimento, visa chegar à fase antropológica a partir das mutações da Idade Clássica. E Foucault faz uma comparação da modernidade com os outros períodos anteriores para mostrar como as epistemes mudam e fazer uma história delas é mostrar essas mudanças na descoberta da representação ocorrida na episteme da época clássica. Se lermos *As palavras e as coisas* de trás para frente, vamos perceber que é uma reflexão política a partir de uma analítica do saber porque Foucault estabeleceu o sentido de suas reflexões sobre as epistemes mostrando as condições criadas por elas de como os seres humanos se transformaram em sujeitos. E a partir daí encaminha suas reflexões historicizadas até o cuidado de si, porque foi ele, no momento cartesiano, ao ser excluído do ato de conhecer, que permitiu o surgimento da representação entre as palavras e as coisas na Idade Clássica. Com o cuidado de si no ato de conhecer não era possível essa mutação, porque o ato de conhecer não teria essa liberdade de transformar as palavras diferenciadas das coisas em uma autônoma forma de conhecer e, portanto, capaz de ser facilmente associada ao poder. Não ocorreria porque não se teria o momento cartesiano. O discurso com a linguagem ser separada das coisas quando se problematizou o signo significar a coisa, ele por si mesmo passou a ter a capacidade, então, de criar, como muito pouco ou nada de uma coisa, o que lhe interessa definir. E é isso que temos feito até agora, mostrando que o pré-discursivo, isto é, as coisas, ao se tornarem discursos, são drapeadas a deixando encahadas, no dizer de Foucault. “Para um empirista como Foucault esse Ser é um fantasma verbal, suscitado, imagino por uma pretensa intuição intelectual que se pode fazer dizer o que se quiser.” (VEYNE, 2011f, p. 127). E depois ele concluiu “Se um homem se engana incessantemente, é porque nunca chega à verdade em si mesma e só a recebe encahada em ‘discursos’ que nunca são os mesmos de uma época para outra.” (VEYNE, 2011f, p. 127).

Pode nos parecer, portanto, que toda sua reflexão foi para chegar à criação do sujeito sujeitado moderno, resultado do poder criativo no liberalismo. Portanto, nós temos os dois eixos de pesquisa de Foucault na história: o saber e o poder para

chegar ao objetivo principal, que foi como os seres humanos, a partir das relações de poder e do saber (jogos de verdade), se transformaram em sujeitosujeitados. Foi aí que a sujeição criou a identidade.

## 5 O PODER NÃO EXISTE

Foucault deslocou e recusou os tradicionais *a priori* para explicar o poder, ou seja, economia, contrato social, repressão às pulsões. “A causalidade histórica não tem primeiro motor (a economia não é a causa suprema que comandaria todo o resto, nem a sociedade); tudo age sobre tudo.” (VEYNE 2011f, p. 98).

Vamos descrever que a análise que ele fez do poder foi resultado do seu empirismo histórico. Foucault sempre questionou conceitos vagos tomados como reais, como o poder. Assim sendo, ele se recusou a dizer o que era o poder como uma instituição. Por isso, fez uma analítica do poder. Quer dizer, analisar o que se percebe do poder, que são suas relações e seus dispositivos. No livro *Michel Foucault – uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Herbert L. Dreyfus e Paul Rabinow resumiram a posição de Foucault em relação ao poder, que foi não fazer uma teoria do poder, mas uma analítica do poder.

Ele iniciou deslocando o conceito tradicional de poder, de que nos habituamos a pensar como um ser existente politicamente, para uma analítica das relações de poder. E então, na sua história das relações do poder, e é isso que vamos aqui descrever, chegou ao poder criativo, que exerceu uma dominação mais eficiente na constituição da subjetividade do sujeito. E essa constituição da subjetividade do sujeito foi através das verdades geradas principalmente pelas ciências humanas.

O que lhe interessou como seu foco de análise não foi necessariamente o poder. Foucault sempre disse que não fazia uma teoria do poder. O seu foco foi como transformaram seres humanos em sujeitos através da verdade, principalmente no que chamou de poder criativo, filosoficamente antropológico, e como sair dessa sujeição. Então, para se entender como se deu essa sujeição, cabe acompanharmos a história das relações de poder efetuada, em grande parte, nos cursos do Collège de France.

Foucault analisou o poder sem se remeter a nenhuma outra explicação além dele mesmo e, assim, fez uma análise empírica e histórica do poder. O que lhe interessou foi analisar como o poder se manifesta sem procurar fora dele nada que o explicasse. E a partir daí chegou à conclusão de que o que existe são relações de forças, e não o que a filosofia política chamou de poder. Daí o poder não existe, o

que existe são relações de forças e suas estratégias de lutas, que aqui vamos descrever como se organizaram na história essas relações descritas por Foucault.

*O poder, isso não existe.* Quero dizer isto: a ideia de que há, em um lugar, ou emanando de um ponto dado, algo que é um poder me parece repousar em uma análise falsificada e que, em todo caso, não leva em conta um número considerável de fenômenos. O poder são, na realidade, relações, um feixe mais ou menos organizado, mais ou menos piramidalizado, mas ou menos coordenado de relações. Então o problema não é constituir uma teoria do poder que teria por função refazer o que um Boulainvilliers, por um lado e um Rousseau por outro quiseram fazer. (FOUCAULT, 2014a, p. 48-49).

Nossas precauções de método para descrever o poder no pensamento de Foucault foram:

- 1 – O poder foi analisado por ele, nas suas práticas, que geram seus mecanismos e estratégias de dominação de ações e de condutas. As relações de poder foram resultados de ações sobre ações e de condutas sobre condutas.
- 2 – Ocorreu um deslocamento de, em vez de analisar o poder como governo ou Estado, o analisar a partir dos súditos. O objeto é a análise dos efeitos do poder no sujeito que é constituído pelos mecanismos, tecnologias e estratégias de dominação.
- 3 – Como Foucault historiou seu pensamento sobre o poder no que chamou de a hipótese Reich, a hipótese Nietzsche para chegar ao poder criativo que pesquisa e cria saber. E essa criatividade fez surgir, como tecnologia de exercício do poder através do saber, a objetivação e subjetivação do sujeito.
- 4 – Só foi possível surgir um saber criativo ou aético com a eliminação do cuidado de si, no que Foucault chamou de momento cartesiano.

## 5.1 OS CURSOS DE FOUCAULT NO COLLÈGE DE FRANCE

Foucault expôs seu pensamento em um período antes do Collège de France, através de livros, entrevistas, palestras e outro nos cursos do Collège de France que depois foram publicados. Em 1949, ele começa a dar aulas de psicologia e a trabalhar no Hospital Psiquiátrico de Saint-Anne. Nesse período, publicou seu primeiro livro, *Doença mental e personalidade*, encomendado por Althusser em 1954. Sua tese de doutorado na Sorbonne, *História da loucura na Época Clássica*, foi publicada 1961. Com a publicação de *As palavras e as coisas* em 1966, se tornou

um filósofo conhecido na França. Em 1971, Foucault foi aprovado para dar aulas no Collège de France

Nas aulas do Collège de France, ele tinha a obrigação de fazer pesquisas originais e apresentá-las, em forma de cursos, a cada ano. E nessas pesquisas, ele desenvolveu como pensava o poder nas suas mutações na história. Por outro lado, seu pensamento sobre o poder está também em muitas entrevistas e artigos, depois organizados e publicados por estudiosos de seu pensamento, que se chamou de *Ditos e escritos*. Tanto nos livros *Vigiar e punir* como nos cursos do Collège de France e nos *Ditos e escritos* detalhou, corrigiu, levantou vários aspectos sobre as relações entre o sujeito, o saber e o poder e assim criou novos conceitos e novos termos para fazer sua crítica política do saber. Além disso, depois da coletânea de entrevistas e conferências e também em outros cursos, alguns dos quais nos Estados Unidos, que foram também publicados, permitiu-se uma compreensão maior de seu pensamento. Os cursos do Collège de France e depois cursos e conferências nos Estados Unidos e no Canadá são uma expressão de suas pesquisas nas quais detalham sua análise e história das relações de poder. Como ocorreu com o curso *Sobre a hermenêutica de si*, dado no Dartmouth College em 1980, e o artigo *O sujeito e o poder* em 1982.

A importância desses cursos para esse nosso capítulo é que eles tratam de um diagnóstico e do desenvolvimento de seu pensamento sobre o poder. Foucault fez uma história de como ele analisou o poder. Uma história do seu pensamento sobre o poder. Entretanto, não nos impede de também considerar não só suas publicações em livros e, principalmente, coletânea de artigos e conferências reunidos nos *Ditos e escritos*. Paul Veyne (2011f, p. 17) escreveu: “Citarei abundantemente seus *Ditos e escritos*, pois neles Foucault evoca os fundamentos de sua doutrina com mais frequência do que o faz em suas principais obras.”

Frédéric Gros foi um dos organizadores do livro *Michel Foucault* e assim escreveu e confirmou sobre a importância dos cursos ministrados por ele no Collège de France.

‘Da superioridade dos Cursos’ é um título evidentemente um pouco defasado, mas pelo qual eu queria simplesmente marcar meu apego à série dos cursos de Foucault no Collège de France e compreender o que aí acontece que não se encontraria nos livros. (GROS; ARTIÈRES; REVEL, 2014c, p. 129).



Estamos chamamos atenção para como foram elaboradas e publicadas suas pesquisas porque nos mostram como elas foram constituídas. Daí é importante para acompanhar como ocorreram mutações não só no que ele descobriu, mas como descreveu suas descobertas. Essa colocação é para entendermos como ele desdobra, reescreve, repensa e acopla o que já tinha escrito desde a *História da loucura na Idade Clássica*, que inclui as formas de estratégias de poder que ele pôde verificar nas suas mutações no decorrer da história. Isso nos permite mostrar também como a noção de poder e suas relações vão ser analisadas, além dos livros e das entrevistas e artigos dos *Ditos e escritos* nos cursos do Collège de France. E como esses cursos vão desenvolver uma coerência que consegue abranger todo um período que vai desde a análise do poder como a soberania até o biopoder e o liberalismo. É essa análise histórica das formas de estratégia de governar que pretendemos descrever para termos uma visão de conjunto na coerência do acompanhamento dessas mutações pelas quais o poder constituiu diferentes manobras para transformar seres humanos em sujeitos. De acordo, portanto, com os seus objetivos que são os mesmos nossos ao dar ênfase no seu empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico.

Foucault não era um professor de alunos matriculados em um curso de filosofia. Ele era pago, regularmente, como um profissional que pesquisava os sistemas de pensamentos e expunha o resultado dessas pesquisas em forma de conferências a uma população livre do compromisso de um curso regular para receber, no final, um diploma.

Foucault iniciou os seus cursos no Collège de France em janeiro de 1971 e os ministrou até sua morte, em junho de 1984. Em 1977, ele não ministrou nenhum curso porque se beneficiou do ano sabático. O nome de sua cátedra foi *História dos sistemas de pensamento*. Ele substituiu Jean Hippolyte, que ministrava a *História do pensamento filosófico*. Quando assumiu a cátedra, Foucault mudou o nome para *História dos sistemas de pensamento*. Sua aula inaugural, em 2 de dezembro de 1970, chamou de *A ordem do discurso*. Foucault tinha 43 anos. Notemos que Hippolyte ministrava aulas sobre a história do pensamento filosófico e Foucault fez uma mudança, de acordo com o que pesquisava, que não era a história do pensamento, mas a história dos *sistemas* de pensamento. Isto é, visto exteriormente como a história do surgimento da maneira de se pensar em cada época.

As aulas do Collège de France eram palestras dadas uma vez por semana para um público que não eram alunos regulares. A plateia era formada por pesquisadores e todas as pessoas interessadas no que elas tratavam. Portanto, o professor não tinha alunos, mas apenas ouvintes. Era uma exposição pública das pesquisas do palestrante. Assim sendo, o professor deve expor sempre uma pesquisa original. Foucault (2010c, p. 3) comentou a sua função de professor diante desse público mostrando como era essa forma de comunicação. Na primeira aula do curso, *Em defesa da sociedade*, em 7 de janeiro de 1976, ele disse:

Eu gostaria que ficasse um pouquinho claro o que se passa aqui, nestes cursos. Vocês sabem que a instituição onde estão, e onde eu estou, não é exatamente uma instituição de ensino. Enfim, seja qual tenha sido o significado que quiseram dar-lhe quando foi criado faz muito tempo, atualmente o Collège de France funciona essencialmente como uma espécie de organismo de pesquisa: é-se pago para fazer pesquisa. [...] 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.

A importância dessa peculiaridade do Collège de France da obrigação de apresentar sempre uma pesquisa nova sobre o objeto de seus estudos somou-se a outro fato que surgiu numa outra característica na exposição do pensamento de Foucault. Em 1970 surgiram gravadores portáteis que ficavam na mesa na qual Foucault expunha suas pesquisas a partir de anotações. Foi essa tecnologia que facilitou também que essas gravações fossem transcritas para o papel e comparadas com o que tinha sido escrito por ele, e, posteriormente, fossem realizadas as publicações desses cursos.

Foucault deveria apresentar, a cada ano, uma nova pesquisa. Esses dois fatores, ter de apresentar uma nova pesquisa ou peculiaridades novas do que estava pesquisando e sua metodologia de historificar o próprio pensamento, revendo-o a partir de novas descobertas, o fizeram abordar vários aspectos de que estava pesquisando e os desenvolver com detalhes. Por outro lado, o fez criar uma maneira de pensar que dava a impressão que corrigia a si mesma. Entretanto, no nosso entendimento, ele apresenta sempre aspectos dos mesmos temas a partir de um núcleo que diagnosticamos como sendo o seu empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico que permite sua análise das relações entre verdade, poder e sujeito. Devido a ter de apresentar, no Collège de France, todo ano uma pesquisa

original, ele analisa historicamente os conceitos principais de suas descobertas, como episteme, relações de poder, dispositivo. E mostra como o poder se manifestou na história através de sua relação com o saber e suas estratégias como um poder disciplinar e, depois, biopoder.

Foucault ministrou os cursos do Collège de France de 1970 a 1984. Foram 12 anos e mais alguns meses de trabalho. De 1970 a 1984: *Aulas sobre a vontade de saber*, seu primeiro curso, foi ministrado de 1970 a 1971. Ele tratou sobre a questão da naturalidade, ou não, da vontade de saber que iniciou com uma crítica a Aristóteles. Em *Teorias e instituições penais, A sociedade punitiva e Os anormais*, ele vai da análise da punição e chega, com *Os anormais*, ao surgimento da norma, ou seja, da normatização para ser criada, na subjetividade, a identidade. Nos cursos de 1976 a 1979: *É preciso defender a sociedade, Segurança, território e população e Nascimento da biopolítica*, tratou do poder e seus desdobramentos. De 1979 a 1984: *Do governo dos vivos, Subjetividade e verdade, A hermenêutica do sujeito, O governo de si e dos outros e A coragem de verdade*, tratou da relação verdade, poder e sujeito.

No nosso entender, foi nas primeiras aulas, em *A hermenêutica do sujeito*, que o momento cartesiano, descrito por ele, nos permite entender melhor *As palavras e as coisas*. Principalmente quando em *As palavras e as coisas* ele analisa o período antropológico no qual decretou a morte do homem.

Ele passou, portanto, a ter de pesquisar para apresentar o resultado de novas pesquisas nas aulas dadas nos cursos do Collège de France e, assim, ampliou, detalhou, sua trajetória.

Por isso, temos a impressão, em uma primeira leitura, que ele está criticando sempre a si mesmo, abandonando conceitos ou os substituindo por outros. Na realidade, ele está ampliando as suas pesquisas sobre os temas já colocados desde *a História da loucura na Idade Clássica*.

## 5.2 AS PRECAUÇÕES DO MÉTODO DE FOUCAULT

Foucault (2010c) costumava dizer quais as precauções do método de análise que iria conduzir suas pesquisas. Em relação à análise do poder, ele elaborou cinco precauções do método. A primeira precaução do método foi “[...] apreender o poder

sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica de seu exercício: era a primeira instrução dada.”

Na segunda instrução, ele desloca a atenção de quem exerce o poder e por que para os que se constituíram como o alvo do poder, ou seja, os súditos. “[...] em vez de perguntar-se como o soberano aparece no alto, procurar saber como se constituíram pouco a pouco, progressivamente, realmente, materialmente, os súditos [...]” (FOUCAULT, 2010c, p. 25). Nessa precaução do método, o que ele quer chegar é à análise de como “Apreender a instância material da sujeição enquanto constituição dos súditos [...] seria, se vocês quiserem, exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*.” (FOUCAULT, 2010c, p. 25). O poder se exerce em grande parte no corpo. E a construção da subjetividade é para, na criação de uma verdade de sua identidade, controlar as condutas de seu corpo, complementando a noção dos efeitos do poder no corpo humano.

Na terceira precaução, ele mostra que o poder não deve ser analisado como aquele que tem o poder e o executa sobre outro. Quer dizer, uma dominação maciça e homogênea. Não é uma dominação de um indivíduo sobre o outro ou de uma classe sobre outra ou um grupo sobre outro. O poder funciona e se exerce em rede. A noção de rede, de malha do poder, faz parte da coerência dessa abordagem. Ele então complementa a segunda precaução do método quando disse: “O indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na mesma medida em que é um efeito, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu.” (FOUCAULT, 2010c, p. 26). Ocorre, então, nos fios condutores do poder, que somos todos nós, um vai e vem do poder, como a energia em fios de cobre, que organiza, faz existir condutas e ações nas quais o poder transita, em sua imanência, em toda a sociedade. Portanto: “[...] quando eu digo: ‘[...] o poder é algo que se exerce, que circula, que forma rede’ [...] pode se dizer: ‘[...] todos nós temos o fascismo na cabeça’; e, mais fundamentalmente ainda: ‘[...] todos nós temos o poder no corpo’.” (FOUCAULT, 2010c, p. 26). O que bem define o poder de maneira clara a partir de uma análise empírica é quando Foucault o diagnostica: “O poder, acho eu, deve ser analisado como uma coisa que circula, como uma coisa que só funciona em cadeia. [...] Em outras palavras, o poder transita pelos indivíduos, não se aplica a eles.” (FOUCAULT, 2010c, p. 26).

Na quarta precaução do método, Foucault mostra que há, na constituição do poder central, uma troca nessa rede de poder na qual ele assimila os poderes nos quais as extremidades do poder executaram.

A burguesia assumiu o poder a partir do fim do século XVI e no século XVII. Então, pode se deduzir que ela atuou reprimindo os loucos por eles não poderem ser usados na indústria, logo seriam excluídos e encerrados nos hospícios. Todas as formas de dominação seriam reduzidas ao desempenho para a formação da mão de obra e consumo de mercadorias. Foucault argumenta que esse tipo de análise seria, ao mesmo tempo, verdadeira e falsa, e aí detalha como as coisas ocorreram. Ele diz que o que se deve fazer é o inverso: ver os mecanismos de controle em níveis mais baixos da sociedade e como eles operaram na exclusão da loucura, sua vigilância e coerção. Deve-se mostrar que os agentes não partiram da burguesia, mas foram agentes reais, quer dizer, os pais nas famílias, médicos nos hospitais e o escalão mais baixo da polícia. Foi aí que a burguesia se interessou.

Em outras palavras: a burguesia não dá a menor importância aos loucos, mas os procedimentos de exclusão dos loucos produziram, liberam, a partir do século XIX e mais uma vez segundo certas transformações, um lucro político, eventualmente até certa unidade econômica, que solidificaram o sistema e o fizeram funcionar em conjunto. A burguesia não se interessa pelos loucos, mas pelo poder que incide sobre os loucos; a burguesia não se interessa pela sexualidade da criança, mas pelo sistema de poder que controla a sexualidade da criança. A burguesia não dá a menor importância aos delinquentes, à punição a reinserção deles, que não têm economicamente muito interesse. Em compensação, do conjunto dos mecanismos pelos quais o delinquente é controlado, seguido, punido, reformado, resulta, para a burguesia, um interesse que funciona no interior do sistema econômico-político geral. (FOUCAULT, 2010c, p. 29).

É nessa quarta precaução do método que Foucault mostrou como ocorre em uma malha do poder um vai e vem que circula em todos os corpos. Tanto no hospício como nas prisões, como na disciplina desenvolvida nos exércitos e escolas, foram técnicas úteis para o exercício do poder central que podem ser aplicadas em vários setores e ocasiões nesses exercícios de dominação.

Na quinta precaução, Foucault vai rever a noção de ideologia. Foucault não nega a ideologia, mas mostra que, na formação de uma prática de poder, os conhecimentos são muito mais criativos para gerar verdades: “[...] instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber, são métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, são aparelhos de

verificação.” (FOUCAULT, 2010c, p. 29). Não é uma ideia falsa inventada por uma classe dominante para, como uma cortina de fumaça, esconder a verdade. Ao contrário, a busca da verdade é que é a prática do poder. O saber, nesse contexto, portanto, é um poder criativo.

O objetivo de Foucault (2010c) com a análise do poder foi retirar dele tudo que não é concreto, isto é, tudo que não é empiricamente, de fato, o poder. A decomposição de como se estudar o poder que ele fez nas aulas do curso *Em defesa da sociedade* deixa claro que ele vai desfazendo os mitos, os pressupostos pouco estudados do que constituiria o poder, as generalizações pueris, as relações inconsistentes de Estado, governo e poder se tomadas exclusivamente o Estado e o Governo como as únicas fontes do poder.

Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito enfim, dos dispositivos de saber. (FOUCAULT, 2010c, p. 30).

Uma das primeiras consequências dessas análises é que quem passava como inocente em relação ao exercício do poder, isto é, para além de exercer o poder, veio à luz. Como o pai, oprimido pelo poder governamental, o professor, às vezes humilde e dominado, com baixa renda, o piedoso religioso, o funcionário de uma repartição pública de parco salário, o médico e os hospitais e vários outros personagens das instituições das nossas sociedades aparecerem como agentes do poder. Ele mostrou como eles exercem micropoderes e se tornam, assim, agentes de poder. Daí chegou à conclusão de que todos nós somos fascistas, que o poder nos atravessa e nos constitui. Somos para o poder um fio de transmissão que leva e traz o poder do Estado e do Governo, disseminando-o em uma malha do poder que não é jogada sobre nós, mas existe passando por nossos corpos, formando-os, e também nossas condutas, sentimentos, mentalidade. O poder está no nosso corpo, o atravessa e coordena nossas ações. Não somos assim só quando somos profissionalmente agentes do poder, como funcionários do Estado ou governo, mas agentes voluntários que o exercem em quem ele domina, mesmo que só em um pequeno momento no qual se torna um ditador um pequeno funcionário público

dotado de um pequeno poder, um professor, um enfermeiro ou médico, um vizinho. Todos se zeladores fanáticos das normas, exagerando as punições e sendo intransigentes, se tornam, nesse momento, um imperador absoluto feliz no seu pequeno exercício do poder. Quando Foucault faz o deslocamento inicial do poder do Estado e do governo para as relações de poder, estabelece o ponto no qual ele vai fazer sua análise e sua crítica de todos os elementos que, a partir dessas relações, vão servir de instrumentos no exercício do poder. A partir daí, Foucault vai analisando nessas relações como elas incluem o saber. Como o poder absorve a noção de verdade e a usa nas relações de poder. Como o poder global absorve e usa técnicas localizadas, como a disciplina dos quartéis, o saber da psiquiatria, o internamento dos loucos e delinquentes, nas suas práticas globais. A escola com a farda dos estudantes, seu enfileiramento e toda forma de heterodisciplina é um resultado de aplicação de uma disciplina semelhante e desenvolvida dos quartéis.

### 5.3 O PODER COMO AÇÕES SOBRE AÇÕES E O DISPOSITIVO

No nosso entender, Foucault, com o poder, fez dois deslocamentos: estudar o poder a partir das ações de poder e os seus efeitos. O que nos interessa mostrar agora é como esse deslocamento lhe permitiu superar a análise do poder como resultado da economia, da pulsão reprimida pela cultura ou dos deslocamentos para filosofias fundadoras de outras teorias que explicavam o poder a partir delas, e não do empírico exercício do poder. O poder para Foucault foi analisado no que se podia perceber sendo o poder para além de qualquer *a priori* filosófico vindo de outras teorias que não a análise de como o poder se exerce. Foucault não teve uma filosofia geral sobre o mundo e as coisas anteriores, na qual dela se derivou a explicação do que é o poder, a história, o sujeito, a verdade. Ele analisou o poder na sua prática, que é o que empiricamente se percebe, isto é, como atua o poder. Portanto, sem nenhum outro pressuposto. Por isso, o poder como outra coisa, sem ser a análise do seu exercício, não existe. Da mesma maneira que o pai não existe como poder, a não ser que ele o exerça um poder em relação aos seus filhos, tendo-os como subordinados a ele. Se ele não exercer e criar esse poder de *pater familias*,<sup>35</sup> ele não exerce o poder em sua família e o poder nela não existirá.

---

<sup>35</sup> O *pater familias* tinha o direito de vida ou morte sobre filhos e esposa.

Para alguns, interrogar-se sobre o 'como' do poder seria limitar-se a descrever seus efeitos, sem relacioná-los jamais nem com causas nem com nenhuma natureza. [...] Se confiro certo privilégio provisório à questão do 'como', não é que eu queira eliminar a questão do quê e do porquê. É para colocá-los de outra maneira; melhor: para saber se é legítimo imaginar um poder que reúne um quê, um porquê e um como. Em termos bruscos, eu direi que começar a análise pelo 'como' é introduzir a suspeita de que o poder não existe; é perguntar-se, em todo caso, a que conteúdos atribuíveis se pode visar quando se faz uso desse termo majestoso, globalizante e substantificador; é suspeitar que se deixa escapar um conjunto de realidades muito complexas, quando se marca passo, indefinidamente, diante da dupla interrogação: 'O Poder o que é? O poder, de onde vem? A pequena questão completamente plana e empírica: "Como acontece?", enviada como exploradora, não tem função transformar como fraude uma 'metafísica' ou uma 'ontologia' do poder; mas tentar uma investigação crítica sobre a temática do poder. (FOUCAULT, 2014a, p. 128-129).

Foucault (2014a) recusou fundamentar o poder em outras causas que não fosse a descrição de como ele é exercido. Entendido como relações de poder porque o que se percebe não é o poder descrito pela filosofia política, mas relações nas quais ocorrem a prática do poder de uns contra os outros. Portanto, de ações que reagem a ações dos outros, que são condutas contra condutas. O poder se manifesta como relações e nessas relações se organizam todos os poderes possíveis. Portanto, analisar o poder como relações de poder é analisar o como ele se exerce. E, então, o historicar, depois de defini-lo. Isto é, como age o poder nas suas mais variadas manifestações. Daí ele ter falado do dispositivo que engloba um feixe de elementos heterogêneos. E mostrar nessas relações de forças agônicas quais estratégias surgem, usando esses elementos aparentemente heterogêneos, em uma tecnologia de poder para efetuar a dominação.

Foi essa abordagem que lhe permitiu mostrar como o poder foi historicamente se modificando a partir de novas estratégias de sujeição. Por exemplo, como passou de um poder disciplinar para um biopoder, deslocando do foco principal na biopolítica sem eliminar o poder disciplinar. A história do poder foi o poder disciplinar, o biopoder e o liberalismo e neoliberalismo. Por outro lado, ficou no seu principal objeto de análise, que foi o sujeito, consequência de ambos: as epistemes e as estratégias das relações de poder. Portanto, sujeição do corpo, da mente e da subjetividade do sujeito. O foco foi quais as técnicas que eram usadas para isso em cada momento da história. O sujeito não percebe de imediato quando ele é feito de objeto e sujeitado na sua subjetividade. Só o percebe com as lutas ou mesmo até



microlutas em revoltas desesperadas diante da sujeição. Portanto, para se resistir ao poder, é preciso rejeitar o que somos naquilo que nos transformaram. Quer dizer, a prática do cuidado de si. E aí nos fica claro por que ele se interessou tanto pelo cuidado de si. Se as epistemes constituem o saber de cada época, as estratégias, as práticas de relações de forças estabelecem as relações de poder de cada época. Ele, então, fez uma história das epistemes, principalmente em *As palavras e as coisas*, e a história das práticas e trajetórias do poder, em grande parte, nos cursos do Collège de France. Foi com o fazer reemergir o cuidado de si, excluído nessa mutação epistemológica ocorrida no início da formação da filosofia no Ocidente, que Foucault, portanto, colocou sua solução para o sujeito sujeitado. No nosso entender, todo o pensamento de Foucault é coerente e concluído mesmo diante de sua morte prematura e acidental.

Foucault (2014) relacionou o poder com o saber para estabelecer seu objeto de análise que foi a constituição do sujeito pelas relações de poder. E ninguém tinha pensado nessa possibilidade antes, pelo menos na dimensão dada por Foucault a partir da análise empírica e histórica das ações de poder. Ninguém tinha pesquisado a relação de poder e saber da forma como ele fez porque na nossa civilização havia um pressuposto que o saber era uma característica da natureza humana. O saber era inquestionável, neutro e soberano. Era um pressuposto que ninguém pensava em questionar. Ficava-se apenas em corrigir alguns dos seus resultados.

Foucault (2014) questionou o postulado da neutralidade do conhecimento desde os primeiros livros e mais sistematicamente no seu curso em *Aulas sobre a vontade de Saber*, ministrado no Collège de France em 1970 e 1971. Foucault precisava mostrar que essa naturalidade da vontade de saber não existia. Não existe esse prazer ou vontade de saber. O saber foi inventado para dominar e refazer a natureza e o homem. O saber estava relacionado diretamente à vontade de exercer o poder desde sua gênese. O saber não é natural no sentido que o homem tem prazer em conhecer, curiosidade de conhecer. O homem nasceu para viver o que significa seus pequenos prazeres, comer, dormir, brincar como qualquer outro animal; no máximo, criar arte para se distrair na dança, na música etc. O homem inventou o conhecimento porque raciocina mais do que os outros animais para, ao se proteger da hostilidade da natureza, dominá-la e refazê-la, assim como os outros e a si mesmo. Foi uma necessidade e não uma natural vontade de conhecer. O amor à sabedoria é muito mais um amor a acumular poder para se

defender. E isso não é questionado. O que é questionado é quando o saber, ao gerar verdade, principalmente com o surgimento das ciências humanas, desencadeia a objetivação e subjetivação do sujeito.

Mais adiante, vamos mostrar que o nosso raciocínio de progresso, isto é, todas as sociedades terem de cumprir um desenvolvimento tecnológico e das forças produtivas, portanto um destino estabelecido, foi contestado por Pierre Clastres (1978) quando, fazendo suas pesquisas das tribos indígenas na América do Sul, percebeu que eles não queriam nem conhecer, no modo ocidental de conhecer, nem adquirir uma tecnologia e um Estado como nas sociedades européias e ocidentais. Essa ânsia de dominar a natureza e depois o homem no controle do seu corpo e sua subjetividade não ocorria entre eles. Só depois de uma mutação que se situou no acesso à verdade através do discurso é que foi possível a alteração de seus comportamentos.

O saber, como foi praticado após a eliminação do cuidado de si do seu exercício, foi um instrumento de poder. Estabeleceu-se com uma metodologia de acesso à verdade que mudou seu conteúdo da verdade-Deus para verdade-ciência, mas exerceu sua mesma função política. Fácil de entender: diante de uma doença conhecê-la sempre foi a principal arma para destruí-la e a melhor estratégia de saber e também de poder para dominá-la. Mas devemos perceber que essa não foi a única metodologia e a mais eficiente de eliminá-la. O que entusiasmou a todos foi a eficácia das ciências no combate a algumas doenças, principalmente pela descoberta de seres vivos microscópicos. Por outro lado, a eficácia da tecnologia, entre outras coisas, contra os ataques de animais agressivos com armas mais eficazes passou a ser reverenciada como o bem da humanidade, garantindo sua sobrevivência. A questão aqui não é de não reconhecer algumas descobertas importantes feitas para ciência. Não é ignorar a matemática, as vacinas, a anestesia. O problema é que essa razão que permitiu a emergência da ciência está, pelo que já foi explicado até agora, numa estreita relação com o exercício do poder a partir de como ela acessa e produz o conhecimento. A questão da relação poder e saber é, portanto, epistemológica. Ou seja, o saber sem o cuidado de si, que é uma ética de liberdade e uma técnica para não se transformar o saber em poder, se torna um saber subordinado e cego pelo poder. E quando se aplicou essa metodologia destituída do cuidado de si como ciências humanas, tornou-se mais claro, e Foucault (2014a) examinou sua aplicação na objetivação e subjetivação do sujeito. Portanto,

foi quando uma metodologia científica foi aplicada ao homem, transformando suas condutas, seu comportamento em objeto do conhecimento.

O tempo todo o pensamento de Foucault (2000) foi epistemológico. *As palavras e as coisas* é um livro de epistemologia. A questão política do sujeito subjetado é também epistemológica porque surge da alteração na Grécia antiga de como se acessa a verdade. E isso ele colocou claramente nas primeiras aulas de *A hermenêutica do sujeito*. Se o lermos a partir de suas conclusões – a morte do homem, o poder não existe e a alma, prisão do corpo –, vamos perceber que seu foco é na constituição da subjetividade do sujeito porque foi nela que, com a eliminação do cuidado de si, permitiu surgir o sujeito subjetado e a antropologia epistemológica.

A partir dessas descrições de como o poder se constituiu através de ações, de estratégias, de malhas do poder na sociedade, cabe se descrever como o poder se desdobra na sua própria ação. Como ele se desenvolve e se articula para o seu exercício. Foucault ressalta como essas relações de forças adquirem, em cada momento da sua história, certa configuração que envolve muitos elementos heterogêneos no que ele chamou de dispositivo. Foucault deu muita importância à relação de elementos, aparentemente que não se relacionam, como saber e poder, paz e guerra entre outros. Sua análise das coisas se concentra nessas relações aparentemente não existentes, como poder e saber. Essa união de coisas diversas é que vai dar conta o dispositivo, o dito e não dito, porque revela que o poder se dá em uma rede que se torna imanente e, assim, une elementos diversos, como arquitetura, que ele abordou em *Vigiar e punir*, com o panóptico de Bentham, e o saber com o discurso sobre o delinquente e o louco, como ambos perigosos para a segurança da população.

Em *Segurança, território, população*, curso dado no Collège de France em 1978, na primeira aula, Foucault fala de como as cidades eram edificadas com o dispositivo de poder. E o que lhe interessa é *ver de fora*, na sua exterioridade, como essas relações operam. Ele visa descrever como esses elementos se relacionam e operam, não só o que dizem, mas o dito e o não dito. O dito também é visto na sua exterioridade. Os mecanismos e estratégias de poder em suas ações é o que é mais importante na análise de como operam. A analítica do poder é constituída pela análise de como essas relações se estabelecem porque são elas que criam o sujeito subjetado. Não interessa o que dizem, o que pretendem, o que escondem ou não. O

que interessa é a partir de sua exterioridade efetuar a descrição, o diagnóstico, portanto, de como operam os mecanismos, isto é, as estratégias que os impulsionam, as tecnologias de poder que unem vários elementos, formando os dispositivos de poder. Quais são os mecanismos de ação de poder em determinado momento e em determinado local. O dispositivo é, portanto, um elemento crucial, daí Agamben o ter considerado importante em Foucault. O dispositivo une coisas aparentemente distantes, como um discurso e um prédio onde funciona uma prisão, regras disciplinares e ordenação de corpos nas salas de aula, nas fábricas e entre muitos outros elementos aparentemente não relacionados entre si.

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quando do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. Em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogêneos. (FOUCAULT, 2014a, p. 45).

Em uma outra pergunta, nessa mesma entrevista,<sup>36</sup> ele complementou o conceito de dispositivo:

Eu disse que o dispositivo era de natureza essencialmente estratégica, o que supõe que se trata aí de uma manipulação de relações de forças, seja para desenvolvê-las em uma direção, seja para bloqueá-las, ou para estabilizá-las, utilizá-las. O dispositivo está sempre inscrito em um jogo de poder, mas sempre ligado, também, a um ou alguns limites de saber, que nascem dele, mas também o condicionam. É isto o dispositivo: estratégias de relações de forças suportando tipos de saber e suportados por eles. Em *As palavras e as coisas*, querendo fazer uma história da *episteme*, eu ficava em um impasse. Agora, o que eu gostaria de fazer é tentar mostrar que o que chamo dispositivo é um caso muito mais geral da *episteme*. Ou mais, que a *episteme* é um dispositivo exclusivamente discursivo, diferente do dispositivo, que é, ele próprio discursivo e não-discursivo, sendo seus elementos muito mais heterogêneos. (FOUCAULT, 2014a, p. 47).

Nesse segundo período de seu pensamento, chamado de genealógico, Foucault passou a usar o termo “dispositivo”, que ele próprio descreveu como sendo o dito e o não dito.

---

<sup>36</sup> Entrevista chamada de *O jogo de Foucault* publicada no *Bulletin Périodique de Champ Freudien*, em 10 de julho de 1977.

É provável que ele tenha se apropriado do termo dispositivo que foi usado por Deleuze e Guattari no *Anti-Édipo* (1972). Essa hipótese se fortalece pelo prefácio que Foucault escreveu para o *Anti-Édipo* na sua edição norte-americana. Segundo Paul Veyne (2011f, p. 35), “A palavra ‘dispositivo’ permite que Foucault não empregue ‘estrutura’, evitando qualquer confusão com essa idéia então na moda e bastante confusa.” Mas o que nos interessa é que o dispositivo é que vai ser um dos elementos principais da analítica do poder quando Foucault resolveu acoplar à sua análise inicial do saber na arqueologia a analítica do poder, na qual surgiu o conceito de dispositivo e de genealogia. Portanto, ele passa a incorporar na sua análise do saber uma analítica do poder.

Na realidade, já existia essa relação desde seus primeiros livros se solidificando com a *História da loucura na Idade Clássica* e que torna explícito em *As palavras e as coisas*. *As palavras e as coisas*, na qual ele faz uma história das epistemes do Renascimento, da Idade Clássica e da Modernidade, nos parece que já indica que sua meta é fazer a crítica política das ciências humanas na modernidade.

Foucault decifrava nas cidades, prédios, normas e discursos as relações de poder. Sem recusarmos seguir as várias terminologias usadas por Foucault para descrever as relações de saber, poder e sujeito, que foi o seu objetivo, cabe também nos atermos ao fundamental do seu pensamento, que foi a recusa dos universais, e se concentrar empiricamente na singularidade de cada acontecimento desnudado de seu drapeamento.

Essas singularidades foram evocadas por Foucault – cujo seu pensamento só se precisou ao longo dos anos e cujo vocabulário técnico foi por muito tempo flutuante – por meio não apenas da palavra ‘discurso’, mas também das expressões ‘práticas discursivas’, ‘pressupostos’, ‘epistemes’, ‘dispositivo’... Em vez de insistir sobre esses termos, valeria mais a pena ater-se ao principal: pensamos as coisas humanas através das ideias gerais que acreditamos adequadas, ao passo que nada de humano é adequado, racional ou universal. O que surpreende e inquieta nosso bom senso. (VEYNE, 2011f, p. 23-24).

#### 5.4 COMO FOUCAULT ANALISOU HISTORICAMENTE O PODER

Quando Foucault (2010c) historicou o poder, mostrou que passou por mutações desde a teoria jurídica clássica do poder que se encontra nos filósofos do

século XVIII. Na concepção jurídica clássica, o poder é considerado um direito do qual se seria possuidor como um bem. E, portanto, ele poderia ser transferido, total ou parcialmente, em um ato fundador de direito. O poder como outro epifenômeno, desta vez jurídico. O poder que todo indivíduo detém e que cedeu em um tipo de contrato, imaginado pelos filósofos do século XVIII. Nessas teorias há uma analogia entre o poder e a riqueza. Quanto se tem bens e dinheiro, o poder pode ser desfrutado, mas também tomado, alienado etc. Entretanto, na concepção marxista de poder, surgiu uma diferença, que foi a funcionalidade econômica do poder. Foucault precisava analisar o poder se afastando do marxismo, no qual o poder era uma consequência das relações de produção e, portanto, das lutas de classe.

'Funcionalidade econômica', na medida em que o papel essencial do poder seria manter relações de produção e, ao mesmo tempo, reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias de apropriação das forças produtivas tornaram possível. Nesse caso, o poder político encontraria na economia sua razão de ser histórica. [...] Primeiramente: o poder está sempre numa posição secundária à economia? É sempre finalizado e como que funcionalizado pela economia? O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia? Está destinado a fazê-la funcionar, a solidificar, a manter, a reconduzir relações que são características dessa economia e essenciais ao seu funcionamento? Segunda questão: o poder é modelado com base na mercadoria? O poder é algo que se possui, que se adquire, que se cede por contrato ou por força, que se aliena ou se recupera, que circula, que se irriga esta região, que evita aquela? [...] Para fazer uma análise não econômica do poder, de que, atualmente, dispomos? Acho que se pode dizer que dispomos realmente de muito pouca coisa. Dispomos, primeiro, da afirmação de que o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas ele se exerce e só existe em ato. Dispomos igualmente desta outra afirmação, de que o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força. (FOUCAULT, 2010c, p. 14-15).

O que se percebe aí é o seu empirismo de não aceitar uma outra explicação sobre o poder que não seja as relações de forças que se exercem em ato. E muda as suas estratégias nessas relações de força e, por isso, faz uma história dos momentos nos quais ele analisou várias faces dessas relações de forças, como estamos fazendo aqui. Então, o que temos são relações de forças que usam estratégias no seu exercício, seus atos e práticas, em vários momentos da história. Mas o mais importante é quando foi analisar como o poder se tornou criativo e, a partir da verdade, particularmente das ciências humanas, criar a subjetividade do sujeito.

No nosso entender, Foucault usa a palavra “opressão” relacionada à teoria clássica do direito político, que era o abuso da ordem jurídica. Então se tem um sistema de análise como contrato-repressão que deu lugar a de mercadoria-poder e guerra-repressão. Quanto se sai da versão marxista do poder como resultado da mercadoria, Foucault se depara com duas análises do poder: a da repressão e a da guerra continuada sob a paz. Então temos aí dois termos, “opressão” e “repressão”, que não são sinônimos perfeitos, embora se possa confundi-los. Foucault se refere à dominação na qual o poder se exerce em ato. Porque opressão é limitada para definir o poder, assim como a repressão. Dominação é mais abrangente do que pode ser executada pela opressão ou pela repressão. Ela vai mais além e adquire, assim, uma característica própria. Pode ser uma forma sutil ou não percebida de condução de condutas para se dominar o sujeito. Quando se libertou os escravos das colônias das Américas para adequá-los às novas necessidades dos governos, não ocorreu uma opressão ou uma repressão, mas uma nova forma de sujeição.

O que se percebe é que Foucault escapou, na realidade, a três formas de se analisar o poder: a psicanálise de Freud, o economismo, termo que usou para definir o marxismo, e a etnologia de Durkheim e Lévi-Strauss. Em 1981, em uma palestra chamada *As malhas do poder*, Foucault (2012, p. 168) inicia dizendo que “Tentaremos proceder a uma análise da noção de poder. Não sou o primeiro, longe disso, a tentar contornar o esquema freudiano que opõe o instinto à repressão, instinto a cultura.” Ele iniciou essa conferência analisando a questão da psicanálise na sua relação com o poder. Foucault argumenta que há na psicanálise um deslocamento da noção de instinto sexual como Freud concebia no final do século XIX. E os psicanalistas “[...] deslocaram o problema consideravelmente, ao fazerem surgir uma nova noção de instinto, de todo modo, uma nova concepção de instinto, da pulsão, do desejo.” (FOUCAULT, 2012, p. 169). Entretanto, apesar desse deslocamento de um instinto biológico para uma elaboração, todo um jogo complexo entre o corpo e os mecanismos culturais de controle da população, não se resolveu a questão. Portanto, “[...] nessa elaboração proposta pelos psicanalistas, eles talvez mudem a concepção do desejo, mas, apesar disso, não mudam de modo algum a concepção de poder.” (FOUCAULT, 2012, p. 169).

O poder era visto como repressivo de desejos. O poder sofre mutações nas suas técnicas, nas suas estratégias para atingir seus objetivos de dominação, não necessariamente repressão. Os prazeres sexuais, embora em alguns momentos

sofram alguma interdição, só atingem o seu auge quando surgem o biopoder. Antes vigorava um foco na disciplina dos corpos para o trabalho e para a guerra. A dominação dos sujeitos era individual ou em grupos de indivíduos. Mas a partir de uma mutação, se percebeu que os indivíduos faziam parte de uma espécie e essa espécie formava uma população. E era preciso se ter uma nova forma de observar os indivíduos agora inseridos como espécie. Precisava-se saber como operar o poder diante dessa nova descoberta que era a população e é nessa ótica que os prazeres sexuais vão ser vigiados, estudados, porque eles estão na encruzilhada de como a população aumenta ou diminui e se desenvolve. Foi exatamente aí que Foucault percebeu que o muito falar sobre sexo visava sua dominação e, principalmente, com uma abordagem se dizendo científica era e sempre foi uma questão política. Era um saber para exercer o poder sobre um dos elementos fundamentais que eram a natalidade e a mortalidade, portanto, quais os prazeres sexuais que levam ao aumento ou não da população.

É também por isso que ele recusa o que chamou de a hipótese Reich. William Reich foi um psicanalista austríaco que tentou unir o pensamento de Freud com o de Marx.<sup>37</sup> Em linhas gerais, Reich via a cultura do capitalismo e do patriarcalismo como uma repressão dos instintos sexuais e elabora uma terapia cujo fundamento era a libertação sexual também como mais um enfrentamento da luta contra a sociedade repressiva. Está, portanto, dentro do raciocínio de Freud sobre a cultura como repressão da pulsão sexual e ampliou para sendo as sociedades patriarcais e o capitalismo como os sistemas que promoveram a repressão. Logo, a libertação do capitalismo e de sociedades patriarcais levaria o homem a uma libertação também da repressão da sexualidade. Não foi o que aconteceu.

Foucault se refere à hipótese Reich no curso ministrado em 1976, *Em defesa da sociedade*. Ele não procura reduzir o poder a um só elemento que o explicaria. Para isso, ele fez sempre uma história do seu objeto de análise. E na analítica do poder o descreve como relações que, a cada momento, estabelecem estratégias diferentes nas quais todos contribuem com as suas lutas setorializadas, que são as microfísicas do poder que ocorrem em um *vão e vêm* entre o poder como Governo e os sujeitos. Ora, cultura e repressão dos instintos ou pulsões é reduzir o poder a uma relação que não o define em toda a sua multiplicidade. Não atinge como ele se

---

<sup>37</sup> Na realidade, ele nasceu na Ucrânia, que fazia parte do Império austro-húngaro.



manifesta, que não é só repressão da sexualidade. Da mesma maneira que Marx foi um resultado de ter surgido na economia política, as teorias de Ricardo e Adam Smith, Reich foi resultado de Freud com a noção do poder como repressão à pulsão. Se para Marx sua crítica aponta para o economismo, o que fez Foucault dizer que Marx seria um peixe fora da água depois do século XIX, o mesmo ocorreria com Freud daí ter recusado o que chamou de a hipótese Reich.

Vocês estão vendo, portanto, que, a partir do momento em que tentamos libertar-nos dos esquemas econômicos para analisar o poder, encontramos imediatamente em face de duas hipóteses maciças: de uma parte, o mecanismo de poder seria a repressão – hipótese que, que se vocês concordarem, chamarei comodamente de hipótese Reich – e, em segundo lugar o fundamento da relação de poder é o enfrentamento belicoso das forças – hipótese que chamarei, também aqui por comodidade, hipótese de Nietzsche. (FOUCAULT, 2010c, p. 16).

Não foi só uma questão de dar a essa hipótese o nome de Nietzsche. Essas análises de Nietzsche impressionaram Foucault, que delas se apropriou e adaptou às suas análises do poder e do saber quando leu Nietzsche em 1953.

Para fazer esse deslocamento da hipótese das lutas de classe e da repressão da hipótese de Reich para as relações de poder ele usou a noção de guerra perpétua. O que Clausewitz criou foi um aforismo que diz que a guerra é a continuação da política. Isto é, ele observou que quando a política não pode evitar, chega à guerra. Ora, isso é uma observação óbvia até do senso comum, quando uma discussão se esgota sem solução, a força bruta pode ocorrer. Em termos de Estados, de grupos, de conflitos de interesses, quando a diplomacia não consegue resolver as reivindicações e o desejo de conquistas, surge a guerra. A guerra é a extensão da política. O que Foucault então percebeu foi que a guerra estava na paz. Logo, a paz era a continuação da guerra de outras formas. Na realidade, isso já se pensava antes de Clausewitz (1979). Foucault não inverteu o que Clausewitz disse.

Ora, eu creio que o problema não é tanto saber quem inverteu o princípio de Clausewitz, mas antes saber qual era o princípio que Clausewitz inverteu, ou melhor, quem formulou esse princípio inverteu quando disse: 'Mas, afinal de contas, a guerra não passa de uma política continuada'. Eu creio [...] que o princípio segundo o qual a política é a guerra continuada por outros meios era um princípio bem anterior a Clausewitz, que simplesmente inverteu uma espécie de tese a um só tempo difusa e precisa que circulava desde os séculos XVII e XVIII. Portanto: a política é a guerra continuada por outros meios. (FOUCAULT, 2010c, p. 41).

O que Foucault (2010c) vai mostrar é que ele não inverteu o aforismo de Clausewitz, ao contrário, foi Clausewitz que inverteu o que já se pensava antes dele. Foucault apenas mostrou que a suposta paz era uma política na qual a guerra foi continuada por outros meios. Ele vai analisar as guerras particulares do período medieval, no qual ocorriam muitos conflitos belicosos entre indivíduos e grupos, aquilo que era chamado como guerras cotidianas ou guerra privada. “Mas, pouco a pouco, o corpo social inteiro ficou limpo dessas relações belicosas que o perpassavam integralmente durante o período medieval.” (FOUCAULT, 2010c, p. 41). Portanto, com o fim da Idade Média, surgiu o Estado no qual essas relações de violência foram transferidas para uma relação belicosa, ou seja, a guerra entre Estados. Devido a isso, as guerras privadas passaram a ser guerras estatais. Não que elas foram suprimidas inteiramente, mas mudaram de forma sob a capa de uma paz social. Quer dizer, o jogo das belicosidades era administrado dentro dos domínios do Estado que tinha o monopólio da guerra. Só depois do fim da Idade Média é “[...] que se vê emergir um Estado dotado de instituições militares que vieram substituir à prática cotidiana, global da guerra, e a uma sociedade eterna perpassada por relações guerreiras.” (FOUCAULT, 2010c, p. 42).

Foi a partir dessa análise histórica que ele colocou a questão da guerra generalizada sob a paz. É nessa percepção que ele coloca as relações de poder. Ou chega a essa conclusão a partir das relações de poder que não são mais a luta de classes ou a repressão de Reich. Porque, na realidade, essas duas versões, a luta de classes e a repressão de Reich, ficavam nas superfícies de uma relação mais profunda que estava sob essas formas de se manifestar, entre outras formas, nas quais o que as motivavam eram as relações de poder. E essas relações de poder englobaram muitas coisas para se exercer.

No fundo, está se falando de como uma guerra se dá no processo não de repressão, como na hipótese Reich, não na maneira descrita *Em defesa da sociedade*, como a hipótese Nietzsche, porque o que foi evidenciado como uma guerra constante adquire outras estratégias do poder. A hipótese Nietzsche é a de que a guerra foi inserida na paz sobre formas estratégicas de poder dentro das próprias fronteiras. Foucault voltou como ele analisou o poder em *A vontade de saber*, no que chamou de novamente de método quando descreveu os pontos fundamentais de sua análise de práticas estratégicas de poder.

O poder está em todo lugar. O que ocorre com o Estado é incluir, vindo de micropoderes na sociedade, tecnologias de poder para ser aproveitadas por ele. A burguesia pouco estava se importando com o destino dos loucos e com os marginais de todos os tipos. Mas uma vez que eles foram encerrados em instituições localizadas onde se colocavam os leprosos que tinham desaparecido, ela utilizou essa técnica porque lhe interessou o seu projeto político de dominação. O poder disciplinar e o biopoder não se excluem, eles se acoplam com o surgimento do biopoder.

## 5.5 A CRÍTICA DE FOUCAULT À ETNOLOGIA

A mesma crítica que Foucault (2012, p. 169) fez aos marxistas e à psicanálise fez também aos etnólogos: “A etnologia sempre tentou detectar sistemas de poder nas sociedades diferentes da nossa como sendo sistemas de regras.” E ele estende essa crítica a como pensamos a nossa sociedade.

E, nós mesmos, quando buscamos refletir sobre nossa sociedade, sobre a maneira como o poder se exerce nela, o fazemos essencialmente a partir de concepção jurídica; onde está o poder, quem detém o poder, quais são as regras que regem o poder, qual é o sistema de leis estabelecido pelo poder sobre o corpo social.

Portanto, no que concerne à nossa sociedade, fazemos sempre uma sociologia jurídica do poder, e, quando estudamos sociedades diferentes das nossas, fazemos uma etnologia, que é, em essência uma etnologia da regra, uma etnologia da proibição. (FOUCAULT, 2012, p. 169).

Foucault (2012, p. 170) mostra que Durkheim e Lévi-Strauss centralizaram suas reflexões na proibição do incesto.

Foi preciso esperar os anos mais recentes para ver aparecer novos pontos de vista sobre o poder, seja um ponto de vista estritamente marxista, seja um ponto de vista mais afastado do marxismo clássico. De todo modo, a partir daí, vemos aparecer, com os trabalhos de Clastres,<sup>38</sup> por exemplo, toda uma nova concepção de poder como tecnologia, que tenta emancipar do primado, do privilégio da regra e da proibição que no fundo reinara sobre a etnologia de Durkheim e Lévi-Strauss.

Pierre Clastres foi um antropólogo que, a partir de pesquisas com índios da América do Sul, sob a influência de Marshall Sahlins, fez uma antropologia política.

---

<sup>38</sup> Referência ao trabalho de Pierre Clastres compilado na obra *La Société contre L'Etat, Recherches d'Anthropologie politique*. Paris, Ed. de Minuit. 1974, col. “Critique”.

Clastres percebeu, assim como Marshall Sahlins fez em *Stone Age Economics*, que os índios estudados por ele não queriam o desenvolvimento em direção ao Estado e à exploração da natureza de forma como ocorreu com alguns povos caminhando em direção ao capitalismo. O que os dois autores fizeram foi mostrar que tanto na pré-história, como Marshall Sahlins escreveu em relação à Idade da Pedra, entre algumas tribos dos índios da América do Sul, eles não queriam extrair à exaustão do ambiente em que viviam, a não ser para sua sobrevivência. Eles preferiam viver na maneira em que viviam. Ou dito de outra forma, não queriam sair da situação em que estavam. Essa concepção foi uma maneira de se ver as sociedades indígenas estudadas na América do Sul e na pré-história totalmente diferente das vistas até então. Elas não seriam impulsionadas pela necessidade econômica que se supunha, a partir principalmente do marxismo, para o desenvolvimento das forças produtivas. O que foi questionado é que se partia de um pressuposto de que todos os povos queriam sair de seu estágio, aí considerado primitivo, para as sociedades tecnologicamente desenvolvidas e, nesse caso, constituir um Estado. Clastres (1972) rompeu com esse raciocínio *a priori* de que todos queriam esse desenvolvimento e percebeu duas coisas: que os indígenas estudados não o queriam e que a economia não atuava como se pensava. Não havia uma teleologia orquestrada pela economia para explicar os estágios de desenvolvimento econômico infraestrutural. O observado, nessas comunidades sem Estado, era que o importante era a questão do poder e como o poder se insinuou nas suas sociedades, que para Pierre Clastres, foi através da palavra dos profetas.

Pierre Clastres (1972) chegou à conclusão que a existência da dominação e do Estado, em comunidades sem Estado, surgiram a partir do uso da palavra. Ele assim escreveu se referindo aos Índios Guaranis e Guayakis da América do Sul, os quais, como antropólogo, pesquisou:

Falar é antes de tudo deter o poder de falar. Ou, ainda, o exercício do poder assegura o domínio da palavra: só os senhores podem falar. Quanto aos súditos, estão submetidos ao silêncio do respeito, da veneração ou do terror. Palavra e poder mantêm relacionamentos tais que o desejo de um se realiza na conquista do outro. Príncipe, déspota ou chefe de Estado, o homem de poder é sempre não somente o homem que fala, mas a única fonte de palavra legítima: a palavra empobrecida, palavra certamente pobre, mas rica em eficiência, pois ela se chama *ordem* e não deseja senão a *obediência* do executante. Extremos inertes cada um por si, poder e palavra não subsistem senão um no outro, cada um deles parece substância do outro e a permanência de sua dupla, se parece transcender a História, alimenta todavia seu movimento: há acontecimento histórico,

quando, abolido aquilo que os separa e assim os condena a inexistência, poder e palavra se estabelecem no próprio ato de seu reencontro. Toda tomada de poder é também uma aquisição de palavra. (CLASTRES, 1978, p. 106).

Pierre Clastres (1978, p. 151) vai mostrar que os chefes indígenas, nessas tribos, eram escolhidos pela capacidade de emitir palavras. Entretanto, eles não tinham poder político. O que é mais importante é quando Clastres mostra como essas sociedades sem Estado se modificaram. E ocorreu com o surgimento dos profetas, que eram aqueles que também falavam e emitiam enunciados e foram eles que instauraram então o poder e, finalmente, o Estado.

Se o chefe selvagem é obrigado a um dever de palavra *inocente*, a sociedade primitiva pode também, evidentemente em condições determinadas, se voltar para a escuta de uma outra palavra, esquecendo que essa palavra é dita como um comando: é a palavra profética. No discurso dos profetas jaz talvez em germe o discurso do poder, e sob os traços exaltados do condutor de homens que diz o desejo dos homens se dissimula talvez a figura silenciosa do Déspota.<sup>39</sup>

Em sua conferência em *As malhas do poder*, Foucault elogiou Clastres por ter feito uma antropologia voltada para a tecnologia do poder. Clastres não fez uma história de um pressuposto necessário ao desenvolvimento das forças produtivas e, por isso, constante e teleológico, e muito menos as normas que reprimiam o incesto. As sociedades estudadas por ele não foram vistas como o que se podia fazer pelo progresso, visto aí como o aumento da economia e do capital, mas o que se podia fazer em uma sociedade contra o Estado. O que ele fez foi analisar os fatos e concluir que a mudança dessas sociedades era efetuada para a tecnologia de dominação pelo uso da palavra profética, que era diferente da palavra do chefe da tribo cuja função não era a dominação.

Clastres (1978) desafiou um pressuposto que é vigente, em quase todos, desde o senso comum até a maioria dos pensadores, que existe uma vontade de mudar a sociedade para criar uma sociedade na qual a tecnologia iria se desenvolver ao infinito. E o que mudou as sociedades dos índios estudados por Clastres foi o surgimento do poder através do discurso daqueles que através de sua verdade criaram para exercer um poder.

---

<sup>39</sup> O que Pierre Clastres mostrou com sua pesquisa é que não ocorreu a necessidade inexorável de surgir o Estado, o trabalho e as classes dominantes sob o ponto de vista Hegel-Marx: de uma racionalidade intrínseca e teleológica de um processo evolutivo necessário da história.

## 5.6 DA ANATOMOPOLÍTICA AO BIOPODER

Foucault (2010c) investigou o tempo todo as tecnologias do poder que operam a partir de estratégias. Estratégias essas que são sempre modificadas e atualizadas nas quais, as relações de poder experimentam e englobam novas estratégias quando descobrem ser mais eficientes no processo de relações de poder. Por exemplo, quando acopla a disciplina dos corpos às normas de condução da espécie, aqui entendida como ação estratégica de poder, descobre e cria outra estratégia de relação de poder que Foucault chamou de biopoder. O que ocorreu aí foi que, no processo de sujeição do outro, inserir o sujeito como vida, saúde e população passaram a ser um mecanismo mais amplo e eficiente de dominação. Ele faz essa análise histórica do poder porque a sua finalidade foi fazer uma história do sujeito sujeitado. Todas as suas histórias com nomes diferentes, como *História da loucura*, *História da sexualidade*, história da punição com *Vigiar e punir*, são histórias do sujeito sujeitado. É o sujeito que é o objeto da sua análise do poder.

Fazer uma história das relações de poder, uma vez que o poder não existe, é mostrar as ações nas quais o poder se manifestou na história, quais suas estratégias, manobras e mecanismos nas relações de poder disseminadas em toda a sociedade. Isso quer dizer que quando o poder muda sua estratégia, nesse caso do particular (indivíduo) para o geral (espécie), é porque ocorreram mutações que permitiram essas mudanças nas relações de poder.

Foucault (2008a) fez inicialmente a análise das relações de poder anatomopolítica e se concentra depois na biopolítica da população. Entretanto, não descarta a política disciplinar dos corpos, mas a malha do poder se expande para executar a dominação no nível da população. Esse fato leva a biopolítica a regular a natalidade, a mortalidade, e, por extensão, as relações sexuais, a higiene e todas as características possíveis de controle do homem visto por população, isto é, por espécie. Não mais a dominação no varejo, mas também no atacado.

Começaram a efetuar o que chamavam de saúde pública e outros mecanismos de manter as pessoas vivas, alimentadas e saudáveis para melhor desempenhar docilmente os efeitos de suas dominações.

O surgimento da saúde pública foi quando se percebeu que a falta de higiene e cuidado com a saúde nos cortiços dos miseráveis eram focos de doenças que

podiam contaminar os que os dominavam. Portanto, foi uma estratégia política a obrigatória higiene dos corpos e das casas, as campanhas obrigatórias de vacinas, entre outros mecanismos de conservar os corpos utilizáveis nas relações de poder e impedir focos de doenças transmissíveis que, em geral, eram resultado da miséria. A saúde pública era para não deixar que uma epidemia iniciada entre os miseráveis pudesse chegar às camadas dominantes da sociedade.

Como as relações de poder são um primeiro passo de sua filosofia política, ele as desdobrou em uma história das relações de poder. Fazer uma história das relações de poder, uma vez que o poder não existe, é mostrar as ações nas quais o poder se manifesta, quais suas estratégias, manobras e mecanismos. A anatomopolítica é um saber para ordenar o corpo. O corpo para Foucault (2005) foi também analisado como o efeito das relações de poder e na sua historicidade. O corpo em si não existe. O corpo sempre é construído historicamente.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (a qual ele tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está no ponto da articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história e a história arruinando o corpo. (FOUCAULT, 2005, p. 267).

Portanto, as malhas do poder, através dessa estratégia, passaram a anexar a percepção de que existe uma população e, principalmente, a vida dessa população como fundamental para a sujeição, além e com a disciplina dos corpos. O disciplinar, em todos os aspectos do corpo, foi estendido para a vida, não mais desse corpo como individualidade, mas como a vida desses corpos como espécie. E, assim sendo, a intervenção na sua conservação e reprodução de outros seres vivos. E nessa estratégia se estuda a saúde e reprodução da vida na gestação de outros indivíduos para serem mais eficientemente dominados a partir dessa nova estratégia das tecnologias do poder. É nesse contexto que se amplia a criação do sujeito sujeitado com o surgimento do biopoder.

Este ano gostaria de começar o estudo de algo que eu havia chamado, um pouco no ar, de biopoder, isto é, essa série de fenômenos que me parece bastante importante, a saber, o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder. Em outras palavras, como a

sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, voltaram a levar em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. É em linhas gerais o que chamo, o que chamei, para lhe dar um nome, de biopoder. (FOUCAULT, 2008, p. 3).

O sujeito dócil, manipulável, foi criado e inventado por essas técnicas estratégicas nas relações de poder. Inicialmente por uma rigorosa heterodisciplina<sup>40</sup> que invade a vida do sujeito e, depois, para o domínio biológico ampliado para o domínio da espécie. Entretanto, quando essa naturalidade de seres semelhantes existirem pode ser problematizada e aí é que, então, a população, a espécie, passa a ser objeto de estudo, que gera estratégias e tecnologias de poder próprias. Lembremos que Darwin não fez a história da origem do homem, mas a origem das espécies, que foi publicada no século XIX.

## 5.7 O PODER CRIATIVO

Quando a sujeição não é sinônimo de repressão ou opressão, podemos perceber que a liberdade do liberalismo e neoliberalismo e a vontade de saber sobre o comportamento dos homens são estratégias de sujeição. A finalidade de desdobrarmos, em quase todos os capítulos, do pensamento de Foucault o historiando foi chegar ao que entendemos como uma conclusão a respeito do presente, ou seja: o poder criativo e a crítica ao neoliberalismo. Esse é o momento crucial do seu pensamento porque, como ele mesmo disse, ele fazia uma história para diagnosticar o presente.

É recorrente em Foucault (2002) que o poder não é repressão. Ao contrário, ele é criativo. Isto é, ele cria estratégias singulares a partir de produção de conhecimento e cada vez mais, novas estratégias, algumas com alto nível de sofisticação. O exercício do poder não é exatamente repressão. Exercitar o poder é uma estratégia, uma arte de governar nas quais vários elementos se combinam.

Parece-me enfim que o século XVIII instituiu, com as disciplinas e a normalização, um tipo de poder que não é ligado ao desconhecimento, mas que, ao contrário, só pode funcionar graças à formação de um saber, que é

---

<sup>40</sup> A autodisciplina é resultado do cuidado de si. E a disciplina só é de fato eficiente quando é autodisciplina. Por isso que os filósofos estoicos e os cínicos chamavam de filosofia a arte de viver. Filosofia era o método para adquirir autodisciplina que é o que permite se ser livre e mestre de si mesmo.



para ele tanto um efeito quanto uma condição de exercício. Assim, é a essa concepção positiva dos mecanismos do poder e dos feitos desse poder que procurei me referir, analisando de que maneira, do século XVII até o fim do século XIX [...]. (FOUCAULT, 2002, p. 65).

O muito falar sobre um comportamento é um processo de exercício estratégico de poder. Esse postulado é uma das principais características da relação entre epistemologia e poder. E essa relação ocorre no poder criativo. Ou seja, o poder que incentiva, financia, promove o falar sobre o comportamento do outro. Temos aí duas faces da mesma manobra. A confissão e o discurso, elaborados pelo cientista, sobre o sujeito de sua pesquisa. O importante é que, em determinado momento, emerge o muito falar sobre uma ação, sobre uma conduta, sobre um comportamento e assim se inicia um processo de sujeição.

A arte de governar são as estratégias. E nessa arte é que o poder não existe. Ele é uma arte. Ele é uma estratégia. Um jogo com regras para o seu exercício, que mudam a cada momento, que experimentam suas eficácias. O poder criativo fala muito em vez de não falar sobre o que se quer exercer o poder. Ele investe em pesquisas do que quer sujeitar. Objetiva o comportamento e cria o outro a partir de um marcador que pode ser um comportamento. Pouco importa o que a pesquisa diga. Ser pesquisado já é estar submetido em uma relação de poder. O que queremos aqui evidenciar não é discutir o pensamento de Lombroso, mas a tecnologia das relações de poder mostrando como exemplo algumas teorias, como a de Lombroso. Não importa, por exemplo, que Lombroso ou outros pensadores se enganaram com suas teorias sobre os presidiários e, em algum momento da história, outros foram eleitos como párias da sociedade. Lombroso não fez uma teoria sobre os empresários e nem sobre os religiosos. Lombroso estudou os presidiários. Elegeu-os como o seu objeto de estudos. O que importa é que o presidiário, a partir do seu crime, é objeto de investigação e o carcereiro, e quem não é presidiário, não. Alguns são escolhidos para serem analisados e os que têm poder não. Essa é que é a estratégia política do exercício do poder criativo. Não é o resultado dessas pesquisas, que são sempre irrelevantes e nunca chegaram a nada. O que importa é que o presidiário, a partir do seu crime, é objeto de investigação, e o carcereiro e quem não é presidiário não. Alguns são escolhidos para serem analisados, e os que têm poder não. Essa é que é a estratégia política do exercício do poder criativo. O que importa é levar a ação do sujeito a ser pesquisada e é

nessa estratégia epistemológica que se insere o saber no exercício do poder. Não é o resultado, a estratégia é a prática discursiva. É trazer sua vítima do pré-discursivo para o discursivo. É observar a exaustão, o comportamento do sujeito objetivado, é executar a vigilância desse sujeito, suas confissões, sua história de vida, seus gestos, tipo físico, maneira de se expressar quando fala, anda, fica calado. Examinar com a tecnologia médica do momento seus genes, seus hormônios, seu corpo reduzido a exames de sangue, de humores etc. E quem o examina e estuda não é estudado. O que estamos fazendo aqui é examinar quem gosta de examinar. O objeto de nosso estudo, como foi para Foucault, é o examinador e não o examinado. É a ciência e não o objeto. É nessa dimensão epistemológica descrever a ação daquele que, sem ser objeto de um estudo porque possui poder, transforma seres humanos em objeto de um suposto conhecimento verdadeiro. É nesse processo que o saber é incluído como uma estratégia no dispositivo do poder. O sujeito é diagnosticado, muitas vezes, como criminoso e doente. Assim é excluído sob a forma jurídica e médica. E facilmente se insere nele uma subjetividade na qual ele mesmo se sente criminoso, doente, anormal uma vez que a ciência, sendo sinônimo de verdade nas sociedades aqui estudadas, assim o descreve e lhe impõe uma identidade.

E de onde vem o poder da psiquiatria que o exerce através do judiciário? De uma verdade que, na hierarquia das verdades, se apresenta como científica. O que Foucault (2002) mostrou aqui foi como a inserção da psiquiatria no sistema penal evidencia como em um saber sua gestão de verdades torna-se uma das principais estratégias de dominação. Se referindo ao poder da psiquiatria ele coloca essa relação de poder a partir de um saber. Revela como surge o saber como uma estratégia do poder. O importante é que esse acoplamento vai surgir historicamente por um processo criativo, capilar, no sentido em que, em determinado momento, surgiu o interesse recíproco da atividade penal e da psiquiatria.

Ele vai dar um exemplo de como se uniram estrategicamente o saber e o poder em determinada época. E poderíamos dizer que as ciências médicas, e se entendermos que elas envolvem outras ciências como a química, a bioquímica e vários tipos de saberes atuais como os testes de DNA, foram incorporadas à prática jurídica.

Para deixar mais claro ainda essa relação de poder de aprisionamento ou morte de um indivíduo, em um trecho citado por Foucault deixa-se claro essa dupla

característica do discurso da psiquiatria e do direito penal. Como um saber se acopla a uma ação jurídica formando um dispositivo de exercício do poder. O dispositivo é como se unem vários tipos de estratégias para exercer as relações de poder. Na realidade, quase tudo que existe pode ser usado em estratégias nas relações de forças que se enfrentam em uma prática de dominação.

O que Foucault detalhou mostrando nos discursos de cada época é que essas manobras são as várias invenções que depois serão abandonadas, mas, no momento em que foram criadas, desempenharam a sua função científica e jurídica, ou seja, o exercício da relação entre o saber e poder.

Para demonstrar isso, Foucault (2002, p. 5) transcreveu um processo encontrado nos arquivos sobre um acusado: “Outra característica psicológica de A. (portanto, além do bovarismo, do erostratismo e do alcebidianismo – M.F.) é o donjuanismo.”<sup>41</sup> Essa afirmação de Foucault mostra como um saber cria indivíduos e, a partir de sua criação, o faz assumir uma identidade e, como um bom ator, desempenhar, o mais fiel possível, o papel criado a partir de um saber, em todos os seus detalhes. “O que procurarei fazer aqui [...] é – em vez de tentar uma análise ‘institucionalista’ identificar, analisar a tecnologia de poder que utiliza esses discursos e tenta fazê-los funcionar.” (FOUCAULT, 2002, p. 18).

Essa eficácia é móvel, não é planejada no sentido de que é ossificada. Ela está sempre atenta às mudanças e as incorpora. Na história, surge uma variada gama de acontecimentos, nos mais variados setores, que podem ou não serem incorporados em uma tecnologia de poder. A execução e a punição dos assassinatos deixaram de ser um espetáculo público violento como foi durante certo período, do modo como ele descreveu a execução dramática de um desses espetáculos em *Vigiar e punir*. O que ocorreu nessa mutação foi uma alteração da

<sup>41</sup> Alcebidianismo. Segundo o *Grand Robert de la langue Francaise Dictionnaire Alfabetique et analogique, I, Paris, 1985, p.237*, o nome Alcebíades foi utilizado com frequência como sinônimo de uma “pessoa cujo carácter reúne grandes qualidades e numerosos defeitos (pretensão, arrivismo)”.

Erostratismo. CF. A. Porot *Manual alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-legale*, Paris, 1052, p.149.: “Em referência ao exemplo do incêndio do templo de Diana em éfeso por Eróstrato. (P) Vallette (*De L'erostratisme ou vanité ou vanité criminale, Lyon, 1903*). Criou o termo erostratismo para designar a associação da malignidade com a moralidade e vaidade nos débeis e caracterizar o gênero de atentados que resultam dessas disposições mentais” (definição de C. Barnadet).

Bovarismo. CF. A. Porot, *op cit*, p.54: Expressão tirada do célebre romance de Flaubert. *Madame Bovary*, (que) sugeriu a certos filósofos fazer dela um entidade psicológica, enquanto Jules Gauthier definiu o bovarismo como “o poder do homem de se conceber diferente do que é”.

Donjuanismo. [...] O donjuanismo em psiquiatria é, num homem, “a busca patológica de novas conquistas”, mas nos dicionários relativos às ciências psiquiátricas não registram a palavra.

tecnologia do poder. O espetáculo violento com carrascos a executar o condenado transformava o assassino em vítima, cujo ódio do seu ato se mesclava com piedade diante da população. O exercício do poder nessa época vivenciou essa contradição. Ele mata de forma cruel, muitas vezes mais violenta do que o assassinato que levou o condenado à morte. O governo se torna publicamente assassino. Portanto, o cadafalso passou a ser escondido dos olhos populares. Não há mais, oficialmente, um assassinato público tão ou mais cruel do que foi cometido e executado pela sua vítima. Ao contrário, hoje a execução preserva até o último momento a integridade física do condenado a morte. E em alguns países que se dizem mais civilizados, anestesia-se na forma atual democrática, para não sentir dor, no seu corpo, de sua morte. O poder então passa a ser simpático, justo e não molha as mãos, ou assim pensa e é pensado, no sangue do executado. Pode até, com o refinamento dessa técnica, o condenar à prisão perpétua. Foi o que ocorreu em relação à lepra e às epidemias, que exigiram uma ação imediata do poder.

Entretanto, a tecnologia do exercício de poder que foi executada com a exclusão dos leprosos e depois dos loucos e marginais não foi possível na peste. Devido a uma epidemia ser rápida e extremamente contagiosa, as pessoas não podiam ser excluídas e isso se mostrou ineficiente. As pessoas precisavam ser observadas, ficarem de quarentena. É exatamente nessa tecnologia usada na peste que deu ao poder a vigilância do indivíduo como uma tecnologia de poder. Como em uma epidemia, o poder adquiria uma total dominação da população e do indivíduo que era observado. Não mais excluído, mas observado, estudado, controlado. Surgiu aí uma nova tecnologia de dominação. Não mais só nas epidemias, mas no processo de dominação geral pela vigilância, observação e anotações sobre seu comportamento, hipóteses, verificações, pesquisas etc. Com o pretexto da necessidade de administrar o surgimento dessas emergências é que o saber se insere e é gerado politicamente, uma vez que cria seu objeto a partir de uma necessidade do poder de agir diante de uma emergência que o faz problematizar um grupo, uma população, uma região. É nessa emergência que uma doença transmissível vai ser manipulada pelo poder, primeiramente com a quarentena e a observação dos doentes individualmente. Desaparecendo a epidemia, fica a prática da vigilância, observação e anotações sobre todos, indiferentemente, para assim exercer, sob o pretexto de defender a sociedade, uma nova tecnologia no exercício do poder.

O poder criativo é uma estratégia de dominação no liberalismo porque é um mecanismo de controle sem alterar a liberdade de mercado iniciada pelos fisiocratas. O poder como promotor de verdade e criativo é para melhor exercer a sujeição. Não foi evidentemente planejado maleficamente pelo poder essa estratégia, mas ocorreu gradativamente através do entrelaçamento das mutações surgidas na história. Não esqueçamos que as relações do poder ocorrem na história, e como arte de governar, elas sofrem alterações, elas experimentam, elas acoplam táticas que ocorrem nas singularidades de pequenos grupos como a disciplinas nos quartéis, a exclusão dos loucos da sociedade, a tecnologia da vigilância nas epidemias etc. Tudo é possível de ser percebido e experimentado no decorrer da história e ampliado, modificado e usado cujo único critério é a sua melhor forma, portanto, sua eficiência para o exercício do poder, isto é, a arte de governar. Arte aí é uma habilidade. Uma forma mais inteligente de sujeição. Cabe se perguntar por que as sociedades democráticas têm mostrado uma vitalidade grande em relação às outras nas suas habilidades de governar. Isso ocorre porque usam uma arte de governar que é mais eficiente: fazer da liberdade do sujeito, nessas sociedades, o seu próprio grilhão. Eficiente porque as estratégias de sujeição foram testadas e mostraram que produziam não só saber, mas esse saber tinha uma função política quando era produzido, permitindo uma estratégia de governar mais eficiente do que outros modelos de governo e de relações de poder. É a partir desse diagnóstico que podemos compreender o liberalismo.

Até agora só nos fixamos em um preâmbulo sobre o que seria o poder para Foucault. Quando a análise das tecnologias de poder é historicada, se percebe, no surgimento da episteme da Idade Clássica, como surgiu o saber-poder. E aí se compreende Foucault e por que ele não aceitou as formas de deslocamento do poder para outras causas. O seu foco, na análise do poder, era unicamente empírico e não econômico ou de nenhuma outra ordem. O poder passou a ser, no século XVIII, um poder criativo.

Foucault (2002) escreveu e disse em muitas entrevistas como ele fazia uma história do poder, mais precisamente, das estratégias no exercício do poder descrito, portanto, nas suas mutações. Em muitos momentos de sua análise do poder, ele diz o século no qual as mutações surgiram, como o fez com no século XVIII na Idade Clássica. E como a Idade Clássica elaborou aparelhos administrativos, instituições políticas, técnicas de poder e como surgiram novas formas a partir desse *como* agia

o poder para o exercício da dominação. Na aula de 15 de janeiro de 1975 do curso *Os anormais*, ele colocou a seguinte questão:

Eu diria que a Idade Clássica costuma ser louvada por ter sabido inventar uma massa considerável de técnicas científicas e industriais. Inventou também, como se sabe, formas de governo; elaborou aparelhos administrativos, instituições política... Tudo isso é verdade. Mas, e acho que isso chama menos atenção, a Idade Clássica também inventou técnicas de poder tais que o poder não age por arrecadação, mas por produção e maximização da produção. Um poder que não age por exclusão, mas sim por inclusão densa e analítica dos elementos. Um poder que não age pela separação em grandes massas confusas, mas por distribuição de acordo com individualidades diferenciais. Um poder que não é ligado ao desconhecimento, mas, ao contrário, a toda uma série de mecanismos que asseguram a formação, o investimento, a acumulação, o crescimento do saber. [A Idade Clássica inventou técnicas de poder], enfim, como as que podem ser transferidas para suportes institucionais muito diferentes, como os aparelhos de Estado, as instituições, a família, etc. A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de 'arte de governar', precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o "governo" das crianças, o 'governo' dos loucos, o 'governo' dos pobres e, logo depois, o 'governo' dos operários. (FOUCAULT, 2002, p. 60).

Foi nesse momento que Foucault analisou como o poder insere o saber alterando a representação jurídico-política do poder na Idade Clássica. O poder na Idade Clássica era a representação jurídica e política, mas nela ocorre uma mutação que foi inserir a normalização como técnica de poder. É nesse processo que surgiu o saber como instrumento no qual a normalização vai ser um mecanismo de poder. Foucault reconhece que foi Canguilhem que chamou atenção para normalização.

Ele ampliou seu débito com o pensamento de Canguilhem quando disse:

Gostaria de remeter a um texto [...] na segunda edição do livro de Canguilhem sobre *O normal e o patológico* [...]. Nesse texto, que trata da norma e da normalização, temos um certo lote de idéias que parecem históricas e metodologicamente fecundas. De um lado, a referência a um processo geral de normalização social, política e técnica, que vemos se desenvolver no século XVIII e que manifesta seus efeitos no domínio da educação, com suas escolas normais; da medicina, com a organização hospitalar; e também no domínio da produção industrial. E poderíamos sem dúvida acrescentar: no domínio do exército. Portanto, processo geral de normalização, no curso do século XVIII, multiplicação dos seus efeitos de normalização, quanto à infância, ao exército, a produção, etc. [...] a idéia que acho importante, de que a norma não se define absolutamente como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relações aos domínios a que aplica. Por conseguinte, a norma é portadora de uma pretensão ao poder. A norma não é simplesmente um princípio, não é nem mesmo um princípio de inteligibilidade; é um elemento a partir do qual certo exercício do poder se acha fundado e legitimado. Conceito polêmico – diz Canguilhem. Talvez pudéssemos dizer político. Em todo caso – e é a terceira idéia que acho importante -, a norma traz consigo ao mesmo tempo um princípio de

qualificação e um princípio de correção. A norma não tem por função excluir, rejeitar. Ao contrário, ela está sempre ligada a uma técnica positiva de intervenção e de transformação, a uma espécie de poder normativo. (FOUCAULT, 2002, p. 61-62).

Essa descrição minuciosa esclarece não só o surgimento do saber, principalmente na hierarquia dos saberes, o conhecimento científico, mas como opera o poder nas várias instituições e tecnologias nas malhas do poder. A teoria do Estado em Foucault não é negar sua existência, mas mostrar como ele atua. O Estado não pode abranger todas as relações de poder executadas pelo pai, pelo vizinho, pelos professores, pelo cidadão comum, que são relações de poder reais. Por outro lado, o Estado se baseia em uma troca de exercícios do poder entre o que executa e que os outros executam e, por iniciativa própria, criando micropráticas do poder. O Estado se sustenta então, também, a partir da microfísica do poder. Existe, portanto, um engano de pensar que o Estado é o centro e a fonte do poder porque seria deixar de lado o que politicamente o sustenta e constitui, que são as malhas do poder exercidas pelas micropráticas do poder. Daí o seu resultado empírico de que o poder não existe, o que existe são relações de forças, relações de poder nas quais as estratégias formam artes de governar. O que estamos vendo agora nessa história dessas estratégias e micropráticas do poder em rede é como elas foram se experimentando e executando até chegar ao poder criativo e ao liberalismo e neoliberalismo. Portanto, uma história da sujeição do homem pelo homem.

É aí que surge uma outra característica do poder, contrapondo-se à visão mais tradicional que liga o poder à lei da interdição, ao Estado e ao soberano. Em uma entrevista sobre *Poderes e estratégias* em 1977 a J. Rancière em *Les Revoltes Loquies*, n. 4, ele resumiu seu pensamento sobre analisar o poder como negativo. Nessa entrevista, ele analisa que o poder como sendo resultado de uma relação do senhor e o escravo e outras versões como “[...] fantasmas diversos do senhor e seu escravo, do mestre e seu discípulo, do senhor e seu operário, do senhor que diz a lei e a verdade, do senhor que censura e proíbe.” (FOUCAULT, 2006, p. 246). Essa maneira de definir o poder permite uma relação com o saber no qual este passar a ser elaborado a partir daquele.

Uma semelhante concepção ocasiona um certo número de benefícios epistemológicos. E isto pela possibilidade de ligá-la a uma etnologia centrada em uma análise das grandes interdições de aliança, e uma psicanálise centrada nos mecanismos do recalque. Uma única e mesma

'fórmula' de poder (a interdição) é assim aplicada a todas as formas de sociedade e a todos os níveis de assujeitamento. Ora, fazendo do poder uma instância do não, se é conduzido a uma dupla 'subjetivação': do lado onde ele se exerce, o poder é concebido como uma espécie de grande Sujeito absoluto – real, imaginário, ou puramente jurídico, pouco importa – que articula a interdição: soberania do pai, do monarca, da vontade geral. Do lado onde o poder é submetido, tende-se igualmente a 'subjetivá-lo', determinando o ponto onde se faz a aceitação da interdição, o ponto onde se diz 'sim' ou 'não' ao poder; e é assim que para dar conta do exercício da soberania se supõe seja a renúncia aos direitos naturais, seja o contrato social, seja o amor do senhor. (FOUCAULT, 2006, p. 246-247).

No nosso entender, o que Foucault constatou é que se o poder fosse só repressão, seria fragilizado. Ele percebeu que o poder é positivo no sentido em que cria desejos, cria saber. São essas estratégias que o fortalecem. A noção de repressão é apenas um aspecto e não o mais importante. Quando o poder cria o saber, é para chegar a uma verdade, e com a verdade, criar o assujeitamento.

Como temos dito, a analítica do poder é fundamental para se entender o pensamento de Foucault. Porque o saber e todos os elementos que entrecruzam o *dispositivo de poder* são os que formam as estratégias, que são o objeto da análise do poder. Como o poder age, em que momento e em que local. Quais os elementos usados formando dispositivos de poder.

O poder de sociedades de castas, do feudalismo e das monarquias administrativas utilizava estratégias de dominação não criativas. Só no século XVIII surgiram estratégias de dominação criativas. Essas sociedades não tinham inserido, no poder, o saber científico, cartesiano, como foi feito no século XVIII. Entretanto, já se esboça desde o feudalismo uma mudança de relações de poder. Daí sua crítica, que não se poderia ter um modelo único e, nesse caso, ultrapassado, de se analisar o poder.

À guisa de exemplo, vamos mostrar o que é uma tecnologia de poder quando como um mecanismo de governo aboliu a escravidão nas colônias nas Américas de países imperialistas. Não pretendemos aqui fazer uma história da escravidão em colônias do século XVI, como Brasil e Estados Unidos, entre outros, nem esgotar o assunto. Foucault só analisou o agonismo de relações de forças e suas estratégias. A bondade nunca vem de cima. Bondade e humanismo não são conceitos que podem ser colocados em uma análise empírica do poder. O que se analisa são suas práticas. A bondade com o outro em uma análise empírica do poder não poderia ser a causa de nenhuma manobra nas relações de poder. Não se analisa bondade e maldade nas relações de poder, mas sim relações de poder que são detectadas



como práticas elaboradas com inteligência, isto é, com estratégias para executar a dominação do outro. São essas práticas a partir de racionalidades que é o foco da análise. Humanismo, bondade e correlatos não fazem parte de uma análise de jogos de dominação. Ele visa mostrar exatamente como o que parece ser bondade, humanismo, nas relações de poder são apenas estratégias mais eficientes, em dados momentos e por outras razões, de dominação. Nesse sentido, queremos mostrar como se criaram novas estratégias de relações de poder ilustrando como na abolição dos escravos em suas colônias usou-se uma nova tecnologia de dominação transferindo a escravidão do corpo para a escravidão da alma, que gerou o *homo economicus* que somos nós atualmente.

Os servos da gleba na Idade Média são uma forma diferente de escravidão na qual a terra os aprisiona e não mais o senhor. Essa tecnologia econômica e política já é uma forma mais elaborada de sujeição para se criar a mão de obra através da violência explícita do domínio do escravo e posse, a partir daí, do corpo do escravo. A questão aqui levantada é demonstrar como o sujeito é escravizado em sociedades não escravagistas. Não só no escravismo tradicional e inicial do mundo antigo, mas como as estratégias de poder conseguem, criativamente, estabelecer novas formas de escravidão com novas estratégias de dominação. Se quisermos historiar, sob esse ponto de vista, partindo só das relações de poder e não da economia, teremos o momento escravista caracterizado pela posse direta do corpo do escravo conseguido em geral pela guerra; no momento feudal, a dominação usa uma nova tecnologia, que é escravizá-lo à terra através da vassalagem e suserania e, finalmente, o liberalismo e o neoliberalismo, cuja técnica de dominação é escravizar a partir da sua subjetividade. Não mais o domínio do corpo a partir do corpo, mas da subjetividade que, a partir daí, domina mais eficientemente o corpo no *homo economicus*. O feudalismo como sistema político da Idade Média reedita a escravidão, mas a desloca do senhor diretamente, que possui o trabalho do escravo através do domínio direto do corpo, para um contrato com a terra, que agora é um intermediário entre o senhor e o escravo. O que nos interessa é mostrar como as estratégias do poder atuam e como elas se desdobram, articulam com algumas mudanças, mas não necessariamente só as mudanças econômicas. As estratégias de poder no feudalismo sofrem mutações em relação ao escravismo a partir da forma de relação de poder originária da clientela dos romanos e do comitatus dos povos bárbaros de origem germânica que formaram a noção de suserania,

vassalagem, nas quais havia uma doação da terra mediante acordos de seu uso. Se analisarmos sem os pressupostos do desenvolvimento dos meios de produção e atentarmos-nos apenas nas estratégias de dominação, vamos perceber que a escravidão muda de forma, mas continua a dominação. Muda devido às novas estratégias de exercício de poder no decorrer da história. Supor causas além dessa seria uma hipótese metafísica do que se percebe nas relações de poder. E o que se observa que ocorreu na história foi cada vez mais se interiorizar a dominação na constituição da subjetividade do sujeito. Na Idade Média, com o servo da gleba, já se vê um primeiro processo dessa interiorização surgindo uma nova subjetividade. O servo vai ter a ilusão de ser sócio do senhor feudal e fica preso à terra que lhe é dada. Daí o governo central ser fraco, porque é formado de pequenos governos de cada feudo. Como estamos vendo, nem sempre o Estado teve o seu poder total. O liberalismo, portanto, não é um retorno ao feudalismo, mas é uma estratégia mais elaborada que também enfraquece estrategicamente o poder central, no que Foucault analisou como governabilidade, ou seja, sem o eliminar, mas o fortalecendo através de arte de governar a partir de uma subjetividade criadora do sujeito. Uma prisão não mais diretamente do corpo e sendo indiretamente com a alma sendo a prisão e dominação do corpo. Na realidade, sempre é se apropriar do corpo do homem, sua força de trabalho e reprodução da espécie que fez surgir as várias modalidades de lhe dominar através das relações de poder.

Pode-se, portanto, fazer uma história dessas interiorizações operadas nas técnicas de dominação em vários momentos da história e como elas foram, cada vez mais, apostando nessa tecnologia que chega ao seu pleno desenvolvimento no liberalismo. Claro que esse processo vai se desenvolver com muitos acontecimentos que envolvem a economia, as guerras e desenvolvimentos tecnológicos. Não se quer aqui eliminar todos esses acontecimentos, mas, ao contrário, relacioná-los para entendermos como ocorreram mutações nas estratégias de relações de poder.

O que estamos mostrando é que esses acontecimentos não provocaram uma mudança substancial na sujeição, mas provocaram novas tecnologias nas relações de poder e uma delas é cada vez mais construir na subjetividade a dominação dos corpos. Foi por isso, no nosso entender, que Foucault deu tanta importância à objetivação e à subjetivação na constituição do sujeito.

Escolhemos, então, nesse momento, mostrarmos como no liberalismo ocorreu de uma forma mais completa essa subjetivação da dominação naqueles que

se imaginam livres de qualquer escravidão em uma sociedade que transforma todos em jogadores de uma roleta em um grande cassino. Sob ponto de vista da análise da sujeição, cabe perguntar: o que ocorreu com a abolição da escravidão no Brasil, colônias inglesas e de outros povos europeus, nos Estados Unidos século XIX? Com o desenvolvimento do capitalismo, passou a se adotar uma nova tecnologia de poder diante da necessidade de consumidores em um mercado de mercadorias mais baratas devido ao desenvolvimento tecnológico da revolução industrial, que precisa de duas coisas: operários e consumidores. Não só esse foi o motivo, mas muitos outros se entrelaçaram e levaram a atualizar a dominação do escravo. O escravo que fugia da dominação com castigos físicos foi transformado em trabalhador livre. Foi-lhe dada a liberdade para vender sua força de trabalho. Entretanto, essa liberdade era uma liberdade de um corpo sem meios de sobreviver por si só. E assim sendo, teria de se vender no mercado, não mais de escravos, mas de trabalho.

Foi no pagamento do trabalho de uma população que não tinha capital, portanto, ex-escravos, chamados de trabalhadores (uma nova identidade), não mais servos ou escravos, que só tinham a mão de obra para vender e quem iria comprar seria quem tem propriedades e o capital. Surgiu então a figura do sujeito desempregado e o empregador. E o governo que, através da criação de famílias produtoras de mão de obra, da educação desse futuro trabalhador, da pressão social sobre ela, garantiria uma mão de obra de reserva para que os donos de propriedades e capital pudessem, no mercado de trabalho, ter uma mão de obra barata. Ou seja, que a maioria só poderia trabalhar para comer e morar não mais em senzalas, mas em favelas mundo afora. Quer dizer, com a miséria a partir do desemprego, mantido pelo Estado e o governo liberal, para existir uma mão de obra, necessária para efetuar o trabalho, concorrendo entre si para ser aceita no mercado de trabalho. Portanto, com o desenvolvimento dessa estratégia nas relações de poder: fisiocracia como economia e liberalismo como poder. O indivíduo que pede pelo amor de Deus um emprego tem na sua subjetividade a necessidade de qualificar sua mão de obra para poder concorrer no mercado de trabalho. Ele mesmo se culpa, se desqualifica se não consegue ser um bom trabalhador. E o supremo valor dos seus pais, da educação vigente nessas sociedades, é ser ou um bom trabalhador ou um bom empresário. Todas as instituições formam todos para servir de empregados ou empresário. O homem tem como seu maior valor ser

empregado. Ser mão de obra. Implicitamente honesto por ser trabalhador. Só é aceito na sociedade como trabalhador, em geral trabalhando para os outros e, assim, raramente para si mesmo quando abre e dá certo um negócio. A brutalidade da escravidão do corpo explícita com os castigos físicos é deslocada para a polícia e para as leis. Para vigiar e punir não mais diretamente na relação empregador e empregado, mas deslocadas por instituições que para punir aqueles que não conseguiram ou não tentaram ser um bom trabalhador e pai de família.

Porque todos concordam que aqueles que não querem se vender no mercado de trabalho e ferem essa norma devem ser alvo de violência. No liberalismo, o pior é aquele que não quer trabalhar como mão de obra para os seus empregadores e, tentando sobreviver sem eles, será aprisionado, com o apoio de todos, pela polícia, as prisões, os hospícios. Os capatazes mudaram de nome e se reorganizaram como polícia e seu aparato jurídico fortalecido e centralizado nessas sociedades. São nessas instituições policiais e jurídicas que se punem aqueles que fracassaram como bons trabalhadores. E nessa punição reedita o pelourinho dos escravos, suas mortes etc.

O ladrão contemporâneo é o que fracassou como mão de obra ou empresário. A finalidade no liberalismo era garantir a mão de obra em outra estratégia de relações de poder. Criar uma subjetividade da necessidade de ser trabalhador (reedição do escravo como uma nova estratégia mais eficiente de poder) e trabalhar para o outro ser a maior virtude e a fundamental de toda a sociedade, o que inclui escola e educação, casamento e sua função primordial, que é a reprodução de uma mão de obra de reserva, dócil, educada e adestrada para ser trabalhadora.

Há aí uma necessidade da miséria porque sem ela o sistema não funciona. Daí a necessidade de mantê-la e punir aqueles que não sigam o direito penal, que é todo fundamentado em manter funcionando o sistema dessas relações de poder. Ou seja, daí a importância que se dá ao ladrão. Principalmente ao ladrão que optou por essa profissão em vez de ser uma tranquila mão de obra de reserva. A grande eficiência dessa estratégia é que não é mais o corpo do escravo diretamente dominado pela força, mas indiretamente, porque era ele que permitia, inclusive, com um salário mínimo, apenas pagar sua própria senzala, muitas vezes orgulhoso de ser livre e trabalhador. Portanto, o surgimento do mercado de trabalho substituindo estrategicamente o mercado de escravos era a estratégia para remunerar o ex-

escravo. Todos querem estar empregados, passando a mesma ou maior miséria nas favelas ou bairros proletários, alguns piores que qualquer senzala, e a miséria total quando é apenas mão de obra de reserva. O mendigo, o vagabundo, o ladrão é a forma mais aguda da mão de obra de reserva. E são essas sociedades que se enfrentam violentamente em guerras que revelam o choque de interesses no processo de dominação dos sujeitos a nível internacional.

Aqui estamos para mostrar, sob o nosso ponto de vista, que o que Foucault fez, o tempo todo, foi mostrar como essa máquina que une saber, verdade, poder, relações de poder funciona. Esse pequeno exemplo mostra, analiticamente, como ocorrem mutações que mudam as estratégias nas relações de poder. Como ocorreram estratégias mais eficientes na arte de governar que criaram um processo muito mais eficaz na constituição do sujeito.

Não temos a pretensão de fazer uma análise histórica completa da situação do escravo na economia mercantilista das colônias de países europeus e de países emergentes como os Estados Unidos e o Brasil. Queremos apenas mostrar como se operou no subjetivo do escravo quando ocorreu sua libertação da escravidão e se tornou operário, mendigo, marginal, presidiário, louco etc. Não nos parece existir muitos mendigos em um sistema escravocrata porque o mendigo seria imediatamente escravizado. O mendigo é resultado de organizações de relações de poder para além do escravismo. E, salvo engano, loucos e maníacos, sob o estalar do chicote, desempenhavam, dentro do possível, sua sujeição. Poderíamos dizer então que loucos, mendigos, vagabundos, ladrões, pervertidos etc adquiriram sua dimensão maior na qual os conhecemos hoje nas sociedades liberais? Ou, dito de outra maneira, de acordo com o nosso entender do seu pensamento, não foi isso que Foucault analisou na sua arqueologia e genealogia? Não foi quando cada um passou a desenvolver “quantidade suficiente de ‘capital humano’ e assim tornarem-se ‘empreendedores de si’”, como também diagnosticou Trent H. Hamann, que surgiram aqueles que, não conseguindo adquirir essas habilidades, se tornaram loucos, mendigos, vagabundos, ladrões, maníacos, prostitutas, pervertidos etc.?

Essa tecnologia e estratégia das relações do poder apostam na ilusão de que os novos sujeitados vivem para ter a oportunidade de serem, um dia, milionários. Uns poucos conseguem o que confirmam e alimentam essa ilusão de todos. Essa é arte de governar, essa é a (*τέχνη*) *téchne*. É muito mais eficiente acalentar essa ilusão porque os torna os mais servis dos entusiasmados adeptos do liberalismo. A

dominação tornou-se, com algemas e correntes de outro tipo, através de outra estratégia de dominação, e, portanto, por outra técnica de governo, muito mais eficiente. Um exemplo de *homo economicus* bem-sucedido é também o que se tornou comerciante, agora escravo de seu negócio, amarrado dia e noite a ele, e insone, às vezes, com suas preocupações, no balcão de sua loja. Criou-se uma subjetividade tal que quando se aposenta, não sabe viver sem trabalhar. Ferrenho adepto das algemas que o escraviza, sofrendo, mas satisfeito com sua escolha livre de ser escravo de si mesmo. E a grande maioria com pequenos negócios, ambulantes talvez, sendo operários ou trabalhadores de vários níveis, o resto da vida, na sua autoescravidão. Enfim, se conseguiu fazer de um escravo violento na escravidão que vigorou no Brasil, por exemplo, até o século XIX, um dócil empregado que tudo faz pelo patrão com medo de ser demitido.

#### 5.8 A ANÁLISE DAS TECNOLOGIAS DO PODER NO LIBERALISMO

Foucault, em o *Nascimento da Biopolítica*, curso ministrado no Collège de France em 1979, iniciou mostrando como o poder mudou suas estratégias de exercício com o liberalismo. Ele levou grande parte do curso analisando e descrevendo o neoliberalismo. A importância desse curso é mostrar como a arte de governar do liberalismo foi entendida como técnica governamental que opera a partir da racionalidade dos governados. “Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica.” (FOUCAULT, 2008a, p. 30).

No nosso entender, os pontos mais importantes a serem destacados no pensamento de Foucault, que ele chamou atenção nos seus cursos do Collège de France, foram a crítica ao iluminismo e suas promessas de racionalidade e a análise do liberalismo e neoliberalismo a partir da racionalidade dos governados.

Foucault historicizou o poder com mais ênfase em três cursos ministrados no Collège de France: *Em defesa da sociedade*, em 1976, *Segurança, território, população*, em 1978, e *Nascimento da biopolítica*, em 1979. No curso *Em Defesa da Sociedade*, ele analisa o poder como sempre fez nas suas práticas, estratégias e sujeição. “[...] evitar esse problema, central para o direito, da soberania e da obediência dos indivíduos submetidos a essa soberania, e fazer que apareça, no

lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição.” (FOUCAULT, 2010c, p. 24).

Resumidamente, ele sai da análise jurídica, que foi a do contrato social, e, assim sendo, do *homo juridicus* para o *homo economicus*. Nessas reflexões, ele amplia as condições nas quais vai analisar o liberalismo com o surgimento do *homo economicus*.

No nosso entender, ele vai mostrar como se constituiu um sujeito em uma nova estratégia de poder, que é levado a usar seus interesses pessoais de sobrevivência como instrumento fundamental para constituí-lo subjetivamente em um processo de assujeitamento. É com a hipertrofia desses interesses pessoais que é constituída como matéria prima da sua dominação. A essa estratégia de dominação se chamou de liberalismo e depois de neoliberalismo. O nosso foco em relação à nossa análise do poder em Foucault foi mostrar, na sua história do poder, esses dois momentos essenciais e conclusivos: o exercício do poder criativo, no qual se inseriu maciçamente o saber como estratégia de exercício do poder, e as técnicas no liberalismo, que foi o que se entendeu como *homo economicus*. E evidenciar o seu empirismo ao analisar o poder como práticas e experiências de forças nas relações de poder, que é o foco desta tese, que é o empirismo histórico de Foucault que levou ao cuidado de si ser epistêmico.

Não se nasce *homo economicus*, se torna *homo economicus* no liberalismo e no neoliberalismo. O que se entende por *homo economicus* no neoliberalismo é um indivíduo que acumula capital através do investimento de si mesmo. Na aula de 14 de março de 1979, ele vai mostrar como o trabalho foi analisado pelos economistas neoliberais. Na economia política clássica, os economistas sempre indicaram que a produção de bens dependia de três fatores: a terra, o capital e o trabalho. Os economistas clássicos dizem que o trabalho sempre permaneceu inexplorado.

Apesar de que a economia de Adam Smith começa com o trabalho, e também Ricardo se referiu ao trabalho como um elemento importante de sua análise, mas não o analisou a não ser só sob o ponto de vista do tempo. Marx herdou essa forma de analisar o trabalho como tempo. Quer dizer quantitativamente. Já o neoliberalismo vai se concentrar na análise do trabalho qualitativo. Essa foi a questão importante colocada. “O problema dos neoliberais, a partir dessa crítica que fazem a economia clássica e da análise do trabalho na economia clássica é, no fundo, tentar reintroduzir o trabalho no campo da análise econômica.” (FOUCAULT,

2008a, p. 303). Quer dizer a neutralização do trabalho com a redução de Ricardo do trabalho como explicado pela variável quantitativamente do tempo. O neoliberalismo vai introduzir, na economia, analisar o trabalho como capital competência. “Não é uma concepção de força de trabalho, é uma concepção do capital competência. [...] é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo.” (FOUCAULT, 2008a, p. 310). A partir dessa inserção do trabalho na análise da conduta do trabalhador, vai-se focar na qualidade do trabalho e chega-se ao investimento de um capital nele próprio para gerar renda.

Uma renda é simplesmente o produto ou o rendimento de um capital. E, inversamente, chamar-se-á ‘capital’ tudo o que pode ser, de uma maneira ou de outra, uma fonte de renda futura. Por conseguinte, a partir daí, se se admite que o salário é uma renda, o salário é portanto a renda de um capital. Ora, qual é o capital de que o salário é a renda? Pois bem, é o conjunto de todos os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar esse ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à força de trabalho e ao tempo [durante] o qual ela é utilizada. (FOUCAULT, 2008a, p. 308).

O homem competente é o que investiu em si mesmo para ter uma renda desse capital investido. E, portanto, o *homo economicus* da economia clássica retornou como o homem-empresa de si mesmo, ou seja, aquele que investe e aumenta sua competência para, no mercado de trabalho, atuar com um empresário de si mesmo. Essa é sua subjetivação. E a partir dela se estabelece sua sujeição. Na economia clássica, o *homo economicus* era definido a partir das trocas econômicas. No neoliberalismo, o *homo economicus* investe em si mesmo um capital para, sendo empresário de si mesmo, obter uma renda desse capital nas regras do jogo neoliberal. Uma vez se julgando livre para vencer na vida, imagina, a partir dessa subjetivação, que deve se qualificar como mão de obra e assim se empresariar como mão de obra qualificada. É um sujeito cuja subjetividade, nesse sentido, é econômica.

Cabe ao sujeito, e unicamente a ele, se transformar em um agente desse processo. Desloca-se a causa de seu sucesso das condições sociais e políticas unicamente para sua subjetividade, ou seja, se ele se esforçou o suficiente para ser um vencedor ou um perdedor. Saímos então da economia pura e simples, mas sem a eliminar do que se chamou a arte de governar. E se encontra na sociedade neoliberal todas as instituições que têm como único objetivo o transformar em um



*homo economicus*. Desde a família, a escola e os valores morais estabelecidos pela sociedade neoliberal têm por finalidade o desenvolvimento do *homo economicus*, ou seja, como construir a subjetividade do sujeito como o empresário de si mesmo. E quem assim não conseguir instalar em si essa subjetividade será objeto de aprisionamento, torturas, desqualificação, tratamentos psiquiátricos e sociais. Surge o ladrão pobre, porque os ladrões ricos já souberam tornar-se o empresário de si mesmo, e desenvolvem-se todos os mecanismos para fazê-lo atuar de acordo com a subjetivação do *homo economicus*. Enfim, combater todo tipo de conduta, como o alcoolismo, droguismo, vagabundagem, loucura, preguiça, que impede ou dificulta o indivíduo ser um dócil e muitas vezes frenético empreendedor de si mesmo.

E ser *homo economicus* é acumular capital, nesse sentido de se empresariar a si mesmo, para, ao se tornar mão de obra qualificada, obter as rendas desse investimento na forma de dinheiro, propriedades etc. Esse sujeito é o louvado homem que, por seu trabalho considerado honesto dentro das leis vigentes das regras dos jogos morais em uma sociedade liberal, se fez economicamente a si mesmo. Sociedade como cassino e o sujeito como jogador no qual o Estado como governo, isto é, a governabilidade estabelece as regras desse jogo que ele chama de liberdade.

Saber jogar é saber empresariar a si mesmo e é isso que é o exercício da liberdade em uma sociedade liberal ou neoliberal. Daí os temas comuns como cuidar da saúde, do seu equilíbrio emocional para, como um bom jogador nessa roleta das sociedades neoliberais, ganhar no jogo. A sua subjetivação é que permite, como nós ou quem está nos lendo, imediatamente se perguntar: mas não é certo investir capital para se trabalhar com competência e assim enriquecer? Não é correto estudar e se formar como advogado, engenheiro, arquiteto, médico etc.? Ou em se tornar empresário e ser bem-sucedido como um bom comerciante? Será que nessa obsessão de cuidar do corpo, de como administrar suas emoções, a partir dessa crença, praticar normas e mais normas que se sucede em modismos variados para cuidar do corpo no qual se investiu tanto capital?

A objetivação e subjetivação do sujeito são viseiras colocadas no sujeito para colonizá-lo e, assim, o constituir em determinada época da história. Enxergando o mundo a partir delas surge uma cegueira que não permite se pensar de outra forma. Só se ver, com viseiras, o que elas permitem enxergar. A questão é essa. Não se quer aqui dizer que não se deve estudar e se formar como mão de obra qualificada e

cuidar de sua saúde. A questão aqui colocada é a descrição de uma prática política. O homem nasce para viver e não para ser *homo economicus*. Ou seja, não se nasce *homo economicus*, torna-se *homo economicus*. .

A questão é incluir em uma relação de poder uma obsessão de qualificar sua mão de obra, de acumular dinheiro como a meta de sua existência e cuidar da saúde para melhor se tornar o empresário de si mesmo. O problema da verdade dessa subjetividade é ser o responsável por seu fracasso e pela possível doença se não cuidou da sua saúde preventivamente através da alimentação considerada correta, em determinado momento da medicina, e de atividades físicas. E assim sendo, nessa “verdade” tríplice, estudar, trabalhar, cuidar da saúde para “vencer” na vida, o que falhou nesse empreendimento não pode ser o neoliberalismo porque foi o assujeitado. Portanto, nessa empreitada quem falhou foi ele e não a sociedade, que oferece liberdade e oportunidade para todos de se estudar e trabalhar a exaustão e cuidar da saúde, ascender. E aí é que é eficiente a estratégia, como a maioria das pessoas não consegue ganhar na roleta do liberalismo, mas não culpa o sistema político porque imagina que a culpa é sua.

Isto é biopoder e neoliberalismo. Claro que conta aí o capital dos pais investido no filho, quer como dinheiro, quer como conforto material e emocional. Mas o mais elogiado é aquele que nasceu na miséria, não teve pais que cuidassem dele “corretamente” ou um órfão abandonado e se fez a si mesmo economicamente ficando milionário. Esse é o exemplo principal e mais invejado que todos reverenciam e querem imitar. Esse é o exemplo que todos devem seguir e mães e pais, professores, juízes e delegados, sonham para seus filhos e dos outros. E, quando não consegue se transformar em uma máquina perfeita para o desenvolvimento e manutenção do neoliberalismo, a partir desse seu interesse pessoal em ser um vencedor instalado nele, torna-se o próprio culpado de seu fracasso. Esse é o efeito na criação do sujeito pela racionalidade do neoliberalismo.<sup>42</sup> Ou, se escolheu o caminho errado da criminalidade como o empresário de si mesmo. Ou sendo mais realista, não soube exercer o crime e então ser denunciado e aprisionado.

---

<sup>42</sup> Daí a importância que demos ao citarmos as pesquisas de Pierre Clastres as quais Foucault elogiou. Clastres mostrou que os índios que ele pesquisou não investiam em um desenvolvimento tecnológico. Queriam viver e não se tornarem um grande Gatsby. Não queriam o Estado, mas apenas uma sociedade. Eles tinham uma outra racionalidade. Queriam trabalhar menos para viver no aqui e agora mais, isto é, não imaginar que no futuro, na velhice talvez, seriam felizes.

O comportamento não é mais a partir do surgimento da doença procurar o médico, mas procurar o médico para não adoecer. Não estamos aqui raciocinando como certo ou errado dentro de uma subjetivação em uma relação de poder contemporânea que envolve um paradigma médico. O que estamos fazendo é apenas descrever uma mutação na qual não mais se procura o médico para curar uma doença, mas se procura o médico para evitar ficar doente. Daí os exames preventivos, ou seja, a medicina dos saudáveis para permanecer saudáveis. O problema não é está doente, mas saber quando vai se ficar doente e disciplinar tudo desde a alimentação, os exercícios corporais etc. O médico estabelece para si e, muito mais, para os outros uma disciplina que passa a ser o que se pode e deve comer, o andar obrigatório, como sentir prazer sexual, emocional, rir ou não rir, enfim, como se deve investir em si mesmo como saúde. Uma estratégia ampliada da saúde pública e do biopoder na versão do liberalismo. E o mais importante, e não poderia deixar de ser, essas normas mudam. Correr não é mais importante, mas andar é obrigatório.

Não sabemos se quem está nos lendo compreenderá o que Foucault deixou como sendo uma caixa de ferramentas que aplicamos nessa pequena análise do comportamento médico interferindo no nosso comportamento na objetivação e subjetivação em como nos relacionamos com o corpo saudável na qual vivemos para sermos eficientemente *homo economicus*. Isto é, acreditarmos, a partir de uma impressão, de que esses paradigmas, que são verdades de uma época, são verdades eternas e universais, a-históricas. Essa crença, essa sensação de verdade, ocorre porque somos sujeitos sujeitados a partir de uma objetivação e subjetivação de um sistema governamental através de relações de poder. Estamos, sem o saber, dentro de uma racionalidade neoliberal como um peixe dentro de um aquário ou um pássaro dentro de uma gaiola sem perceber nem o vidro nem as barras do nosso encerramento.

Tomados como limitação da atividade governamental, o liberalismo não é a valorização das liberdades individuais, é simplesmente a proteção de uma economia de mercado dotada de processos naturais e espontâneos. Foucault ironiza dizendo que no fundo, não se deveria falar de liberalismo mas de naturalismo; tendo em vista que na sua história o que se encontra não é o respeito às liberdades, mas o respeito às naturalidades do mercado, da economia, da divisão do trabalho etc. o que existe na história do liberalismo são naturalidades, não liberalidades. Além disso, o eu manifesta na história, não liberalidades. (AVELINO, 2014d, p. 879-892).

O cotidiano das nações governadas pelas técnicas de governos liberais apresenta também uma qualidade de vida desconcertante de profunda exploração e desespero de seus súditos como foram em outros sistemas não democráticos do passado. A miséria endêmica como favelas disseminadas em todo o mundo e guerras setorizadas continuam. A dominação é evidente, as injustiças incontáveis, os assassinatos, execuções, legais e ilegais constantes, campos de misérias endêmicas nos quais as políticas liberais também eliminam, quando querem, uma grande quantidade de pessoas. Existe, portanto, uma grande diferença do que se diz sobre o neoliberalismo e como ele opera. E então, como se explica o alento que ocorre com essas sociedades?

Segundo Foucault, nenhum outro regime político na história jamais assumiu essa configuração racional como o liberalismo: um tipo de governo que, antes de tudo, pensa e reflete sobre a natureza das coisas, a liberdade dos homens, e a melhor maneira de conduzir essas coisas e esses homens. É nesse sentido que Foucault irá chamar o liberalismo de *tecnologia política*, isto é, um tipo de prática que comporta tanto um aspecto técnico quanto um aspecto lógico, epistemológico, reflexivo. E o liberalismo, compreendido nesse sentido, é tanto uma maneira de fazer, quando um modo de refletir sobre as coisas: uma racionalidade. Apreendido sob esse aspecto, o liberalismo pode ser considerado como um acontecimento reflexivo irreduzível. (AVELINO, 2014d, p. 879-892).

Essa racionalidade reedita o *homo economicus* da economia clássica para o *homo economicus* do liberalismo. Ou seja, sendo uma tecnologia de governo que sugere a todos se tornarem *homo economicus* funcionou de forma bastante eficiente no assujeitamento porque ela é internalizada fazendo o sujeito acreditar que o tempo todo está lutando por si mesmo quando está lutando para manter um sistema de dominação.

Para muitos, basta a chance de se tentar livremente ser um grande Gatsby,<sup>43</sup> não percebem que as correntes que aprisionam o sujeito no liberalismo são correntes de cristal que, não sendo percebidas de imediato, não são quebradas. A grande estratégia do liberalismo e do neoliberalismo foi transformar a sociedade em um grande cassino no qual todos, e é esse o conceito de liberdade, podem jogar. E a depender da sorte nesses jogos de investimentos em si mesmos, podem sobreviver e, talvez, enriquecer. Essa individualização política na subjetivação do sujeito gera uma responsabilidade pessoal, e unicamente pessoal, pela própria

---

<sup>43</sup> Referência ao romance *The Great Gatsby*, de Scott Fitzgerald.

miséria ou riqueza. E ele dificilmente culpa ao sistema político em que vive. Para ele, essa verdade de ser o culpado por seu fracasso lhe parece evidente. No máximo culpa os pais, um governante ou outro, mas confia plenamente na governabilidade, ou seja, governamentalidade.

Não se está aqui se tentando fazer uma avaliação ética. Não é considerar bom ou ruim a estratégia de dominação do liberalismo e neoliberalismo. É apenas se descrever uma estratégia de exercício do poder. O que se quer aqui mostrar é o que permitiu o alento que Foucault diagnosticou nas sociedades liberais é exatamente essa estratégia do jogo mais amplo para todos. O *homo economicus* é o novo ópio do povo.

Os jogos de poder sempre existiram e explicaram muitas tomadas do poder, muitas guerras, muitas apropriações. O que mudaram com os fisiocratas, os liberais, foram as regras do jogo. Todos podem jogar, os que ganham ficam agradecidos e os que perdem ou revoltados, mas se sujeitados, culpando-se de não terem sabido se empresariar o suficiente para saber jogar bem. Essa é a subjetivação que opera de dentro para fora. Nesse jogo só se tem vencedores e fracassados. De uma certa maneira, essa tecnologia de organização do exercício do poder teve como estratégia unir o homem que se fez a si mesmo economicamente a uma teoria política do liberalismo como uma arte de governar.

Trent H. Hamann, no seu artigo *Neoliberalismo, governamentalidade e ética*, enfatiza esse processo de constituição da subjetividade do sujeito. Se criando esse tipo de homem, o *homo economicus*, a partir de suas ilusões, efetua com eficiência política o processo de dominação, o que dá um grande alento de permanência das sociedades liberais e neoliberais. Criou-se uma subjetividade no sujeito que é a satisfação imensa que ocorre também no jogador quando, na roleta, ganha. Não existem mais cidadãos, existem os que sabem ou não jogar. Os que tiveram sorte e os perdedores. O diagnóstico é esse. E essa necessidade do liberalismo de se praticar o *laissez-faire*, *laissez-passer*, *le monde va de lui-même* que elabora uma nova tecnologia de exercício do poder.

A análise de Foucault do neoliberalismo a partir da economia não foi o retorno ao economismo, foi analisar o resultado dessa nova estratégia do poder na constituição do sujeito sujeitado. Não foi um retorno a transformar o poder em epifenômeno do economismo. O que ele percebeu é que a partir dos fisiocratas surgiu uma nova política econômica que diminuía ou mesmo eliminava a intervenção

do Estado transformado sob o que se chamou de governabilidade, ou mesmo governamentalidade, cuja função seria garantir as formas, portanto as regras do jogo, pelas quais o mercado iria reger a sociedade.

Nessa análise, o governo transformado em governamentalidade é importante no sentido em que ele atua para garantir os jogos econômicos relacionados com os jogos de verdade e jogos de poder. Há uma diferença com o Estado. O poder emana agora da governamentalidade. Abriu-se um cassino no qual todos não só podem como são obrigados a jogar. E da mesma maneira que o jogador dos cassinos, os súditos do neoliberalismo ficam inebriados por essa maneira de viver e se constituem como *homo economicus*. Hipertrofiou-se, na constituição da sua subjetividade, o seu egoísmo pessoal. O Estado e o governo possuem uma nova estratégia de exercício do poder que cria um sujeito cuja principal característica é seguir o que lhe impuseram como sendo seus interesses, e o regulamento e embate desses vários interesses regulam entre si a harmonia da sociedade. Essa arte de governar investindo na acumulação do capital individual, para além de qualquer outra tecnologia de dominação, fixava que todos se aventurassem na defesa de seus interesses, de sua criatividade, de sua capacidade de empresariar a si mesmo.

[...] o neoliberalismo se esforça em assegurar que os indivíduos são obrigados a assumir valores baseados no mercado em todos os seus julgamentos e práticas para reunir quantidade suficiente de 'capital humano' e assim tornarem-se 'empreendedores de si'. O *homo economicus* neoliberal é um 'átomo' de interesse próprio, livre e autônomo, plenamente responsável por navegar pelo campo social utilizando cálculos de escolha racional e custo-benefício, excluindo explicitamente todos os demais valores e interesses. Aqueles que fracassarem em prosperar sob tais condições sociais não podem culpar ninguém nem coisa alguma além de si mesmos. É aqui que podemos reconhecer a importância vital da ligação entre as análises de Foucault sobre a governamentalidade, iniciadas no final dos anos 1970, e seu interesse nas tecnologias de si e na autoconstrução ética, que buscou até o final de sua vida, em 1984. Suas análises do 'governo' ou da 'condução da conduta' unem o governo dos outros (assujeitamento) e o governo de si (subjetivação). De um lado, a governança biopolítica das populações e, de outro lado, o trabalho que indivíduos realizam sobre si mesmos para tornarem-se certos tipos de sujeitos.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Esse excerto foi retirado do texto *Neoliberalismo, governamentalidade e ética*, é tradução de artigo de Trent H. Hamann publicado na *Foucault Studies*, n. 6, p. 37-59, february 2009.

## 6 A ALMA, PRISÃO DO CORPO

A análise do sujeito sempre foi o grande foco de Foucault. A *História da loucura na Idade Clássica* é uma história do sujeito emudecido e encerrado a partir de uma verdade, criada pelos outros, sobre ele. Todas as reflexões de Foucault têm por objetivo mostrar a dominação do sujeito nas relações entre verdade e poder na constituição do sujeito. O que vamos fazer nesse capítulo é detalhar sua metodologia de análise do que ele afirmou ser o seu objeto de pesquisa. Em seu artigo, *O sujeito e o poder*, em 1982, ele declarou que:

Eu gostaria de dizer primeiramente qual foi o objetivo do meu trabalho nesses últimos 20 anos. Não foi de analisar os fenômenos do poder nem de lançar as bases de tal análise. Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos.

Há, inicialmente, os diferentes modos de investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência; penso, por exemplo, na objetivação do sujeito, falando de gramática geral, da filologia e de linguística. Ou, então, sempre nesse primeiro modo na objetivação do sujeito que trabalha em economia e na análise das riquezas. Ou, ainda, para tomar um terceiro exemplo, na objetivação somente do fato de estar em vida, na história natural ou na biologia.

Na segunda parte do meu trabalho, eu estudei a objetivação do sujeito no que chamarei de 'práticas divisoras'. O sujeito é ou dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A separação entre o louco e o homem são de espírito, o doente e o indivíduo em boa saúde, o criminoso e o 'rapaz gentil' ilustra essa tendência. Enfim, procurei estudar – esse é o meu trabalho em curso – a maneira como um ser humano se transforma em sujeito; [...]. (FOUCAULT, 2014a, p. 118-119).

Aqui chegamos à finalidade da análise política do saber em Foucault (2014a): o sujeito. As declarações finais de seu pensamento nos cursos dados nos Estados Unidos, particularmente *Sobre a hermenêutica de si*, curso do Dartmouth College em 1980, e o artigo *O sujeito e o poder* de 1982 deixam claro que o seu objeto de pesquisa foi o sujeito. Para Foucault chegar a isso, ele descreveu como surgiu histórica e empiricamente o sujeito.

Ora, sobre os dois primeiros pontos, o trabalho que empreendi anteriormente [...] deu-me os instrumentos dos quais necessitava; a análise das práticas discursivas permitia seguir a formação dos saberes, escapando ao dilema entre ciência e ideologia; a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focalizá-las como estratégias abertas escapando à alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro. [...] Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como 'o sujeito';

convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. (FOUCAULT, 1985, p. 10-11).

A sua finalidade, com todas as suas análises do saber, poder e verdade, tinha como meta a análise do sujeito. Esse foi o seu objeto de pesquisa e seu foco em todas as suas pesquisas: com a eliminação do cuidado de si, surgiu uma epistemologia que permitiu se transformar seres humanos em sujeitos.

[...] o que foi o empreendimento de Foucault: 'problematizar' o objeto, perguntar-se como um ser foi pensado numa época dada (foi a tarefa do que ele chamava de arqueologia), analisar (é a tarefa da genealogia, no sentido nietzschiano da palavra) e descrever as diversas práticas sociais, científicas, éticas, punitivas, médicas etc. que tiveram por correlato que o ser tivesse sido pensado assim.<sup>45</sup> A arqueologia não busca extrair estruturas universais ou *a priori*, mas sim reduzir tudo a acontecimentos não universalizáveis. E a genealogia faz com que tudo desça de uma conjuntura empírica: 'O que é nem sempre foi; isto é, foi sempre a confluência de encontros, de acasos, ao longe de uma história frágil, precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes.'<sup>46</sup> (VEYNE, 2011f, p. 183).

Tudo é visto a partir de como o sujeito foi dominado pela sua subjetividade e é por isso que o cuidado de si e o momento cartesiano foram questões centrais do seu pensamento. Se nos perguntarmos qual o objetivo e o objeto do pensamento de Foucault, como ele mesmo disse, foi como se transformaram seres humanos em sujeitos e como o sujeito pode sair da condição de sujeito. Sua análise do saber e do poder tem como meta o sujeito. E assim sendo, fizemos aqui, sob o ponto de vista de sua epistemologia, como surgiu a criação, na história, do sujeito. Ou, ainda, o confronto de duas filosofias do sujeito. Uma empírica e histórica e a outra racionalista. Foi por isso que ele inicia com uma arqueologia, e depois como genealogia, visando diagnosticar como seres humanos foram transformados em sujeitos. E foi isso que temos seguido e detalhado aqui.

## 6.1 A RELAÇÃO DA VERDADE COM A CIÊNCIA

Na aula de 7 de janeiro de 1976, no curso *Em defesa da sociedade* Foucault, ao definir o seu objeto de análise, mostrou como ele via a relação saber e poder e a

<sup>45</sup> *L'Usage des plaisirs*, pp. 17-18.

<sup>46</sup> *DE*, IV, p. 436.



emergência da ciência como um instrumento para ser exercido nas relações de poder.

[...] não é necessário primeiro levantar a questão, se interrogar sobre a ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo? [...] Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: 'eu, que faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista?' Qual a vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas de saber? [...].

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livre, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico. (FOUCAULT, 2010c, p. 11).

É fácil se entender essa estratégia de exercício de poder. O que nela se ganha é obscurecer o exercício das relações de poder. Não é mais uma pessoa, um governo, um Estado ou qualquer que seja fisicamente determinado que exerça o poder, mas, ao contrário, o que o realiza é uma verdade científica. Não é ninguém ou nenhuma instituição, mas uma verdade que ninguém tem culpa do que ela está dizendo. Se admitirmos que ciência é sinônimo de verdade e, assim sendo, a verdade da ciência é uma verdade verdadeira e inquestionável, se tem nas mãos uma arma poderosa de sujeição.

Criou-se uma hierarquia de verdades na qual a verdade científica seguindo, em grande parte, a metodologia cartesiana de acesso à verdade, diz a verdade do sujeito. Como já mostramos, se substituiu uma verdade vinda de Deus pela verdade da ciência, que se pretende neutra axiologicamente e, portanto, mais eficiente.

O que se faz então é colocar acima dele uma verdade que justifica a dominação. Ou um Deus, ou, a partir de uma verdade científica que, por ser científica, desqualifica todo e qualquer outro tipo de saber que não seja científico. O poder associado à verdade não é mais a vontade de alguém que o exerce, mas algo acima de todos. A ciência passa a ser o juiz na qual seu discurso considerado verdadeiro é o que todos devem se submeter. A questão política é epistemológica porque é, na verdade, a que todos devem se submeter. Essa é que é a estratégia que insere nas relações de poder a verdade e a ciência. Não é, portanto, uma análise da questão se a ciência é verdadeira ou não. É como ocorre, principalmente com as ciências humanas, uma relação entre saber e política de assujeitamento. Por

isso, no nosso ponto de vista, temos dito que no pensamento de Foucault, a questão do assujeitamento é resultado de uma epistemologia política.

A questão política é epistemológica porque é na verdade e quem a tem que todos devem se submeter. Não é econômica ou jurídica ou de qualquer outra natureza, mas de como se acessa e se usa o conceito de verdade nas relações de poder. Ao se definir o sujeito como doente ou anormal, possível talvez de cura, é que se exerce sobre ele o poder. O poder passa ser a cura, isto é, adquire no seu exercício a capacidade de curar. É por isso que foi possível, unindo medicina, psiquiatria e psicologia ao direito, criar leis a partir de um saber científico ser justificado e exercido. Daí o problema epistemológico colocado por Foucault não é a ideologia, o problema é a própria verdade. Isto é: como e porque se acessa a verdade. “Meu problema é a política do verdadeiro. Mas eu custei a perceber.” (FOUCAULT, 1986, p. 237).

É nessa análise que surge o sujeito sujeitado na sua subjetividade pela verdade que está vigente na época na qual ele viveu. Portanto, entre o pecado e a doença ou na soma dos dois. Na hierarquia das verdades, a doença é mais eficiente porque não depende de uma escolha ou uma fraqueza pessoal, como o pecado e não é mais a autoridade do padre que pode anistiar, com rezas e as promessas do pecador, de não mais pecar. Deslocou-se o pecado para uma verdade na qual a ciência pode determinar juridicamente uma internação, uma castração, uma prisão, uma execução. E, o mais importante, como é uma verdade científica determina a identidade subjetivada do sujeito e o faz entender-se como doente à procura de uma cura. É nessa estratégia que a alma se estabelece como a prisão do corpo.

Na relação verdade, ciência e poder é que Foucault (2014a) detectou, em *O sujeito e o poder*, a sua constituição. Sua crítica à hierarquia de saberes na qual a ciência ocupa o topo dessa hierarquia é mostrar como se usa politicamente o que se convencionou chamar de ciência. Daí para se agir na criação do sujeito se passa por uma luta epistemológica e política ao mesmo tempo. Portanto, as relações de poder passam a serem reguladas em uma arena epistemológica que é a luta entre verdades. Portanto, a ética revolucionária com no cuidado de si da autonomia do sujeito, quando recusa sua subjetivação, é um preceito também epistemológico e ético para o acesso da verdade.

Portanto, um postulado ético do conhecimento que permite o conhecimento não ficar subordinado nas relações de poder, mas vinculado com a necessidade de

servir a si e os seres humanos. Em resumo, a tarefa revolucionária é se contrapor às verdades das ciências humanas e seus equívocos metodológicos de acesso à verdade. É uma luta que se dá entre epistemologias.

Fazer reemergir o cuidado de si é, portanto, a crítica dos fundamentos de uma racionalidade científica comprometida com o poder. É uma revolução a partir de uma epistemologia. É uma revolução epistemológica que gera uma estratégia política fundamental de enfretamento do assujeitamento. Nunca foi uma posição contra a ciência, mas de uma ciência racionalmente corrompida por sua metodologia de como acessa a verdade.

O cuidado de si tem por finalidade garantir a liberdade no ato de conhecer. O contrário seria o homem se submeter a uma verdade das elucubrações de qualquer um sobre o qualquer um. É aí que se estabelecem os jogos de verdade. Qual o objeto vai ser eleito para ser analisado e não outro, porque se usa um método e não outro? Enfim, relações exteriores a um saber supostamente neutro axiologicamente.

Para evidenciar isso, se tornou necessário começar pelas epistemes na arqueologia e, finalmente, o diagnóstico, que ocorreu no início da filosofia, da eliminação do cuidado de si do conhece-te a ti mesmo. E por isso o nosso objetivo foi sempre mostrar ser o cuidado de si epistêmico.

Sem dúvida, o objetivo filosófico mais infalível é o da época presente, do que somos neste momento preciso.

Sem dúvida, o objetivo principal, hoje, não é descobrir, mas recusar o que somos. Devemos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos dessa espécie de 'dupla obrigação' política que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno.

Poder-se-ia dizer, para concluir, que o problema, ao mesmo tempo, político, ético, social e filosófico que se apresenta a nós, hoje não é libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas de nós livrarmos, nós, do Estado e do tipo de individualização que a ele se prende. Precisamos promover novas formas de subjetividade, recusando o tipo de individualidade que nos impôs durante vários séculos. (FOUCAULT, 2014a, p. 128).

O que está em jogo, portanto, é eliminar a liberdade do sujeito, o objetivando e subjetivando. Eliminar a liberdade do outro é sempre a grande estratégia do poder. Esse sempre foi o objetivo. O assujeitamento é eliminar a liberdade do outro o escravizando pela heterodisciplina e pela objetivação e subjetivação. E se fizermos uma história do exercício do poder, como no nosso entender Foucault fez, se está descrevendo como, através de tecnologias de sujeição, o alvo sempre foi eliminar a

liberdade dos corpos para dominá-los. Sem eliminar a liberdade dos corpos, não é possível o assujeitamento.

A anatomopolítica é uma tecnologia para eliminar a liberdade dos corpos, o biopoder para eliminar a liberdade dos corpos a partir de uma tecnologia que tem como estratégia toda a dominação da espécie humana vista como população. E isso se torna possível quando um saber, como a ciência do século XIX e do XX, passou a se centralizar em criar o sujeito sujeitado a partir de sua objetivação e subjetivação, o que Foucault resumiu ser a alma, prisão do corpo.

Estamos então diante da melhor maneira da modernidade operar essa sujeição a partir da verdade, se possível, científica. Se prende os insensatos, os doentes, os delinquentes, em dominação física e arquitetonicamente. Entretanto, é quando através de uma tecnologia ampliada da prisão, a expande para aprisioná-lo internamente e não mais só atrás das grades, ou seja, nem física nem arquitetônica. Ao criar sua identidade, cria nele próprio a culpa de uma identidade cuja ciência definiu como negativa e assim se criou sua prisão na alma. Ele passa a ser o carcereiro de si mesmo e não mais preso em determinado edifício. A sua prisão, que é subjetiva, está nele inoculada. E o poder normativo nele injetado e disseminado é extremamente detalhado no que vai desde o vestir o corpo, de como se corta os cabelos, de como se pinta e desenha ou não a pele, de como se anda e gesticula até como o sujeito usa, em todas as horas do dia, o próprio corpo. O que bebe, o que come, como fala, como se veste, se está nu ou vestido, como pensa sobre si mesmo e os outros. Essa é mais eficiente tecnologia de assujeitamento que encerra e prende o indivíduo dentro do próprio corpo. Opera, portanto, na sua subjetividade, cuja exterioridade é o seu corpo. Pode-se dizer até que o corpo não existe. O que existe é o corpo no espelho. É o corpo aprovado ou não pelos olhos dos outros. O maior espelho e mais exato passa a ser os olhos dos outros. E então, todos têm nos seus olhos e atos de dominação a vigilância muito maior do que qualquer grade de qualquer prisão. Primeiro um discurso científico ou associado a uma religião, uma lei, que o faz ganhar mais força, depois o faz circular nos corpos de todos em rede para dominar, excluir, açoitar e, não é muito raro, assassinar.

A luta, então, para se liberar é também inicialmente subjetiva e por isso que Foucault (2014a) chegou a analisar o poder das ciências humanas, da psiquiatria, da psicologia e de todos os saberes da dominação a partir da subjetividade ter sido construída historicamente e transformada em objeto do conhecimento. Nessa

tecnologia de assujeitamento foi preciso não mais vigiar e punir os corpos refratários, mas interiorizar neles a prisão. As grades são internas a partir de uma verdade, portanto, supostamente inquestionável. Só é preciso para isso se criar uma identidade para fazer o sujeito sujeitado, a partir daí, ser dócil e obediente a tudo que o poder achar conveniente para ele, recusando, assim, sua liberdade de ser o que quer ser.

Alguns, delinquentes, alcoólatras, drogados, delirantes, sob violenta pressão, procuram a sua cura do que lhe foi dito ser uma doença, uma anormalidade. Não existem mais comportamentos. Existem só o comportamento normal e o comportamento anormal, doente ou saudável no qual a prisão verdadeira é a doença como ocorre com os doentes mentais.

Quando George Sand, pseudônimo de Amantine Aurore Lucile Dupin, usou calças compridas, foi perseguida porque recusou as normas estabelecidas para as moças de família. Enfrentou a dominação dos corpos das mulheres executado a partir da imposição de como a mulher deveria se vestir e se portar. Foi no final do século XIX que as mulheres começaram a usar calças e, claro, existia uma lei contra. Foram essas precursoras, inovadoras e libertadoras como George Sand, depois Emma Goldman, entre muitas outras, que mostraram que ser mulher não é ser aprisionada subjetivamente a partir de sua anatomia. O problema aqui não é usar ou não calças é ter a liberdade de usar o seu corpo o que quiser. O problema aí é a liberdade e nada mais do que a liberdade. Se não se pode nem determinar o que se faz com o próprio corpo onde está sua liberdade?

A hipertrofia da anatomia feminina é uma estratégia de dominação. O que ocorre é uma tecnologia do poder que transforma a naturalidade da diversidade de que é ser biologicamente mulher em uma inferioridade. Mas a luta política das mulheres é que ser mulher não altera o fato de ser humana como qualquer ser humano. Que é a mesma luta dos negros, dos ciganos, dos orientais, dos anões, enfim, de todos, e aqui se insere os duplos no pensamento de Foucault, que não são o homem ariano, cristão, europeu, para defender a obviedade de que também são humanos porque raciocinam. E se admitir que ser humano é ter desenvolvido o córtex cerebral, substituir esse fato por uma diversidade diferente dele seria deslocar da realidade para ficção. Que dizer, substituir o desenvolvimento do córtex cerebral que nos permite o raciocínio, a fala, que é a principal característica do ser humano, pelas características secundárias, resultado das naturais diversidades da natureza.

Diversidades como ser mulher, criança, velho, anões, orientais, negros, giganos etc. A estratégia da dominação das mulheres é tomar um fato natural de existirem na nossa espécie duas anatomias sexuais diferentes em alguns detalhes corporais, machos e fêmeas e hipertrofiar essa diferença para dar aos machos o poder de dominar as fêmeas. Criar, na subjetividade das mulheres, sua inferioridade a partir de sua anatomia, negligenciando o fato que todos os seres humanos, mulheres ou homens, possuem o mesmo desenvolvimento do córtex cerebral. Quer dizer, nessa estratégia de dominação da mulher se desenvolve um discurso no qual se troca o córtex cerebral para a definir a partir dos seus órgãos genitais. Por isso, Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo*, disse que ninguém nasce mulher: torna-se mulher.

O que se observa na metodologia do exercício do poder é quando o saber destaca da realidade, em um momento histórico, algum aspecto secundário do sujeito em relação aos essenciais como ser humano, alguma diversidade biológica, comportamental, cultural para, a hipertrofiando, transformando em um objeto de conhecimento, criando verdades científicas a respeito desse objeto, exercer sobre ele, a partir dessa estratégia política e epistemológica, o assujeitamento. E cabe aqui voltarmos para o que Foucault (2010c) mostrou, que foi como o poder se exerce em rede na sociedade e então todos passam a perseguir aqueles que ousam desafiar, como fez George Sand ao usar uma roupa e não outra aceita pela malha do poder da época. Segundo conta-se, ela precisou de uma autorização da polícia para poder usar calças.

A idade biológica também, assim como quase tudo do corpo, é hipertrofiada para servir de estratégia de sujeição. A identidade de criança permite existir sobre ela uma dominação violenta com direito a espancamentos, prisões domiciliares, castigos de todos os tipos e até morte efetuada pelos próprios pais. E agora nos fica claro que todos os discursos sobre crianças e adolescentes, as leis que os regem, têm como objetivo a dominação de seres humanos quando se estabelecem nas relações de poder entre pais e filhos e adultos e crianças. Quer dizer, o fato biológico do ser humano de não nascer adulto, que é pré-discursivo no discurso sobre ser criança, se insere o poder a partir dessa condição. É assim que funciona a alma, prisão do corpo.

E a identidade de criança as próprias crianças nas nossas sociedades assumem-se como tal, isto é, ser criança. Poderíamos então também dizer que crianças não existem.

O que existe é a hipertrofia da idade para iniciar a sujeição dos corpos e das almas. Quer dizer, para modelar o ser humano a partir do seu nascimento. A criança já tem quando em gestação uma série de leis a seu respeito. E nesse processo de assujeitamento que o dispositivo de poder entrelaça teorias científicas, jurídicas que garante o poder do pai sobre os filhos de menor idade etc. E tudo isso varia na história e em sociedades diferentes.<sup>47</sup>

A reação também observada nessas relações de poder é que as pessoas transformadas em segundo sexo, não brancas, delirantes, reincidentes em comportamentos ilegais, em determinadas épocas se revoltam e reagem exigindo os direitos civis iguais a todos e o retorno à naturalidade da diversidade da natureza que opera também nos seres humanos. Voltar ao silêncio, voltar ao pré-discursivo.

Essa é a prática política a partir do pensamento de Foucault. Essa reação visa despolitizar, se entendermos politizar como o exercício do poder, os caracteres diversos existentes nos seres humanos. Não hipertrofiar as naturais irregularidades da natureza para transformá-la em um marcador estigma e executar, assim, uma relação de poder. É esse processo que temos observado que cada vez mais se mostra eficiente na reação política dos oprimidos e sujeitados nas sociedades contemporâneas na recusa de ser alvo, sob o pretexto de que se usem pequenas irregularidades que ele pode ter em relação às regularidades da natureza ou mesmo às inventadas por quem quer lhe sujeitar. Assim ocorre, nas nossas sociedades, também com os chamados de velhos. Comumente, abandonados, ridicularizados, recusados, desqualificados, impotentes. Em outras épocas e sociedades, ter mais anos de vida era louvado com o poder dos conselhos dos anciões devido a sua experiência de vida, como na gerúsia dos gregos e o senado romano, e, com outros nomes, instituições semelhantes em muitas sociedades. A anatomia do corpo passa a ser politizada e sempre foi no decorrer da história para se exercer sobre ele as estratégias de poder.

## 6.2 DO MONSTRO À IDENTIDADE

---

<sup>47</sup> No Brasil, hoje, se debate o que se convencionou chamar de maioridade penal, mostrando a fragilidade do que se convencionou chamar de criança. Em qual idade se deixa de ser criança? Quem estabelece é a ciência biológica, a psicologia, o juiz, enfim, discursos que variam de país para país e de época e cultura de cada povo.

Inicialmente, Foucault (2002) mostrou que surgiu, principalmente no século XIX, a noção de monstro humano. Monstro, em um sentido lato da palavra, é essencialmente uma noção jurídica. Sua análise, de uma observação estratégica de uma conduta, nas relações de poder se voltou para a anomalia, inicialmente biológica, que ele descreveu como se desenvolveu no século XIX.

A análise do monstro começa a se isolar e a se definir a partir do século XVIII. Mas chega ao século XIX, no qual ele vai, pouco a pouco, sendo absorvido e colonizá-lo para ampliar o seu conceito de relação de anomalia e monstruosidade.

O primeiro elemento é o monstro humano que, devido a sua própria existência, mostra uma irregularidade da natureza. “Ele é, num registro duplo, infração às leis em sua existência mesma. O campo de aparecimento do monstro é, portanto, um domínio que podemos dizer ‘jurídico-biológico’.” (FOUCAULT, 2002, p. 69-70). Esse primeiro aspecto vai se desdobrar e se desenvolver para aplicar-se, não mais só nas alterações biológicas, mas nos comportamentos humanos. “Descobrir qual o fundo de monstruosidade que existe por trás das pequenas anomalias, dos pequenos desvios, das pequenas irregulares é o problema que vamos encontrar ao longo de todo século XIX.” (FOUCAULT, 2002, p. 71).

Todas as nossas reflexões visaram também chegar ao poder criativo e à descrição da política das irregularidades da natureza. A questão do poder criativo tem a vantagem de se libertar do binômio ideologia e verdade científica e questiona como se acessa a própria verdade. Está nesse pequeno detalhe das irregularidades da natureza um fato empírico que se tornou um elemento fundamental para a construção de uma relação entre saber e poder nos seres humanos, fazendo surgir o sujeito. Ele permitiu criar o racismo, o nazismo, a escravidão de povos diversos a partir de sua biologia; a sujeição da mulher, das crianças, enfim, a sujeição do homem pelo homem. Não se quer dizer que não existiu, quando se soma racismo e exploração imperialista de povos de raças diferentes uma questão econômica. Mas o que permite o exercício do poder é um discurso no qual se convence o sujeito, uma suposta verdade sobre ele a partir de uma irregularidade da natureza hipertrofiada na qual ele se encontrará desqualificado em uma relação de poder. Percebe-se que, em determinado momento, uma característica biológica é destacada da sua condição natural e pré-discursiva e é focada, destacada, hipertrofiada, isolada para servir de um objeto de pesquisa para, a partir dos discursos gerados a partir dessa prática epistemológica, se exercer o poder. Devido



a isso, vamos no deter mais um pouco na problematização das irregularidades naturais que surgem da natureza.

[...] o monstro é, de certo modo, a forma espontânea, a forma brutal, mas, por conseguinte, a forma natural da contranatureza. É o modelo ampliado, a forma, desenvolvida pelos próprios jogos da natureza, de todas as pequenas irregularidades possíveis. (FOUCAULT, 2002, p. 70).

O que vai ocorrer aí é que se passa a procurar em todos os comportamentos desviantes o que existe neles de monstruoso. “É a questão, por exemplo, que Lombroso formulará ao lidar com os delinquentes. Qual é o grande monstro natural que se oculta detrás de um gatuno?” (FOUCAULT, 2002, p. 71). Será que não foi para responder essa pergunta que Lombroso pensou ver nos delinquentes as marcas físicas, como nos monstros, com alterações biológicas da sua anomalia comportamental?

O conceito de monstro vai, algumas vezes discretamente, se encontrar ativo em todas as técnicas judiciárias e médicas que tinham na anomalia sua maneira de inventar pessoas monstruosas. Monstros morais, monstros sociais, monstros banalizados. “Digamos, em uma palavra, que o anormal [...] é no fundo um monstro cotidiano, um monstro banalizado.” (FOUCAULT, 2002, p. 71). Esse monstro banalizado adquire novas formas de entendimento. Assim surgiu a figura do indivíduo a ser corrigido. Do bisturi à psicologia, remédios, prisões, execuções. No século XIX, o incorrigível vai ser o anormal. “Monstro empalidecido e banalizado, o anormal do século XIX, também é um incorrigível que vai ser posto no centro de uma aparelhagem de correção.” (FOUCAULT, 2002, p. 73). O exercício da masturbação era visto pelos médicos como a causa de infinitas doenças. Assim, começou a se estabelecer a cruzada contra a masturbação no século XVIII afirmando ser a causa de doenças corporais e doenças psíquicas. “Acho que podemos dizer, para situar essa espécie de arqueologia da anomalia, que o anormal do século XIX é descendente desse três indivíduos, que são o monstro, o incorrigível e o masturbador.” (FOUCAULT, 2002, p. 75).

A finalidade desses exemplos aqui colocados é exatamente mostrar como sua metodologia investigativa dos fatos, faz a leitura atenta de como aparecem nos discursos dessas épocas os três indivíduos monstruosos: o monstro que se refere a uma história natural das espécies, gêneros e reinos; o incorrigível, que foi um saber

que se constituiu lentamente no século XVIII através das práticas pedagógicas, da formação de aptidões; e, finalmente, o masturbador que aparece nos últimos anos do século XVIII quando surgiu uma biologia da sexualidade, que, na verdade, só por volta de 1820-1830 vai ter uma regularidade científica.

Os documentos arquivados da história são sua matéria-prima para mostrar como ocorre a relação do saber com o poder. Ele procura nesses documentos a questão epistemológica de como surgiram objetos e metodologias de gestação de verdades e, mais amplamente, do saber. Ele sempre faz uma história do que se está analisando. Uma história da epistemologia. Nesse caso, fez uma história dessas singularidades em cada época e como elas surgem ao serem hipertrofiadas e como essas hipertrofias são utilizadas para a dominação dos sujeitos. E é a partir dessa matéria prima, que são os discursos e seus arquivos, que ele elaborou sua filosofia, que foi sua crítica política do saber.

Foucault fez a analítica do poder em três aspectos: a poder é disseminado na sociedade através das relações de poder, o poder deve ser percebido na sua dimensão histórica que ele dividiu em poder soberano, poder disciplinar e biopoder e mostra como o poder cria, através desse processo de seu desenvolvimento na história, o sujeito.

Ocorrem mutações que englobam um feixe de ações nas quais emergem vários tipos de saber que vão sendo cultivados ou esquecidos nas epistemes de cada época. Por exemplo, um comportamento diferente de algumas pessoas antes de ser chamado de monstruoso, anormal, sempre existiu como um pequeno desvio de anatomia, de comportamento, irregularidades naturais de algumas pessoas e nada mais. “[...] o monstro é o grande modelo de todas pequenas discrepâncias possíveis na natureza. É o princípio de inteligibilidade de todas as formas – que circulam na forma de moeda miúda – da anomalia.” (FOUCAULT, 2002, p. 71).

Não queremos dizer que a palavra cria a coisa. Não é isso. A palavra, ao nomear, pode, a partir da intenção de quem a emite, deformar a coisa, e a forma mais comum é hipertrofiando sua diferença para assim destacá-la e passar a ser somente o que a define. Ser mulher é, antes de tudo, ser mulher. Uma mulher médica, uma mulher juíza, uma mulher que aparece antes de ser humana. Assim como ser criança, ser velho etc. É por isso que podemos dizer que as irregularidades da natureza, ao serem destacadas, problematizadas e, portanto, transformadas de pré-discursivas em discurso, ocorrem em uma hierarquia de

verdades que se dizem científicas. E com essa deformação que se inventam pessoas, uma vez que a verdade delas se torna imperceptível a partir do discurso. Ou melhor, é impossível se chegar à construção de uma identidade na imensa diversidade da natureza a não ser que se queira usar politicamente para exercer uma sujeição na transformação dos seres humanos em sujeitos a partir dela.

Só é possível se criar uma identidade inventada a partir de um discurso, se dizendo muitas vezes científico, para, a partir dela, construir a subjetividade do sujeito.

Mas é em determinado momento histórico que surge essa estratégia de inventar uma identidade para melhor exercer a dominação, resultado de pequenas diversidades possíveis na natureza. Portanto, uma sujeição a partir dessa “verdade” construída com o foco epistemológico na hipertrofia de uma pequena diversidade da natureza. Só nos jogos de linguagem, nos jogos de poder, nos jogos de verdade a partir de jogos da natureza é possível a dominação ao se criar o sujeito.

Tudo se constitui a partir de jogos. Ele usou muito a noção de jogos que aplicou em jogos de verdades, jogos da exclusão, jogo da aparência, jogos da natureza, entre outros jogos. No nosso entender, enfatizando, Foucault, a partir do seu empirismo histórico, foi o filósofo dos jogos, das histórias das singularidades (loucura, sexualidade) e um intelectual específico.

A palavra ‘jogo’ pode induzir em erro: quando digo ‘jogo’, me refiro a um conjunto de regras de produção da verdade. Não um jogo no sentido de imitar ou de representar...; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda. [...] Pode-se observar, no que diz respeito a esses múltiplos jogos de verdade, que aquilo que sempre caracterizou nossa sociedade, desde a época grega, é o fato de não haver uma definição fechada e imperativa dos jogos de verdade que seriam permitidos, excluindo-se todos os outros. Sempre há possibilidade, em determinado jogo de verdade, de descobrir alguma coisa diferente e de mudar mais ou menos tal ou tal regra, e mesmo eventualmente todo o conjunto do jogo de verdade. Isso foi sem dúvida o que deu ao Ocidente, em relação às outras sociedades, possibilidades de desenvolvimento que não se encontram em outros lugares. Quem diz a verdade? Indivíduos que são livres, que organizam um certo consenso e se encontram inseridos de uma certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas. (FOUCAULT, 2006a, p. 282-283).

Como são jogos de poder a partir de jogos de linguagem e de verdade nos jogos da natureza, o saber vive exercendo-se através de um rosário de contradições. Sem a transformação dessas pequenas irregularidades da natureza,

que ocorrem com algumas pessoas, em uma anormalidade, não é possível o exercício do poder, nas relações de poder, sobre elas.

A metodologia de exercício do poder como jogos de verdade é simples: ocorre primeiro a observação, em determinado momento da história, para destacar um comportamento a partir dessa natural, normal, portanto, e nunca patológica irregularidade da natureza que atua biologicamente ou nos diversos comportamentos dos seres humanos. Depois de destacar uma irregularidade a problematizar. Problematizar aqui é hipertrofiá-la, chamar atenção para deixar de ser apenas uma, entre várias, banais, corriqueiras, frequentes irregularidades da natureza. O descreve então, principalmente, como um comportamento negativo que, ao ser intensamente observado e descrito nos seus mínimos detalhes, passa a ser exaustivamente confessado, no caso de comportamentos, e surge nesses inquéritos científicos ou assim se chamarem os discursos a partir de uma hipertrofia de uma natural diversidade objetivada.

É nessa constituição que se pode inventar um comportamento, um corpo, uma ação. Depois o define como anormal, comparando-o a partir de uma norma estabelecida como normal, segundo os interesses das relações de poder, e o entrega a justiça. Voltamos aqui à importância epistemológica, dada por Foucault (2014a) em *O sujeito e poder*, ao duplo nos jogos de verdade.

O conceito de norma não existe na natureza. Nela ocorrem diversidades. Irregularidades. Ler essas irregularidades como anormalidades é um truque para se exercer o poder. E então se estabelece a irregularidade como objeto de estudo nas ciências humanas para ampliar, nessa constituição, o exercício de poder que se expressa com a modificação, cura ou a punição dos comportamentos ou anatomias hipertrofiadas. É nessa hipertrofia de uma diversidade que é possível inventar uma anormalidade. Como a doença é uma alteração da natureza em relação à saúde, pode-se se inventar doenças inexistentes a partir de qualquer irregularidade. O louco é um doente. E a partir daí surge uma patologia pela problematização da sua existência. O que seria impossível se não se procurasse forjar um processo de objetivação e subjetivação no qual seria possível a sujeição porque se convence, com autoridade de uma ciência, o sujeito que ele é primeiro anormal e depois doente. Condição para procurar a causa e a cura. E no caso de uma diversidade biológica, corrigir pela medicina, particularmente pela intervenção cirúrgica, todas as anomalias, inclusive as marcas de idade no corpo com as cirurgias plásticas

ampliadas recentemente para o emagrecimento de pessoas gordas fora da eleição de pessoas padrões magras como uma norma. Porque, seja qual for o critério para se eleger uma pequena irregularidade ou grande irregularidade da natureza para ser dominada, corrigida ou excluída, é sempre um equívoco que gera uma deformação da realidade pelos discursos a respeito do que se quer sujeitar, encarcerar, curar ou assassinar.

Podemos escolher um critério para essa prática como a raridade de um comportamento ou anatomia como um pretexto para ser estudado, nomeado, consertado e/ou encarcerado, medicado, operado,<sup>48</sup> e assim eliminado. Com a psicologia e o bisturi nas mãos, o homem imita Deus, ou melhor, corrige a natureza criada por Deus. Se a maioria *versus* raridade fosse um critério para o exercício de verdade a partir desse pressuposto, por que o gênio, o habilidoso esportista, ambos raros em relação à maioria, não deveria então também ser estudado, nomeado, para ser desqualificado, dominado, encarcerado, medicado, submetido a cirurgias e, em alguns casos, executado? É na análise dessas contradições que fica explícito uma estratégia do poder a partir de mecanismos contraditórios e irracionais, porque visam o poder se associar à verdade. Se tem como pressuposto que só é normal o que é maioria. O pressuposto da maioria passa a ser um critério de verdade. Se assim raciocinarmos, a mediocridade é o normal e a regra e a genialidade uma anomalia, quem sabe talvez uma doença. O senso comum costuma chamar de loucos os gênios... Esse é um mecanismo para, facilmente, o associar à patologia ou anormalidade.

Durante algum tempo se tentava a todo custo “endireitar” os canhotos. Se ainda não fizeram, caberia fazer uma história dos canhotos e seus sofrimentos. E de como eles apareceram em uma sociedade e em outras não, e em discursos em uma época e não em outras.

Não se sabe porque quiseram corrigir os canhotos. O poder não tem lógica o tempo todo. Pode ter surgido como o hábito de normalizar todos nos seus corpos e mente, recusaram qualquer minoria ou alterações e aí incluíram os canhotos. Caberia se fazer uma história dos canhotos para evidenciar muitas vezes o surgimento ridículo de alguns discursos na ânsia de normalizar todos de acordo com um interesse político de cada época.

---

<sup>48</sup> No caso dos hermafroditas.

O que se observa é que, quando se instala, ele quer estabelecer suas normas a serem cumpridas a tudo que lhe interessa reger. Uniformizar as várias variações da natureza é uma de suas principais estratégias de dominação. Entretanto, as normas sofrem alterações na história e nos locais onde são aplicadas porque só são usadas quando o poder que as gerou acredita serem necessárias para o seu exercício e assim atua para executá-las.

Nesse processo ocorre uma necessidade de sujeitar que foca em um grupo de pessoas que foi tolerado ou despercebido pelo poder até então, mas que, com as mudanças da sociedade, questões econômicas, sanitárias, culturais e muitas outras, passa a ser percebido sob um novo olhar. E esse novo olhar que estabelece novos jogos de verdade para exercer os jogos de poder sobre os jogos da natureza.

Um comportamento ou anatomia que foi, em determinado momento da história, desqualificado, excluído, patologizado, colocado fora das leis vigentes pode em outra época e em outro lugar ser elogiado, considerado superior aos outros e até sagrado. Foucault não cessa de comparar como, em determinada época, um comportamento ou uma diversidade anatômica: anões, ciganos, índios, por exemplo, foram tratados, pensados, problematizados, perseguidos ou não. Essa diferença de discursos e ações a partir de exercício de poder coloca a questão de qual época tinha razão ou qual não estava correta. E isso é impossível dizer. Foi esse critério epistemológico de comparação das verdades na história que Foucault (2000) fazia quando comparava como em épocas diferentes se pensava o comportamento dos seres humanos e, se não o objetivava, como se agia em relação a ele. Aqui se pensou assim e em outros lugares não, e em uma época se pensou dessa maneira e em outra não. E então onde está a verdade?

O surgimento do racismo foi inicialmente resultado dessa maneira de associar diversidades da natureza ao exercício de poder. O imperialismo europeu destacou e hipertrofiou a variação que existe na natureza sobre a cor da pele e formas anatômicas dos rostos humanos, pálpebras, narizes, cabelos, para inferiorizar aqueles que não eram iguais aos europeus porque eles queriam tomar o local onde eles viviam e usá-los como mão de obra barata. Surgiram os índios de pele vermelha, os homens de peles negra e amarela. Pessoas amarelas ou vermelhas, se entendermos amarelo como a cor do enxofre e vermelho como a cor do sangue, não existem. Ninguém tem a pele cor de uma laranja ou de um tomate maduros. Mas funcionou atribuir aos índios norte-americanos essa invenção que eles eram

peles vermelhas e que chineses e japoneses amarelos. Visavam na realidade comparar com os arianos brancos da Europa. Assim, os desumanizar, muitas vezes inventando, como no caso das peles dos índios, orientais e os negros. Portanto, a partir da diversidade da natureza da cor da pele dos seres humanos para poder, sob esse pretexto, escravizar, matar, invadir seus territórios e exercer sobre eles todo tipo de dominação. Aí também surgem os duplos, com estratégias política e epistemológica, que insistimos sendo ser as comparações com o homem considerado branco, civilizado, europeu, cristão etc. e os índios e negros selvagens, bárbaros etc.

É nesse processo que a cor da pele, o tipo de cabelo, de lábios ou a forma das pálpebras vão criar, na subjetividade do sujeito, uma inferioridade para ele ser, a partir da sua imposta inferioridade, um ser dócil diante da superioridade inventada pelo homem de pele branca, que seria a norma do ser humano porque ariano, autodenominado superior, inteligente, não degenerado e normal em relação aos outros. Essa estratégia de dominação foi que culminou com o nazismo.

Daí essa subjetivação levou muitos negros a desenrolar seus cabelos para imitar o cabelo dos brancos e alguns odiarem a própria cor da sua pele. Só quando se rejeita essa sujeição imposta pelo outro com o cuidado de si fica livre dessa sujeição efetuada pelo racismo. Só assim é que o sujeito sujeitado negro, amarelo, vermelho pode readquirir a sua dimensão humana natural pré-discursiva. Só assumindo sua variedade natural corporal, a cultivando e se orgulhando de sua cultura e as criações de seu povo e, assim sendo, se tornando o mestre de si mesmo, que ele pode enfrentar esse tipo de estratégia de poder. E isso começa com a alteração das palavras e a gestação de outras. De preto para afrodescendente é uma delas. Chamar de racismo os discursos que hipertrofiaram as naturais diversidades das anatomias humanas já é um primeiro passo. É uma luta e sempre foi entre o saber. Tomar o saber para tomar o poder. Só quando recusa a identidade fabricada e imposta pelo outro é que então sua peculiaridade vai se apagar, porque a hipertrofia inventada para dominá-lo é desativada, voltando, assim, à naturalidade da diversidade da natureza e, portanto, despolitizada e pré-discursiva. Em vez do negro ser reduzido ao silêncio sobre si mesmo, é o saber poder que vai ser reduzido ao silêncio sobre ele nos quais os discursos racistas não têm mais o poder de criar neles, com essa estratégia, sua objetivação, subjetivação e sujeição.

A afinidade entre Foucault e a moral antiga se limita a um único detalhe: o trabalho de si sobre si, o 'estilo'. Essa palavra não que dizer aqui distinção, dandismo: 'estilo' dever ser tomado no sentido dos gregos, para quem o artista era primeiramente um artesão. A idéia de estilo de existência, e, portanto, de trabalho de si sobre si desempenhou um importante papel nas conversas e sem dúvida na vida interior de Foucault durante os últimos meses de uma vida que somente ele sabia ameaçada. O sujeito tomando como obra a ser trabalhada, daria a si mesmo uma moral que nem Deus, nem a tradição, nem a razão sustentam mais.

Essa teoria da subjetivação e da estetização mostra o que foi o empreendimento de Foucault: 'problematizar' o objeto, perguntar-se como um ser foi pensado numa época dada (foi a tarefa do que ele chamava de arqueologia), analisar (é a tarefa da genealogia, no sentido nietzschiano da palavra) e descrever as diversas práticas sociais, científicas, éticas, punitivas, médicas etc. que tiveram por correlato que o ser tivesse sido pensado assim.<sup>49</sup> A arqueologia não busca extrair estruturas universais ou *a priori*, mas reduzir tudo a acontecimentos não universalizáveis. E a genealogia faz com que tudo desça de uma conjuntura empírica: a contingência sempre nos fez ser o que éramos ou somos: 'O que é nem sempre foi; isto é, foi sempre a confluência de encontros, de acasos, ao longo de uma história frágil precária, que se formaram as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes.'<sup>50</sup> (VEYNE, 2011f, p. 182-183).

### 6.3 O SUJEITO

Foucault fez três histórias: uma história das epistemes em na *A ordem do discurso*, aula inaugural no Collège de France pronunciada em 2 de dezembro de 1970, *As palavras de as coisas*, em 1966, e *A arqueologia do saber*, em 1969, e a história das relações de poder em *Vigiar e punir*, em 1975, e em quase toda sua trajetória filosófica, como no seu curso *Em defesa da sociedade*, no Collège de France, em 1975-1976. E a história dos modos de subjetivação do sujeito com *O sujeito e o poder*, de 1982. Essas três histórias se desenvolvem paralelas, se entrelaçam e se complementaram. A finalidade dessa tese é exatamente mostrar sua analítica do poder, a partir de uma epistemologia de como se acessa a verdade que permeia essas histórias escritas por Foucault. Por isso, colocamos que, para Foucault, seu *problema*, como ele gostava de chamar suas investigações, era a política do verdadeiro.

Essa declaração feita na introdução de *O uso dos prazeres* (1984), que foi um dos últimos livros publicados, ele está descrevendo o sujeito sujeitoado que já tinha confirmado também que foi o objeto principal de suas pesquisas no seu artigo *O sujeito e o poder*, de 1982. O que Foucault está se referindo, nesse livro e artigo

<sup>49</sup> *L'Usage des plaisirs*, p. 17-18.

<sup>50</sup> *DE*, IV, p. 436.



citados acima, é como se forma, através dos jogos de verdade, a subjetividade. Como se domina e assim se cria, através de uma “verdade”, a subjetividade do outro para sujeitá-lo. Sua investigação é como através de um saber pode-se criar uma necessidade do homem de se interpretar e se definir a partir de suas experiências. Experiências são experiências, não são identidades. Não são para serem pensadas à exaustão nem problematizadas. Não são para serem analisadas também à exaustão, nas confissões para o outro. A criação das identidades para se sujeitar o outro é, portanto, uma questão epistemológica e política. Por isso Hacking (2009d) falou sobre se inventar pessoas que não existem a não ser em uma estratégia de dominação nas relações de poder.

Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos.

Há, inicialmente, os diferentes modos de investigação que procuram aceder ao estatuto de ciência; penso, por exemplo, na objetivação do sujeito, falando de gramática geral, de filosofia e de lingüística. Ou, então, sempre nesse primeiro modo, na objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalhada em economia e análise das riquezas. Ou, ainda, para tomar um terceiro exemplo, na objetivação somente do fato de estar em vida, na história natural ou na biologia.

Na segunda parte do meu trabalho, eu estudei a objetivação do sujeito no que chamarei as ‘práticas divisoras’. O sujeito é ou dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A separação entre o louco e o homem são de espírito, o doente e o indivíduo em boa saúde, o criminoso e o ‘rapaz gentil’ ilustra essa tendência. (FOUCAULT, 2014a, p. 118).

Nesse excerto acima, temos duas confissões de Foucault (2014a) a respeito de seu objeto de pesquisa. A verdade que gera o sujeito, ou seja, a relação entre a verdade e a constituição do sujeito e as práticas divisoras. Uma das coisas que se observa em Foucault é seu interesse pelo duplo, pelas relações de duas coisas. As relações de poder são um duplo. Não é um poder sobre todos situado no Estado e no governo, mas um duplo no qual existe uma *relação* de poder. Ele percebe que essa relação de poder se explicita, através do saber, também em duplos: normal e anormal, o bom rapaz e o delinquente, o doente e o saudável, o trabalhador e o vagabundo entre outros duplos. A sociedade se organizou assim. Devido à importância dos duplos, várias vezes temos nos referido a eles em momento diversos da descrição do pensamento de Foucault.

Surgem identidades nas quais umas são dominantes e as outras dominadas. Esses duplos levam à constituição de identidades interiorizadas negativas naqueles

que são tidos como anormais, criminosos, doentes, seja de que doenças (verdadeiras ou não) forem portadores. Até agora temos insistido em mostrar que a produção de uma verdade sobre um comportamento, anatomia, cultura ocorre em comparação, na qual se elege *a priori*, por quem quer exercer o poder em uma relação de poder através de uma epistemologia, a melhor e normal cultura, comportamento e anatomia. Essa comparação é tomar as características da anatomia e ou do comportamento daquele que quer exercer o poder, é o normal, através de uma análise que se imagina científica, portanto, de uma epistemologia, isto é, de uma verdade científica.

## 7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acreditamos ter conseguido mostrar em todos os nossos capítulos que o empirismo histórico e o cuidado de si ser epistêmico foi o que uniu, tornou coerente e explicou o pensamento de Foucault. Queremos apenas evidenciar que, no nosso entender, deixamos claro o nosso objetivo com a confirmação nos principais momentos do pensamento de Foucault historiados nesses capítulos sob esse elo no qual o descrevemos.

A finalidade desse nosso procedimento visou analisar seu pensamento com um núcleo que detectamos que foi o seu empirismo e o cuidado de si epistêmico. Daí podemos também evidenciar as relações de Foucault com outros filósofos com os quais concordava que havia uma razão cindida na qual o homem ficou aprisionado a partir dessa cisão em sociedades de um racionalismo cientificista. O nosso objetivo além de mostrar que o seu empirismo e o cuidado de si ser um núcleo epistemológico no qual ele desenvolveu o seu pensamento foi também o situar claramente nas correntes de pensamento que analisavam também o desencantamento com as promessas do iluminismo. Assim sendo acreditamos ter conseguido confirmar esse nosso ponto de vista nas principais análises e conclusões feitas por Foucault.

E a partir dele como Foucault chegou a conclusões que foram a morte do homem, o poder não existe e a alma, prisão do corpo. Portanto o foco principal de suas reflexões: o primeiro sobre a questão de como se acessa a verdade daí o seu conceito de episteme e recusa ao racionalismo do homem como o centro do conhecimento; o poder não existe é mostrar as relações de poder a partir da verdade de cada época e, finalmente, o que sempre foi sua meta, mostrar como se transformou seres humanos em sujeitos. E como dissemos em todas as nossas reflexões, a solução foi fazer reemergir o cuidado de si como a solução da sujeição e, portanto, o enfrentamento do poder e daí seu interesse pelos estóicos e os cínicos como a solução da sujeição. O pensamento foucaultiano tem provado sua relevância nas práticas atuais de enfrentamento da sujeição em vários movimentos sociais. E outros autores, cada um à sua maneira, como Judith Butler e Maite Larrauri, se relacionam de alguma forma com os ditos e escritos de Foucault.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o Contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

AVELINO, Nildo. *Foucault, governamentalidade e neoliberalismo*. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DE ESTUDOS FOUCAULTIANOS: GOVERNAMENTALIDADE E SEGURANÇA, 1., 2014. *Anais...* João Pessoa: UFPB, 2014d, p. 879-892.

BACHELARD, Gaston. *A epistemologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BARBOSA, Elyana. Espaço-tempo e poder-saber: uma nova epistémé? (Foucault e Bachelard). *Rev. Social. USP*, São Paulo, v. 7, n. 1/2, p. 111-120, out. 1995.

BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento*. São Paulo: Saraiva, 2011.

BRUNI, José Carlos. Foucault: o silêncio dos sujeitos. *Tempo Social*, São Paulo, v. 1, n. 1, USP, São Paulo, p. 199-207, 1989.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da guerra*. São Paulo: Martins Fontes, 1979.

DELEUZE, Giles. *Conversações*. São Paulo: Ed. 34, 2008.

\_\_\_\_\_. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DESCARTES, René. *Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1973.

DOMINGUES, Ivan. *Epistemologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Loyola, 2004. Tomo 1: Positivismo e Hermenêutica.

DREYFUS, Herbert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.

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

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Aulas sobre a vontade de saber*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

\_\_\_\_\_. *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos I*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos III*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos VI*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos VII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011b.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos VIII*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

\_\_\_\_\_. *Ditos e escritos IX*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Martins Fontes, 2014b.

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos: Curso de no Collège de France, 1979-1980 (excertos)*. 2. ed. Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social: Achiamé, 2010.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010c.

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2011c.

\_\_\_\_\_. *História da loucura na Idade Clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1978a.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1980.

\_\_\_\_\_. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985a.

\_\_\_\_\_. *Michel Foucault: entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006b.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Natureza humana: justiça vs. poder*. São Paulo: Martins Fontes, 2014e.

\_\_\_\_\_. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2009c.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2012b.

GROSS, Frédéric. *Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

GUEDEZ, Annie. *Foucault*. São Paulo: EDUSP, 1977.

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

HACKING, Ian. *Ontologia histórica*. São Leopoldo: Unisinos, 2009d.

HADOT, Pierre. *Elogio da Filosofia Antiga*. São Paulo: Loyola, 2012d.

\_\_\_\_\_. *Exercícios espirituais e Filosofia Antiga*. São Paulo, Edições Loyola, 2014d.

\_\_\_\_\_. *O que é a Filosofia Antiga?* São Paulo: Loyola, 2014f.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Rio de Janeiro: Labor do Brasil, 1976.

\_\_\_\_\_. *Textos escolhidos: Os pensadores*. São Paulo: Abril, 1975.

LAURRAURI, Maite. La anarqueología del Michel Foucault. *Revista de Occidente*, Madrid, n. 95, p. 110-130, 1989.

\_\_\_\_\_. *A sexualidade segundo Michel Foucault*. São Paulo: Ciranda Cultural, 2011d.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado*. São Paulo: Loyola, 2011h.

NIETZSCHE, Friedrich. *Alem do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013a.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012c.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011e.

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

PLATÃO. *Diálogos: Fedro – Cartas - O primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2007.

RAGO, Margareth; VIEIRA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006c.

VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011g.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História; Foucault revoluciona a História*. Brasília, DF: Ed. UnB, 1982a.

\_\_\_\_\_. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2011f.