

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado

Tiaraju Dal Pozzo Pez

O jogo e a liberdade em Michel Foucault

CURITIBA
2018

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Tiaraju Dal Pozzo Pez

O jogo e a liberdade em Michel Foucault

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Professor Dr. Cesar Candiotto.

CURITIBA
2018

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Edilene de Oliveira dos Santos CRB 9 / 1636

P521j
2018

Pez, Tiaraju Dal Pozzo
O jogo e a liberdade em Michel Foucault / Tiaraju Dal Pozzo Pez ;
orientador, Cesar Candioto. -- 2018
337 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2018
Bibliografia: f. 327-337

1. Filosofia. 2. Jogo (Filosofia). 3. Liberdade. 4. Poder (Filosofia). 5.
Foucault, Michel, 1926-1984. I. Candioto, Cesar. II. Pontifícia Universidade
Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título

CDD 20. ed. – 100



PUCPR

GRUPO MARISTA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia - *Stricto Sensu*

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 16
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Tiaraju Dal Pozzo Pez

Aos vinte e seis dias do mês de abril de dois mil e dezoito, às catorze horas na sala **8 de Pós** no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Tiaraju Dal Pozzo Pez** intitulada: O JOGO E A LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Cesar Candiotto, Dr. Jelson Oliveira, Dr. Fabiano Incerti, Dr. André de Macedo Duarte e Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Cesar Candiotto, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à argüição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca OUTORGA ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 17 h 30 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Cesar Candiotto – PUCPR			9.0
Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR			9.0
Prof. Dr. Fabiano Incerti – PUCPR			9.0
Prof. Dr. André de Macedo Duarte – UFPR			9.0
Prof. Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli – UEL			9.0
MÉDIA FINAL	9.0	CONCEITO	A

CIENTE -

Prof. Dr. Ericson Falabretti

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

Agradecimentos

Soneto do Amigo

*Enfim, depois de tanto erro passado
Tantas retaliações, tanto perigo
Eis que ressurge noutro o velho amigo
Nunca perdido, sempre reencontrado.
É bom sentá-lo novamente ao lado
Com olhos que contêm o olhar antigo
Sempre comigo um pouco atribulado
E como sempre singular comigo.
Um bicho igual a mim, simples e humano
Sabendo se mover e comover
E a disfarçar com o meu próprio engano.
O amigo: um ser que a vida não explica
Que só se vai ao ver outro nascer
E o espelho de minha alma multiplica...*

Vinicius de Moraes

Ao professor Cesar Candioto pela gentileza e carinho, apoio e acolhimento, disponibilidade, abertura e dedicação comigo. Estendo meus agradecimentos à Jaci e às crianças sempre amáveis e zelosas.

À CAPES, pela outorga da bolsa de doutorado sanduíche entre os meses de outubro de 2015 a julho de 2016 na *Université Paris Sorbonne*.

À acolhida da prof. Hélène L'Heuillet, da Universidade de Paris-Sorbonne, durante o ano de bolsa sanduíche na França.

Ao PPGF-PUCPR, ao coordenador prof. Ericson Falabretti e demais professores com os quais pude estabelecer interações durante meu doutorado.

Aos professores André Duarte, Fabiano Incerte, Marcos Nalli e Jelson Oliveira pela gentileza de aceitarem ler este trabalho na banca de qualificação e, agora, na banca de defesa.

Agradeço especialmente à Antonia Poletini pela sua dedicação e presteza de sempre.

Ao Professor Marcos Nalli e sua família, que são, também, minha família.

Ao Jelson Oliveira e Wilton Borges pela amizade, irmandade e orientações.

Ao Flávio, Rildo, Carlos, Larissa, Eder, Eliandra, Valter, Gabi, Renan, Sila, Guto, Gabriel, Alisson, Aline, Rodrigo, Suelen, Edson, Mirian, Webão, Eder, Gelson, Ericson, amigos queridos.

Ao Roger, meu grande irmão. Estendo o carinho à Elise, Annick e Didier que me acolheram com toda a gentileza e amabilidade em Paris.

À Marcela e sua família, que são, também, nossa família.

À Edna, minha irmã.

À minha mãe, meu pai, que sempre estiveram comigo.

À Iraci que me ajuda demais.

À minha família, em especial a minha tia Ivanete.

Aos amigos da UEL, da PUCPr e da UFPR.

Aos amigos do Colégio Souza Naves.

*Dedico este trabalho com todo meu amor à
Anneliese, ao Christoph e ao pequeno
Sebastian.*

Resumo: Michel Foucault produziu uma filosofia da liberdade? Este trabalho, buscando dar uma resposta a essa questão, faz um longo movimento que atravessa momentos distintos do pensamento foucaultiano tendo como recorte o vínculo entre jogo e liberdade. Essa articulação é aberta ao pensamento de Foucault na sua tese complementar de doutorado sobre Kant, na qual a temática do jogo é desenvolvida a partir da concepção de uma antropologia pragmática. Foucault enfatiza que na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, de Kant, o homem não se situa completamente determinado pelo jogo do mundo, mas que, enquanto participa desse jogo, ele pode jogar com o mundo mediante o exercício de sua liberdade. Desse modo, mais do que entender o jogo do mundo, enquanto mero espectador, o homem deve buscar jogar, o que significa que ele se instala nele de forma ativa. À vista disso, o objetivo principal dessa pesquisa é investigar os domínios de sentido e os desdobramentos da noção de jogo no pensamento de Foucault na dupla dimensão do homem, enquanto joguete do mundo e jogador; nas arqueologias e na genealogia, mais joguete; nos processos ético-políticos de subjetivação, mais jogador. Para isso, por um lado, mostraremos a plausibilidade da delimitação de uma concepção de mundo em Foucault, enquanto domínio, no qual um sistema de necessidades é possível: tanto *um* mundo como disposição do saber, visto que requisito indispensável para formação dos objetos e sujeitos de conhecimento, na arqueologia; quanto *um* mundo como perspectiva de poder, dado que orquestração de múltiplas relações sob a supremacia de uma vontade de poder que impõe sua interpretação como parâmetro de verdade e realidade, na genealogia das relações de poder. Assim, na arqueologia, mundo é definido com base nos jogos de saber e na genealogia segundo os jogos de poder/saber e, por consequência, esses jogos são as condições de possibilidade do surgimento, da permanência e desaparecimento do acontecimento histórico, do qual o homem é joguete. Porém, de outro lado, é preciso esboçar uma caracterização de liberdade como abertura à diferença, a um *mundo-outro*. Trata-se de se perguntar o que nas estratégias atuais de poder/saber precisa ser mudado, quais os perigos e limites que elas “renovam” constantemente. Buscar-se-á, então, apresentar a liberdade como exercício constante de modificação das relações estratégicas de poder/saber para que não ocorra a solidificação de uma forma de domínio que limite as possibilidades de produção de novas formas de relações. No jogo, portanto, a interrogação sobre a liberdade é cabível desde que se leve em conta a tensão entre os mecanismos de sujeição expostos pelas críticas e as práticas que buscam abrir novas possibilidades de existência com os processos ético-políticos de subjetivação. Nesse sentido, a liberdade não pode ser confundida com liberação, pois é um movimento crítico em direção ao espaço do *entre* aquele que não somos mais e o que ainda não somos; ela é uma atitude-limite no sentido que joga com os nossos limites de modo a abrir espaço para uma vida-outra.

Palavras-chave: jogo; saber; poder; liberdade; Michel Foucault.

Résumé: Est-ce que Michel Foucault a produit une philosophie de la liberté? Ce travail, en cherchant donner une réponse à cette question, fait un long mouvement qui traverse des différents moments de la pensée foucauldienne, toujours concentré sur la relation entre jeu et liberté. Cette relation a été ouverte à la pensée de Foucault dans sa thèse complémentaire de doctorat sur Kant, dont la thématique du jeu est développée à partir de l'idée d'une anthropologie pragmatique. Foucault souligne que dans *l'Anthropologie du point de vue pragmatique*, de Kant, l'homme n'est pas complètement déterminé par le jeu du monde, mais dans la mesure où il participe dans ce jeu il peut jouer avec le monde grâce à l'exercice de sa liberté. Par conséquent, par au-delà de comprendre le jeu du monde, autant que simple spectateur, l'homme doit chercher jouer, ce qui signifie qu'il en s'installe de manière active. Dans cette perspective, l'objectif principal de cette recherche est d'investiguer les domaines des sens et les dépliages de la notion de jeu dans la pensée de Foucault dans les dimensions de l'homme autant que jouet du monde et aussi de joueur ; plutôt jouet dans les archéologies et dans la généalogie; et d'abord joueur dans les démarches éthiques-politiques de subjectivation. Pour le faire, dans un côté, nous montrerons la plausibilité de la délimitation d'une conception de monde chez Foucault autant que domaine dans lequel un système de besoins est possible: *un* monde à la fois comme disposition du savoir, car condition indispensable pour la formation des objets et des sujets de la connaissance, dans l'archéologie; et *un* monde à la fois comme perspective de pouvoir, étant donné que l'orchestration des multiples relations sous la suprématie d'une volonté de pouvoir qui impose son interprétation comme paramètre de vérité et de réalité, dans la généalogie des relations de pouvoir. Ainsi, dans l'archéologie, le monde est défini sur la base des jeux de savoir et dans la généalogie selon les jeux de pouvoir/savoir et, par conséquent, ces jeux sont les conditions mêmes de possibilités du surgissement, de la permanence et disparition de l'événement historique, dont l'homme est le jouet. Toutefois, dans un autre côté, il faut esquisser une caractérisation de la liberté comme ouverture à la différence, à un *monde-autre*. Il s'agit de s'interroger sur ce que, dans les stratégies en vigueur de pouvoir/savoir, a besoin d'être changé, et aussi sur les dangers et les limites qu'elles «renouvellent» constamment. On va chercher, donc, présenter la liberté comme exercice continu de modification des relations stratégiques de pouvoir/savoir afin de qu'il n'y ait pas la solidification d'une forme de contrôle qui limite les possibilités de production de nouvelles formes de relation. Dans le jeu, donc, l'interrogation sur la liberté é applicable à condition qu'il considère la tension entre les mécanismes de soumission exposés par les critiques et les pratique que cherchent ouvrir des nouvelles possibilités d'existence avec les démarches éthiques-politiques de subjectivation l'éthique. Ceci étant dit, liberté ne peut pas être confondu avec libération, car elle est un mouvement critique vers l'espace du *entre* celui qui nous ne sommes plus et celui qui nous ne sommes pas encore ; c'est une attitude-limite dans le sens où il joue avec nos limites de façon à ouvrir l'espace pour une vie-autre.

mots-clés: jeu, savoir, pouvoir, liberté, Michel Foucault.

Índice

Introdução	11
Jogos de saber	24
1. O movimento de jogo.....	25
2. O Momento cartesiano.....	31
3. O momento dialético.....	40
4. A figura do homem enquanto duplo empírico-transcendental.....	44
O pragmatismo Foucaultiano.....	52
5. A herança Kantiana em Foucault.....	52
6. A antropologia pragmática: O jogo.....	56
7. O espaço do jogo: A crítica arqueológica.....	68
8. A imanência da crítica.....	76
9. A exposição do mundo como jogo de saber.....	89
9.1. Imagem e jogo do mundo.....	95
9.2. Enciclopédia chinesa e os mundos labirintos.....	102
10. O jogar como abertura do possível: a liberdade.....	112
10.1. A noção de Duplo como ferramenta de jogo.....	114
10.2. A dimensão trágica do jogo.....	122
Jogos de poder/saber	136
1. O horizonte do poder: acontecimento e jogo.....	136
2. O acontecimento segundo os Estoicos.....	145
3. O acontecimento segundo Foucault: jogando na companhia de Deleuze e Nietzsche.....	149
4. Acontecimento e jogos de verdade.....	167
5. Dispositivo e domínio de jogo.....	181
5.1. O Dispositivo.....	194
6. Os jogos disciplinares.....	200
6.1. A produção da forma d'alma.....	200
6.2. Corpo utópico, corpo heterotópico e corpo histérico.....	207
6.2.1. Corpo utópico.....	209
6.2.2. Os corpos heterotópicos.....	221
6.2.3. Os corpos históricos.....	223
7. O limiar dos jogos bio-políticos.....	230
7.1. A produção de uma forma de vida.....	230
7.1.2. A biopolítica como proteção de uma forma de vida.....	240
O jogar enquanto prática de liberdade	258
1. História e crítica.....	258
1.1. Jogos de si e jogos de poder/saber: Ontologia crítica.....	258
1.1.1. A atitude crítica como ferramenta de jogo.....	266
1.1.2. Ontologia histórica de nós-mesmos: o jogo da liberdade....	277
2. O escândalo como ferramenta de jogo: A <i>bios cínica</i>	290
3. Livros-jogos.....	302
4. A ficção como ferramenta de jogo.....	312
Considerações finais	317
A filosofia: um jogo de liberdade.....	317

Abreviaturas

DE I	Dits et écrits I
DE II	Dits et écrits II
HL	História da Loucura
AS	A Arqueologia do Saber
PC	As Palavras e as Coisas
NC	Nascimento da Clínica
RR	Raymond Roussel
STP	Sécurité, Territoire, Population
TC	Tese Complementar

Introdução

Começo a conhecer-me. Não existo

Começo a conhecer-me. Não existo

*Sou o intervalo entre o que desejo ser e os outros me fizeram,
ou metade desse intervalo, porque também há vida ...*

Sou isso, enfim ...

*Apague a luz, feche a porta e deixe de ter baralhos de chinelos no
corredor.*

Fique eu no quarto só com o grande sossego de mim mesmo.

É um universo barato.

Álvaro de Campos

No curso de 1983 e 1984 intitulado *A coragem da verdade*, Foucault afirma que o discurso filosófico desde a antiguidade se calca no seguinte jogo, “nunca colocar a questão da *alétheia* sem reavivar ao mesmo tempo, a propósito dessa própria verdade, a questão da *politeía* e do *éthos*” (FOUCAULT, 2011, p. 60). Mais do que se referir a outras formas de pensar, ele está expondo o seu próprio jogo filosófico, a sua experiência de pensamento, na qual são articuladas, de maneira irreduzível umas às outras, pois de natureza diferente, mas necessariamente, as dimensões do saber, do poder e da ética sob um mesmo plano. Segundo Gros:

Foucault insiste na ideia de que a identidade do dizer filosófico está justamente, desde sua fundação socrático-platônica, numa estrutura de chamamento: nunca estudar os discursos de verdade sem descrever ao mesmo tempo sua incidência sobre o governo de si ou dos outros; nunca analisar as estruturas de poder sem mostrar em que saberes e em que formas de subjetividade elas se apoiam; nunca identificar os modos de subjetivação sem compreender seus prolongamentos políticos e em que relações com a verdade eles se sustentam. E não se deveria esperar consagrar uma dessas dimensões como fundamental. (GROS, *situação de curso*, FOUCAULT, 2011, p. 306).

Nesse momento, ao final de sua vida, as questões éticas, entendidas como práticas de si são desenvolvidas, tanto, a partir dos limites

produzidos pelas relações de poder e de saber, quanto pela transgressão desses limites, que geram uma ampliação dos espaços de liberdade. Apesar de ser um conceito pouco usual em Foucault, nos parece que a liberdade, a questão sobre a liberdade, é uma pergunta cabível em seu pensamento, desde que se leve em conta a tensão entre os mecanismos de sujeição expostos pelas críticas, arqueológica e genealógica, e as práticas que buscam abrir novas possibilidades de existência. Nesse sentido, liberdade não pode ser confundida com liberação, pois é um movimento crítico em direção ao espaço do *entre* aquele que não somos mais e o que ainda não somos. Assim, não se trata, também, de defini-la atribuindo-lhe uma universalidade conceitual, uma vez que, é esta que a problematização da liberdade em Foucault pretende desfazer.

Esse trabalho tem seu início quando buscávamos estudar a noção de liberdade em Foucault e nos deparamos com a problemática do jogo (*Spiel*) em *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, que é sua tese complementar de doutoramento, em 1961. Nesse texto, a temática do jogo é desenvolvida a partir da concepção de antropologia pragmática definida por Kant na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* para quem o homem não se situa completamente determinado pelo jogo do mundo, mas ele mesmo, enquanto participa desse jogo, pode jogar com ele, pelo exercício de sua liberdade. Desse modo, mais do que entender o jogo do mundo, enquanto mero espectador, o homem deve buscar jogar, o que significa que ele adquire o mundo se instalando nele de forma ativa, entrando no jogo. Segundo Kant:

Uma doutrina do conhecimento do homem, sistematicamente tratada (Antropologia), pode ser do ponto de vista fisiológico ou do ponto de vista pragmático. (...) o conhecimento pragmático do que o homem, enquanto ser de livre atividade, faz ou pode e deve fazer de si-mesmo. (KANT, 2011, p. 15).

À vista disso, o objetivo principal dessa pesquisa é investigar os domínios de sentido e os desdobramentos da noção de jogo no pensamento de Foucault na dupla dimensão do homem, enquanto joguete do mundo e jogador; na arqueologia e na genealogia, mais joguete; nos processos éticos, mais jogador. Para isso, por um lado, teremos que mostrar plausível a delimitação de uma concepção de mundo em Foucault, enquanto domínio, no qual um sistema de necessidades é possível, tanto *um* mundo como disposição do saber, visto

que requisito indispensável para formação dos objetos e sujeitos de conhecimento, na arqueologia, quanto *um* mundo como perspectiva de poder, dado que orquestração de múltiplas relações sob a supremacia de uma vontade de poder que impõe sua interpretação como parâmetro de verdade e realidade, na genealogia. Assim, na arqueologia, mundo é definido com base nos jogos de saber e na genealogia segundo os jogos de poder/saber e, por consequência, esses jogos são as condições de possibilidade do surgimento, da permanência e desaparecimento do acontecimento histórico, do qual o homem é joguete. Porém, de outro lado, é preciso esboçar uma caracterização de liberdade como abertura à diferença; como um jogar com os nossos limites de modo a abrir espaço para um *mundo-outro*.

É preciso que deixemos claro que essa problemática do jogo está ligada ao próprio esforço de Foucault nas lutas pelas práticas de liberdade. Assim, sua interpretação crítica tentando dissolver a solidez que o saber moderno atribuiu para a figura do homem como duplo empírico-transcendental e sua batalha constante para expor os sistemas imunológicos dos dispositivos de poder, não pode ser separada da tentativa de tornar-se outro daquilo que se é. Outra coisa importante, é que essa noção de jogo, a qual acompanharemos ao longo do pensamento foucaultiano, não é um conceito com uma única definição, que aparece claramente ou no mesmo grau de força, ainda, que é reativado, reiterado ou redefinido ao longo de todo o seu trajeto. Ou seja, embora apresentemos algumas definições de jogo para Foucault, não pretendemos, apesar de uma tarefa importante e necessária, fazer um mapa conceitual dessa noção. Para nós, é mais interessante alinhar os domínios problemáticos nos quais o exercício de jogo se institui, os deslocamentos desses problemas e do jogo e se possível perceber algumas continuidades ou rupturas que nos dêem algum delineamento do pensamento foucaultiano. Assim, partiremos do ponto de que o jogo envolve um conjunto de regras enquanto efeito produzido por práticas regulares, que nas suas relações formam o plano do saber. Ou seja, as regras constituem plenamente o jogo, visto que lhe são imanentes e, nisso, determinam sua forma como resultado de uma multiplicidade de práticas diferentes, na qual é estabelecido um campo de possibilidades ou de atualizações, que é seu regime de verdade. Consequentemente, podemos afirmar que as regras não são fixas como se representassem uma lógica

imutável, mas, diferentemente, elas são variáveis, uma vez que são o resultado da regularidade do funcionamento de práticas em relações singulares com outras práticas. Assim, elas não se referem à uma essência ou fundamento, mas à condição, a qual obedecem diferentes práticas e teorias, na medida em que definem a separação entre o verdadeiro e o falso, que gera o campo do condicionado. Todavia, este jamais é excedido por elas enquanto sua condição, pois, são o princípio que acompanha este campo em suas transformações, sem poder liberar-se deste, e, justamente, por isso, no mesmo lance, se determinam nele.

Depois, particularmente em *Vigiar e Punir*, Foucault expõe o antagonismo entre forças como uma das matrizes fundamentais da noção de jogo para se desviar da interpretação teleológica de certas tradições do pensamento ocidental. Trata-se nesse livro de pensar os pequenos jogos, aqueles disciplinares, nos quais o poder entendido a partir da luta entre forças antagônicas está relacionado às práticas de saber, de tal modo que a relação entre ambos é de reciprocidade imanente, pois é a partir de determinadas práticas de poder que o saber é possibilitado ou impedido e, inversamente, é desde este último, que é possível a articulação, a composição e a expansão de relações de forças produzindo instituições. O jogo é, permanentemente, aberto, pois ele é uma espécie de justa, na qual se espalham as diferenças e se abrem espaços de significações. Dessa forma, ele acontece sem se estabilizar em um dos pontos ou posições adversárias.

Nos textos do final dos anos de 1970 e naqueles dos anos 80, com o estudo da governamentalidade, Foucault faz um desvio na noção de jogo, agora entendido a partir das grandes partidas. No texto *O sujeito e o poder*, de 1982, este movimento é bastante perceptível, visto que a mobilidade dos jogos é repensada a partir da possibilidade de supremacia de um dos jogadores, quase que um fim de jogo com a estabilização de um domínio numa história de longo prazo, desconhecida dos jogos disciplinares. Tratam-se dos jogos governamentais, nos quais se articula o poder através de estratégias em enfrentamento, que organizam mecanismos mais ou menos estáveis, onde a condução das condutas pode ocorrer e, por isso, a noção de força e o seu confronto não figuram de maneira predominante no interior de sua economia e não mais definem decisivamente o seu *modus operandi*. Nesse sentido, nos

grandes jogos mais do que um *tête-à-tête* das forças, Foucault está se referindo ao *agonismo* de uma relação de instigação e provocação permanente e, também, de luta. Precisamente, nesses jogos se compreende a arte de governar a partir das diferentes estratégias para dispor um provável campo de ação dos/sobre os outros e, ao mesmo tempo, onde se abre um domínio de respostas e de invenções possíveis.

Em consequência, percebemos que mesmo com essa reorientação e deslocamento da noção de jogo, este na qualidade de um tipo de atitude diante do mundo é o mais importante no movimento foucaultiano, uma vez que neste não se realiza uma lógica da identidade em que os fenômenos estudados são meros efeitos de uma substância que lhes fundamentaria e, assim sendo, a lógica de suas experiências de pensamento deve ser compreendida como jogo, pois é o próprio jogo tomado enquanto relação constituinte e constituída por um conjunto heterogêneo de elementos que é valorizado, sem ser reduzido a um elemento essencial, que seria o seu alicerce ou lhe caracterizar alguma teleologia. Vejamos:

Eu gostaria de enfatizar que o fio que pode nos ligar dessa maneira à *Aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, de preferência a reativação permanente de uma atitude; quer dizer, de um *êthos* filosófico que se pode caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. (FOUCAULT, 2012b, p.1390).

Por fim, no domínio dos processos ético-políticos de subjetivação passar-se-á ao primeiro plano o jogar. É nesse momento, nos seus últimos trabalhos, que a experiência de pensamento foucaultiana enquanto jogo chega ao seu ápice. Foucault, assim, desvia-se de uma dogmatização daquilo que somos, do nosso presente, como se fosse essência ou coisa-em-si e mantém o homem numa abertura essencial ao jogo. Este é composto tridimensional, saber, poder e o si, na condição de *acontecimento* constituído e constitutivo de uma história crítica de nós mesmos, ou seja, a dimensão do si faz parte do acontecimento histórico, do jogo e, por isso, o homem deixa de ser tomado como fundamento, sendo requerido enquanto jogado pelo acontecimento (que o determina em sua natureza e ações), mas, concomitantemente, na medida em que participa do jogo, passa a poder jogar. Segundo Candiotti:

Em suma, o mundo com o qual o homem se relaciona é o complexo da existência a partir do qual ele busca a fonte de sua experiência, o domínio de seu agir e os limites que condicionam seu conhecimento; em referência ao mundo ele é *Weltbewohner*, seu habitante. A questão antropológica é indissociável do uso que o homem faz do mundo, de como entra no seu jogo e a partir do qual toma consciência de si tornando-se objeto para ele mesmo. (FOUCAULT, 2006, p. 191).

Dessa forma, Foucault na crítica arqueo-genealógica exprime o jogo como quem define o jogador, porém, agora na ética, abre-se a possibilidade para o homem jogador, o bom jogador, poder ultrapassar a si mesmo, uma vez que isso significa criar para além dos limites que lhe são postos.

No primeiro capítulo tentaremos delinear o que chamamos de arqueologia pragmática. Com esse objetivo propomos uma leitura da *tese Complementar* de Foucault, na qual tomaremos como matriz da sua obra a perspectiva pragmática da antropologia de Kant, em que o mundo é um jogo, mas no qual o homem não é mero espectador, podendo dele fazer parte como jogador. Nessa interpretação o jogo constitui uma experiência de pensamento, na qual temos uma outra relação do homem com o mundo. Experiência crítica que opera uma dessacralização dos modelos universais e abstratos para abrir e renovar as possibilidades do pensamento, tal qual as brincadeiras de criança que profanam lugares e coisas estabelecendo para elas uma nova dimensão de uso e com elas, nessa nova prática, uma outra maneira de ser diferente daquelas sacralizadas na nossa cultura. Aqui, Foucault já faz um elogio a Kant (esse elogio ficará patente do texto sobre o esclarecimento) por ter legado ao pensamento ocidental essa atitude pragmática, um “tipo de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo” (FOUCAULT, 2012b, p. 1390). É desta atitude, quando articula determinação e liberdade, que Foucault é herdeiro, na medida em que utiliza a história para tornar não necessário o que somos, a nossa atualidade e, com isso, intensificar as possibilidades de sermos diferentes. Trata-se, acreditamos, de uma espécie de propedêutica que busca compreender as condições de constituição das formas históricas e, com isso, ilumina os limites que determinam a nossa atualidade e sinalizam para novas formas de saber e de ser.

Aqui, o peso recai sobre a dimensão da determinação do jogo e, por isso, resta-nos dar uma solução para a questão: é possível tomar os jogos

de saber como uma disposição do mundo? Ora, uma provável resposta tem por necessidade definir o que são os jogos de saber. Estes, segundo Foucault, fazem referência a um espaço de relações discursivas e não-discursivas e, por isso, um campo de dizibilidades e de visibilidades; eles definem os acontecimentos constituídos e constituintes de cada formação histórica, no qual categorias, tais como a do sujeito enquanto fundamento, são postas em suspenso e retiradas de sua evidência. Aliás, busca-se com a noção de jogos de saber não tomar apressadamente essas categorias e, claro, retirá-las do encanto, em que estão envolvidas ao expor as relações históricas, nas quais elas se articulam e que constituem os lugares onde elas se encantaram extraindo-as da profundidade onde foram enterradas para trazê-las à superfície. Contudo, devido ao caráter pragmático da arqueologia, se, de um lado, não podemos negar o entrelaçamento originário entre homem e mundo, de outro lado, a determinação não é total e, nisso, abre-se, mesmo que não em primeiro plano, um espaço para o jogar, em que, Foucault buscou pensar os limites das palavras e das coisas, ultrapassando-os em direção as suas condições de possibilidade para arrancá-los de sua evidência e mostrar sua historicidade. É esse ultrapassar como regressar às condições de possibilidade de existência dos limites, mostrando-os como contingentes e, por isso, ampliando nossas possibilidades de pensamento, que delineará, na arqueologia, uma prática de liberdade.

No segundo capítulo pretendemos mostrar que com a ênfase dada aos estudos sobre as relações de poder a partir da década de 1970, Foucault adensa¹ sua reflexão sobre as condições ontológicas da história. Queremos afirmar ao mostrar a expressão jogos de poder/saber, que Foucault aumenta o peso ontológico de sua experiência de pensamento ao acrescentar, como elemento de primeiro plano, o poder, uma vez que os jogos de saber, predominantes na arqueologia, ao apontarem para a dissolução de um pretense espaço comum entre palavras e coisas e abrindo caminho para um hiato, - que não é o nada, mas campo preche de múltiplas relações e de práticas -, o faziam de forma negativa, na direção do *não-discursivo*. Nesse sentido, com a

¹ Utilizamos esse termo, pois acreditamos que não há, nem ruptura total, nem continuidade lisa no pensamento foucaultiano. Nesse sentido, ele nos parece o mais apropriado para entendermos as experiências de pensamento praticadas por Foucault, visto que as tomamos como jogos entre as dimensões do saber, do poder e do si.

experiência genealógica, Foucault fortalece a ideia de que o mundo é um jogo. Esse “fundo” não-discursivo da arqueologia, vem à superfície como o acontecer, como jogo de poder/saber, que produz uma perspectiva de mundo. Trata-se, por isso, de uma experiência de pensamento que faz da diferença o vir-a-ser do próprio acontecimento da história.

Para Foucault o jogo é acontecimento e, nisso, expõe (*uma*) forma de mundo, ou ainda, o acontecer é o jogo do mundo consigo mesmo. Com isso, a história pensada pela genealogia continua sem teleologia, uma vez que os jogos de poder/saber enquanto acontecer histórico não designam uma essência que lhes explicaria, mas ao contrário, o jogo é o que ocorre em si mesmo sem uma finalidade ou centro que lhe doaria uma unidade de significado como seu fundamento. Dessa maneira, não há evidência de uma verdade escondida, mas o acontecimento enquanto devir, permanente, da diferença, mas, também, a cada vez, atualização em/de formas diferentes de identidade, ou seja, e como consequência, segundo Foucault, a dinâmica histórica é o movimento do jogo, no qual o uno é, ao mesmo tempo, múltiplo e acontecer a partir de si e por si mesmo num construir e destruir, sem finalidade ou meta transcendente. Conforme Chevallier:

Mas esse encontro obedece somente ao estrito acaso. Ele ocorre por ocasião de um acontecimento social perturbador que permanece fora-texto e fora-poder: um delito, um crime, um acerto de contas, uma vontade de vingança. (...) Em definitivo, se esses textos informam o historiador, é, antes de tudo, sobre a realidade social revelada como campo infinito de conflitos, onde a desordem, o imprevisível e o acidente são reis. (CHEVALLIER, 2004, p. 61-62).

Pretendemos, consoante ao dito, demonstrar que o acontecimento para Foucault é jogo de poder/saber e, justamente, por isso que a genealogia adensa uma tal concepção de mundo, que além de disposição do saber, passa agora a ser pensada, também, como perspectiva de poder, ou mais precisamente, como um dispositivo de poder/saber. Estes são, de um lado, os dispositivos de um ponto de vista dos pequenos domínios, os jogos disciplinares, nos quais se produzem os indivíduos enquadrando-os numa identidade previamente definida. De outro lado, os dispositivos de um ponto de vista dos grandes domínios, os jogos biopolíticos, nos quais se produzem uma forma de

vida, uma *bios*, que pretendem preservar de quaisquer alteração, de *devires-outros* e, portanto, da abertura da liberdade.

Nesses capítulos, enfatizamos o aspecto do jogo na sua formação de domínios de “necessidades” em que o homem é mais brinquedo, um efeito normalizado dos mecanismos de poder. Também, trata-se de mostrar que com as críticas (arqueologia e a genealogia) Foucault deseja se desviar dos modelos históricos que preconizam uma essência para o pensamento e não busca um ser que é transcendente em relação àquilo a que se manifesta. Nisso, busca-se abrir à história os jogos de poder/saber como campos problemáticos, sem reduzi-los à necessidade de uma solução, como se fossem mero efeito de uma falta e, também, à autoridade do sujeito e, em função disso, aos limites de um fundamento epistemológico, contudo, mais ainda, intenciona mostrar o nosso presente como uma forma atual do jogo que é a sua condição de ser. Portanto, a reflexão foucaultiana nesse momento de sua obra se volta para o que somos, para o nosso presente, sob a perspectiva dos processos de atualização dos jogos de poder/saber. Nessa ótica, nesse capítulo, queremos sinalizar que a experimentação do pensamento feita por Foucault, que partindo de um nó problemático, seja relativo à prisão ou à sexualidade, como jogo de poder/saber, deseja chegar e descrever as atualizações e as formas de sujeito e de vida que elas encarnam como solução e que definem os limites da nossa *atualidade*.

Brevemente, uma experiência de pensamento que é uma analítica do que somos sob o aspecto de uma solução vencedora, a qual Foucault denuncia como perspectiva de relação de poder/saber, exercendo sua supremacia com a pretensão de ser o centro, a totalidade das regras e a finalidade do jogo. Ou seja, o predomínio da análise se dá nos processos de atualização do poder e do saber e é, justamente, por isso, que fica o gosto, tanto na crítica arqueológica, quanto na genealógica, meio amargo da eterna repetição das formas sempre mais refinadas de governo. É contra essa impressão, que Foucault se debaterá no final de sua vida.

O terceiro capítulo se concentrará fundamentalmente nos textos dos anos 1980 de Foucault. Nestes se habituou a desenhar uma experiência ética, em que, segundo seus leitores, haveria a problematização das chamadas práticas de si. Estas, é claro, pois bastante estudado, não significam um retorno ao sujeito como fundamento, uma vez que este já fora historicizado nos seus

escritos anteriores, mas a abertura ao pensamento de uma dimensão, na qual o indivíduo pode constituir-se como sujeito e conduzir-se de uma maneira diferente frente a uma forma de governo específica. Aqui, vem à tona no jogo do pensamento foucaultiano a dimensão do jogador, ainda que, sem abandonar a dimensão do joguete, a coloca em segundo plano. Ou seja, nesse movimento não há o abandono em relação aos seus escritos anteriores, pois as práticas de si, ou a dimensão do si, devem ser compreendidas, relacionadas às práticas de poder e de saber, uma vez que com a arqueologia e com a genealogia enquanto críticas, Foucault nos apresentou os mecanismos de sujeição dos quais nunca estamos livres. Dessa forma, a questão quem somos nós, - ou sobre a nossa atualidade -, simplesmente não poderia ser feita, em sua potencialidade máxima, antes da crítica, visto que:

Talvez só possamos colocar a questão *O que é a filosofia?* tardiamente, quando chega a velhice, é a hora de falar concretamente. De fato, a bibliografia é muito magra. Esta é uma questão que enfrentamos numa agitação discreta, à meia-noite, quando nada mais resta a perguntar. Antigamente nós a formulávamos, não deixávamos de formulá-la, mas de maneira muito indireta ou oblíqua, demasiadamente artificial, abstrata demais; expúnhamos a questão, mas dominando-a pela rama, sem deixar-nos engolir por ela. Não estávamos suficientemente sóbrios. (DELEUZE, G; GUATTARI, 2001, p. 9).

O acontecimento enquanto jogo tridimensional trará uma originalidade conceitual nos últimos textos de Foucault, quando da criação da expressão *ontologia histórica*², a qual significa delinear uma experiência que associa a problemática da ontologia com a da ética e, conseqüentemente, como jogo do saber/poder/si. Ou seja, trata-se agora não somente de desnaturalizar o presente, mostrando-o como atualização de perspectivas de poder e de saber, mas, ineditamente, de um movimento de virtualização que nasce no seio da atualização que nos constitui para chegar ao horizonte problemático como condição da nossa atualidade. Ou melhor, trata-se de um processo analítico sobre nós mesmos, de nosso pertencimento ao acontecer da história e, nisso, jogadores *no interior de* limites, que são efeitos de práticas de poder/saber, mas, também, enquanto jogadores *com* os limites. Eis a questão sobre a liberdade,

² Esse conceito só foi produzido por Foucault a partir dos seus últimos textos nos anos 1980. Conduto, mesmo sem a construção conceitual propriamente dita, sua experiência de pensamento nos anos anteriores ao seu período ético já pode ser entendida nessa direção.

sempre presente no pensamento foucaultiano, mas que, na velhice e somente nela, pode ser colocada com toda a sua força, uma vez que ligada à crítica arqueológica e genealógica, mas com a pura tentação de ultrapassá-las. Nesse sentido, a ontologia, mais do que apresentar os limites estabelecidos pelo saber e pelo poder, abriga a liberdade quando mantém o homem na abertura do jogo, uma vez que o jogo ele-mesmo não pode ser limitado. Ou melhor, a liberdade, tomada a partir da ontologia histórica, é fundamental para que não se tome a atualização em sua forma perspectivada de poder e saber como se fosse a totalidade do jogo, - redução de toda a multiplicidade de relações à atualidade presentificada.

Pretendemos mostrar que a ontologia crítica de Foucault é uma prática de liberdade, na medida em que faz da nossa atualidade um acontecimento a ser problematizado, visto que Foucault, com as críticas integra os limites ao jogo e, por isso, só pode compreender sua experiência de pensamento como um jogar com os limites ou, mais precisamente, uma abertura, na qual os possíveis são mantidos frente ao atual.

Parece-nos claro que a questão a ser trabalhada é qual a concepção de liberdade que Foucault nos lega a partir da ontologia histórica. Para isso, será necessário nos questionarmos sobre a relação entre jogo de verdade, que institui um regime de realidade e o exercício da liberdade, uma vez que este último significa uma maneira de tirar a evidência daquele e, nisso, buscar outras vias para compreender a vida. Não quer dizer uma “desrealização” como perda de sentido, mas a tentativa da abertura para outro paradigma de realidade, ou melhor, a recomposição da multiplicidade da nossa atualidade. Segundo Lévy:

Um modo de ser fecundo e poderoso, que põe em jogo processos de criação, abre futuros, perfura poços de sentido sob a plenitude da presença física imediata. (LÉVY, 2003, p. 12)

Trata-se, enfim, de virtualizar o atual, não o destruindo, mas o captando no que ele é: jogo de poder/saber, mas, no mesmo movimento de embate com os limites, criar-se. As práticas de si, como exercício da liberdade, não significam, então, liberação, dado que se trata de *o que fazer?* no interior de um campo de determinações, ou seja, longe de um sujeito volitivo capaz de

liberação, Foucault faz referência a essas pequenas mobilidades do homem frente aos limites determinados por uma atualização de perspectiva de poder/saber. Por conseguinte, são nessas experiências de virtualização que o pensamento pode ampliar nossa margem de visibilidade e dizibilidade diante dos jogos de poder/saber, os quais nos classificam e dizem o que somos. Por isso, Foucault preocupou-se em não cair na dualidade entre teoria e prática, mas deixou-nos uma espécie de prática intelectual, cujo sentido sempre se vinculou à tentativa de desmontar a dogmatização da ilusão antropológica, tanto ao denunciar o intolerável ampliando e reverberando práticas de resistência, quanto explicitando os complexos jogos de poder/saber e seus regimes de verdade. Parece-nos claro, que o seu pensamento não é de jeito algum negligente em relação às pessoas que sofrem, ao contrário, é uma experiência política, que busca denunciar o arbitrário de determinadas regras mostrando-as em sua contingência e, por isso, subvertendo-as, utilizando-as e voltando-as contra aquelas práticas que as impuseram, ampliando espaços de liberdade e, portanto, de existências, na medida em que desestabiliza e causa embaraço nos parâmetros e separações construídas.

Nessa parte do nosso trabalho apresentaremos a importância da parresía cínica, refletida de forma precisa por Foucault principalmente em 1984, no esforço de liberdade do pensamento foucaultiano. O pensador francês insere e evoca essas existências assujeitadas e marginalizadas pela história da filosofia tornando-as personagens centrais diante e ao encontro do leitor em um movimento de resistência à forma atual de governo, não buscando uma afirmação contrária e, disso, uma síntese como objetivo superior, mas a possibilidade de outras afirmações, enquanto práticas de liberdade. Esse movimento é, então, o sorriso sem gato, visto que é a criação da estranheza e de uma possível transfiguração no presente com a reativação de um virtualidade crítica heterogênea que evoca uma abertura no seio da identidade da nossa forma atual de vida. Perceba-se, que não se trata de mera nostalgia, a partir do segundo tomo da história da sexualidade, o retorno à antiguidade, mas a tentativa de jogar contra o nosso edifício de poder/saber ao justapor falas e formas de ser diferentes para provocar misturas inusitadas e inspirar a possibilidade de mundos outros (desatar-se do sujeito fundante para tornar o si forma variável que deve ser criada no jogo da história). Experiência, portanto,

que é interrogação do nosso presente e, também, uma transformação de si, uma vez que é a intensão de se manter aberto ao jogo e, conseqüentemente, um começar-sempre-de-novo do/no jogo como movimento profano de dizer-sim ao eterno retorno da diferença.

À vista disso deveremos responder se, de fato, é praticável um pensamento que visa permanentemente a desprender-se de si-mesmo? É passível de sistematização? Enquanto jogo o pensamento seria uma nova forma de sistema? A ontologia histórica poderia ser considerada uma doutrina? Estas questões serão trabalhadas na parte final desse capítulo, uma vez que elas dizem respeito, segundo Foucault, ao livro como experimentação do pensamento e forma de estabelecer uma nova relação a si. Assim, acreditamos que a experiência ética em Foucault se desvia da doutrinação, pois a sua obra não pretende dar uma solução definitiva para o leitor e cada livro existe na qualidade de abertura, uma peça teatral sendo jogada, em que o espetáculo é a análise de um acontecimento (os modelos éticos antigos, por exemplo), o autor é quem problematiza a atualidade e o espectador é convidado a participar e a atualizá-la como ferramenta sem nenhum valor transcendente. A criação, então, é uma experiência povoada e, claro, um ensaio da liberdade, já que a obra nunca é unidade fechada, mas abertura crítica, na qual o autor experimenta uma existência impossível ou uma forma de viver na impossibilidade. Ele pode, sendo autor, produzir encontros e relações inéditas, quando do questionamento dos limites tornados necessários pelo seu presente, ou seja, o autor é detentor do poder, no livro, de acontecimentalizar a história, mesmo que jamais isso venha a se atualizar, pois a efetivação dessa abertura depende do leitor. Disso, percebe-se que o livro é jogo, pois dimensão a-teleológica, livre, no qual o autor experimenta o seu próprio poder-ser, seu abandono em proveito da criação de um por vir, de uma existência pressentida que deve ser animada pelo leitor como acontecimento presente.

O livro é, portanto, sempre inacabado e em vias de se fazer, cuja força, no fundo, está no contágio e na capacidade de produzir afetos, não no ensinamento de uma doutrina. Inicialmente um foco anômalo, que independentemente do autor e dele mesmo, pode gerar contaminações em cadeia e implicar diferentes práticas nos mais diversos âmbitos.

Jogos de saber

São os rios

Somos o tempo.

*Somos a famosa parábola de Heráclito, o
Obscuro.*

*Somos a água, não o diamante duro, a que se
perde, não a remansosa.*

*Somos o rio e também aquele grego que se
olha no rio.*

*Seu reflexo varia na água do espelho perplexo,
no cristal, feito o fogo, sem sossego.*

*Somos o inútil rio prefixado, rumo a seu mar.
A sombra o tem cercado.*

Tudo nos disse adeus, tudo nos deixa.

*Na moeda a memória não perdura. E, no
entanto, algo ainda dura, e, no entanto, algo
ainda se queixa.*

J. L. Borges

Informe ao capítulo

É possível pensarmos uma antropologia pragmática em Foucault? Acreditamos que sim. Destacamos que para isso tomamos a *Introdução à Antropologia de Kant*, como uma espécie de “matriz” para pensar a noção fundamental dessa pragmática, que é a de jogo. Esta, por sua vez, permite que compreendamos o homem, ao mesmo tempo, como joguete da natureza e jogador do mundo, um ser-no-mundo, efeito da disposição do saber (do jogo do mundo) e criador de si mesmo, com base em como ele usa o mundo e, também, do que ele faz de si mesmo. Além disso, outros conceitos são operadores para a noção de jogo, tais como: a de duplo, de tragicidade da loucura, enfim, vias pelas quais o pensamento deixa de pensar a si mesmo a partir da identidade para poder pensar segundo experiências que o conduzem para seus próprios limites, a um impensado. Sendo assim, os jogos de saber circunscritos no mundo em que se vive historicamente são importantes, de um lado, para que o homem

não seja mais entendido assente em si mesmo, mas a partir de sua existência concreta no mundo e, de outro lado, para que o mundo possa ser compreendido enquanto índice a fim de contornar os universais antropológicos do positivismo, da dialética e da fenomenologia. É a essas questões que tentaremos delinear alguns traços nesse capítulo.

1. O movimento de jogo

Em seu curso *Em defesa da sociedade* (1999c), Foucault ao comentar sobre a necessidade e dever de publicizar suas pesquisas faz os seguintes questionamentos:

(...) já que se é pago para fazer pesquisa, o que pode controlar a pesquisa que se faz? De que maneira se pode manter a par aqueles que podem se interessar por ela e aqueles que têm alguns motivos de estar ligados a essa pesquisa? Como é que se pode fazer, senão finalmente pelo ensino, isto é, pela declaração pública, a prestação de contas públicas, e relativamente regular, do trabalho que se está fazendo? (FOUCAULT, 1999c, p.3).

Esse pequeno conjunto de questões que pode parecer para um olhar rápido mero registro burocrático, no fundo nos fornece uma apresentação do que pretende Foucault em filosofia. Trata-se de um movimento para o *fora*! O curso é uma experimentação do pensamento, é o jogar para o alto do conceito sacudindo toda a poeira que nele se assentava devido à sua naturalização enquanto camada indubitável do conhecimento; ele revela esse espaço em branco o qual requer que o pensamento se coloque a andar, que saia do escritório estabelecendo interlocução e, nisso, corra o risco da exposição, da contrapartida, da miscigenação, da mistura monstruosa, mas sobretudo, que se force a permanecer aberto às caravanas que cruzam as nossas construções do saber. Eis que esse conjunto de questões coloca em cena um espaço vazio, que não é o nada, mas abertura enquanto pedaço de papel em branco de rascunho não finalizado. Nele o autor torna-se andarilho, pois ali ele é somente um viajante

vagabundo no meio do caminho, um mero cartógrafo como K.³, que não tem mais o conforto da sua terra natal e jamais chegará ao castelo, nem tem origem, nem teleologia, possui somente os encontros afetivos, os traços titubeantes desse caminhar-escrita que cria mundo ao experimentá-lo e tem sua existência nesse ínfimo *entre*, que não é mais a tranquilidade da folha totalmente branca sobre a mesa diante da lareira e, ainda, não é obra.

Esse questionamento de início do curso, *Em defesa da Sociedade*, de Foucault apresenta a descontinuidade de todo pensamento errante, esses momentos de espanto que empurram o autor para o mundo, nos quais a segurança é trocada pelo risco e inacabamento do exterior. A bela metáfora nietzschiana nos dá uma imagem:

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

A figura do professor posta não é mais a do vanguardista, cuja finalidade era através da crítica promover o esclarecimento dos seus alunos, dos seus pares e da sociedade como um todo; estar à frente conduzindo, por meio da conscientização e da desmistificação das agruras impostas pela história produzida pela classe dominante, os trabalhadores rumo à revolução. Diferentemente, busca-se, aqui, um afastamento de si-mesmo ao promover desfamiliarizações das relações e aspectos naturalizados da nossa forma de viver. Trata-se, desse modo, de promover o espanto com o pensamento filosófico, que nos retira da quietude da obediência para a inquietude da mudança, tanto quanto diante de *Isto não é um cachimbo*, o qual, em dissonância com a imagem do cachimbo, nos causa uma perturbação por expor o que geralmente tomamos como natural e, talvez, justamente por isso, seja o início de uma transformação de perspectiva de pensamento.

Foucault escreveu livros para provocar, que, tais como o quadro de Magritte, também afirmam, *Isto não é um livro* ou *Isto não é uma obra*. Ele

³ Personagem de *O Castelo*, obra póstuma de Franz Kafka.

escreveu livros-experiência, livros-ensaio, enquanto mudança de si-mesmo e dos outros:

Eu tenho absolutamente consciência de sempre me transformar imediatamente por causa das coisas que me interessam e em relação ao que eu já pensei. Eu nunca penso a mesma coisa pela razão que meus livros são experiências para mim, em um sentido que eu queria o mais pleno possível. Uma experiência é alguma coisa em que se transforma a si-mesmo. (FOUCAULT, 2012b, p. 860).

Nesse sentido, o pensamento não está desligado da perspectiva pela qual somos constituídos e, por conseguinte, uma perturbação, aquilo que não podemos evitar, permite olhar de um ponto, de uma forma diferente e, quem sabe, pensar de outro modo. Esta experiência não é restrita ao plano do indivíduo. Provavelmente, os deslocamentos no pensamento de Foucault estejam associados às coisas que o perturbaram, contudo não se trata de uma mera transmissão de conhecimento de um polo ativo a um passivo como receptáculo vazio, mas de expor uma experiência de transformação, que busca pela perturbação afetar e chamar à experimentação. Vejamos:

Meu problema é fazer eu mesmo e convidar os outros a fazerem junto a mim, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência daquilo que nós somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que saíamos dela transformados. O que significa que no fim do livro possamos estabelecer novas relações com o que está em questão: que eu, que escrevo o livro e aqueles que o leram, tenham com a loucura, com seu estatuto contemporâneo e com sua história no mundo moderno uma outra relação. (FOUCAULT, 2012b, p. 863).

Dessa maneira, Foucault busca expor e transmitir essas interrupções ou perturbações para causar vertigem nos jogos de saber com o objetivo de alargá-los. É um jogo, em que somente é possível jogar de dentro, visto que não dá para estimular ou ser afetado por uma perturbação do exterior, pois aquilo que somos é determinado a partir de uma perspectiva focal (um modo de ser do pensamento), uma certa organização valorativa dos elementos constituindo os limites que reconhecemos como nossa própria atualidade (sem essa abertura de mundo não seria possível realizar quaisquer experiências), diante disso, a atitude crítica não deve ser mero diagnóstico descritivo daquilo que somos, mas a tentativa crítica para dar visibilidade à condição da visibilidade

do limite, ou seja, trata-se de uma descrição que faz aparecer aquilo que o pensamento não pensa porque é seu fundamento, e, simultaneamente, dissolver como mais uma dentre outras possíveis a perspectiva de luminosidade que se pretendia universal – Tal qual a descrição-imagem *Isto não é um cachimbo* que antes de nos remeter à constituição da imagem verdadeira desestabiliza a ordem entre palavras e coisas disseminando uma forma desconhecida, uma diferença que pode provocar uma mudança do próprio pensamento.

Foucault não deixa de nos alertar que a crítica só é possível se alguma coisa nos perturba e torna possível um certo distanciamento em relação àquilo que somos, ou seja, é preciso que existam heterotopias, enquanto diferenciações da forma-presente que vivemos para que as problematizações ocorram. Desse modo, pensar o que somos depende de uma diferença na nossa atualidade que nos permita não estar totalmente em si, nem fora de si em descrições que seriam apenas narrativas de fatos passados e apontamentos para um futuro provável, mas de nos colocar na diagonal, em obliquidade, permitindo-nos estar em diferenciação de nós-mesmos. Sobre o diagnóstico, Foucault:

Não porque nos permitimos levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar antecipadamente o perfil que nós teremos no futuro, mas porque ele nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal na qual gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas na história; rompe o fio das teleologias transcendentais, e lá onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade, ele faz irromper o outro e o fora. O diagnóstico, assim entendido, não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que nós somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é esta dispersão que somos e fazemos. (FOUCAULT, 2014a, p.180).

Essa escrita com sua produção sempre inacabada e seus pedaços em branco, faz circular uma nova maneira de escrever e de pensamento (uma prática política de resistência, de revolta) com suas provocações ainda não qualificadas ou legitimadas em obra, nesta que retira do rascunho-potência sua descontinuidade, sua localidade transcrevendo-as num espaço liso, universal, no qual os erros, o desconhecido, o impossível são conjurados em nome do verdadeiro – o artista vagabundo, aquele como Chaplin, cujo movimento segue

para a margem, é tornado autor na segurança do lar. Dessa forma, a escrita se coloca no limite daquilo que somos, da nossa atualidade e, somente aí, pode voltar para esta e fazer uma descrição que é, ao mesmo tempo, pertencimento e não-pertencimento dela. Escrita crítica, cujo movimento de mostrar como nos tornamos isso que somos estabelece conexões e desconexões inéditas instaurando uma perturbação vertiginosa da imagem da nossa atualidade e, nisso, provocando uma abertura para transfigurações possíveis, ou seja, escrita que instaura uma diferença na nossa atualidade, a partir da qual podemos nos tornar outros de nós mesmos. Segundo Foucault:

Eu analiso o espaço de onde falo. Exponho-me a desfazer e a recompor esse lugar que me indica os pontos de referência primeiros do meu discurso; tento dissociar suas coordenadas visíveis e sacudir sua imobilidade de superfície; logo eu arrisco de suscitar a cada instante, sob cada uma de minhas proposições, a questão de saber de onde ele pode nascer: pois tudo aquilo que digo poderia muito bem ter por efeito deslocar o lugar de onde eu o digo. De maneira que à questão: de onde você pretende falar, você que quer descrever – de tão alto e de tão longe – o discurso dos outros? Eu responderia apenas: eu pensei que eu falava do mesmo lugar que esses discursos, e que ao definir o espaço deles eu situaria minha observação; mas agora devo reconhecer: eu mesmo não posso falar a partir de onde eu mostrei que eles falam sem dizê-lo, mas somente a partir dessa diferença, dessa ínfima descontinuidade que meu discurso já deixou atrás dele. (FOUCAULT, 2012a, p.738).

Para Foucault pensar é uma prática crítica contra a soberania do sujeito, das teleologias racionais e abertura aos discursos sem uma unidade subjetiva que os precede, às estratégias de resistência ao poder e às formas de viver marginalizadas. Filosofia que é experiência e busca das condições de possibilidade da experiência, em que tanto o autor, quanto o leitor se transformam no exercício; ela é uma espécie de poder de desagregação do pensamento, com a qual quer-se deslocar o sujeito do conhecimento de seu lugar de núcleo do sentido do mundo e experimentar ao limite as possibilidades do discurso, das relações de poder e de existências sem sínteses possíveis. Como mostrar essa forma de pensamento, já que se trata de uma experiência que se transforma à medida em que é praticada?

Falar sobre o pensamento dos outros, procurar dizer o que eles disseram é, tradicionalmente, fazer uma análise do significado. Mas é necessário que as coisas ditas, por outros e em outros lugares, sejam exclusivamente tratadas segundo o jogo do significante e do

significado? Não seria possível fazer uma análise dos discursos que escapasse à fatalidade do comentário, sem supor resto algum ou excesso no que foi dito, mas apenas o fato de seu aparecimento histórico? Seria preciso, então, tratar os fatos de discurso não como núcleos autônomos de significações múltiplas, mas como acontecimentos e segmentos funcionais formando, pouco a pouco, um sistema. O sentido de um enunciado não seria definido pelo tesouro de intenções que contivesse, revelando-o e reservando-o alternadamente, mas pela diferença que o articula com os outros enunciados reais e possíveis, que lhe são contemporâneos ou aos quais se opõe na série linear do tempo. Apareceria, então, a história sistemática dos discursos. (FOUCAULT, 2008b, p. XIV).

Experiência de pensamento que é jogo, pois crítica da representação e da verdade produzindo uma nova experimentação de mundo, sem cair nos pressupostos da tradição filosófica de que ele é um objeto em correlata adequação com um sujeito transcendental, e do homem, este pensado enquanto ser no mundo capaz de jogar. Movimento que, por um lado, nos dá acesso ao mundo como jogo de poder/saber, sem se reduzir às supostas representações verdadeiras da realidade e, por outro, abertura que faz emergir outras possibilidades marginalizadas pelo modelo do sujeito a-histórico. Tem-se, então, uma filosofia-jogo, uma vez que define uma crítica que percorre os discursos questionando o lugar de fala, o que possibilita essa posição e, também, uma prática de liberdade, à medida que busca e produz fraturas como multiplicação de novas formas de viver,

É verdade que a essas questões eu não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo conviria escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia me virão razões para me determinar. Todavia, sei agora por que é que, como todo mundo, eu as posso formular a mim próprio – e que não as posso deixar de formular. (FOUCAULT, 1999a, p. 423).

Nesse pensamento-jogo, o problema da autorreferência ocupa um lugar paradoxal, pois é uma escritura que reflete sobre si quando da própria experiência de escrever. Consequentemente, a filosofia foucaultiana tem como marca principal o fato de que é um deslocamento permanente,

- Você não está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo que em você se critica? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora:

não, não, eu não estou onde você me observa, mas aqui de onde o observo rindo. (FOUCAULT, 2014a, p.29).

De onde falo? ou, de onde pretende falar, você que quer descrever o discurso dos outros e as condições do próprio discurso? E o que significa falar a partir da diferença? Como podemos descrever o mundo? Que tipo de ordenação ele constitui? E nisso, como definir a liberdade. Essas questões colocadas evocam precisamente a problemática do pensamento foucaultiano como um jogo, que de um lado nos remete à problemática do mundo como uma certa ordem e, também, nos leva ao problema da liberdade frente aos limites do mundo. Ou seja, a filosofia de Foucault nos coloca dentro de um duplo caminho, qual seja: ao diagnosticar a nossa atualidade, instauramos perturbações, que arriscam dissolver ou reconfigurar o próprio lugar de onde falamos, o nosso mundo, nos abrindo às possibilidades outras, à liberdade.

Não se trata meramente de história da filosofia, mas de um novo uso da história contra os grandes sistemas filosóficos com seus valores e verdades eternas. Nesse sentido, Foucault faz da história arma de ataque contra a tradição do pensamento filosófico, visto que ela é utilizada por ele como ferramenta para *alargar* o campo da filosofia. Aqui se vê o traçado de um espaço novo entre a filosofia e a história a partir da astúcia do movimento de pensamento de Foucault, que dá acesso ao mundo, no qual, segundo a expressão de Paul Veyne (2010), somos todos peixinhos vermelhos, mas que, ao mesmo tempo, nos aproxima desses desníveis e das insurreições permitindo um deslocamento a partir do qual se pode criar a diferença.

2. O Momento cartesiano

Com esse movimento Foucault percorre a direção contrária do pensamento cartesiano, pois logo no início da primeira das suas seis meditações, Descartes afirma ser necessário estabelecer o fundamento, as bases sólidas para o pensamento. Esses alicerces, tal qual o autor francês os pensa, não podem ser de qualquer ordem, mas devem ser os pretendentes

indubitavelmente únicos e verdadeiros, aqueles que qualquer planta científica deverá utilizar para que possa ser válida. Este empreendimento edificante precisa conjurar a desrazão, precisa pôr à prova do pensamento todos os princípios a partir dos quais se formam todas as opiniões, as crenças, desde as mais frágeis até as mais fortes,

Agora, pois, que meu espírito está livre de todas as preocupações, e que me proporcionei um repouso assegurado numa aprazível solidão, aplicar-me-ei seriamente e com liberdade a destruir em geral todas minhas antigas opiniões. (DESCARTES, 2005, p. 30).

Este esforço de construção, cuja ferramenta é a *dúvida*, tem como um dos seus pontos fundamentais o argumento do gênio maligno. Com este a dúvida é levada ao limite, na medida em que torna evidente que nenhuma representação ou pensamento traz em si garantias de ser verdadeiro, ele é uma espécie de ‘alarme interior’ para os casos em que o processo de pensamento ‘escorrega’ na facilidade do hábito de acreditar sem reflexão do senso comum. Ele funciona como regra de retidão que mantém o pensamento em seu caminho da verdade, alertando-o sobre as ilusões, sobre os erros, sobre o que é escuro e indistinto, ou seja, para tudo aquilo que é necessário separar e desqualificar como perigoso. O argumento do gênio limpa o terreno impondo para o pensamento o fato de não poder tomar nada como verdadeiro, a não ser o seu próprio ato em constante referência a ele, quer dizer, o *cogito* precisa afirmar sua existência continuamente contra o gênio (próprio ato do pensamento em referência a si próprio). Este é condição para que o puro ato de pensar ou o ser-pensamento-enquanto-pensa seja a primeira certeza inabalável e possa ser tomado como *ground* sobre o qual o conhecimento verdadeiro se edifica. Eis:

Não há dúvida, então, de que eu sou, se ele me engana; e que me engana o quanto quiser, jamais poderá fazer com que eu não seja nada, enquanto eu pensar ser alguma coisa. (...) é preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito. (DESCARTES, 2005, p. 43).

Descartes, o filho pródigo da filosofia, retornou para o lar, no qual “não encontrando nenhuma conversa que me distraísse, e não tendo, aliás felizmente, nenhuma preocupação nem paixão que me perturbasse, ficava o dia

inteiro sozinho fechado num quarto aquecido” (DESCARTES, 2001, p. 15), pois nos seus estudos e nas suas viagens de juventude não encontrara nenhuma obra construída que poderia ser tomada como pilar para a ciência nesse novíssimo mundo em construção no final da idade média, mas, mais que isso, não podia aceitar o vazio que surge quando há falta de fundamentos indubitáveis⁴. O autor do “*Discurso do método*” ao sustar o juízo em relação a tudo o que era exterior à sua caserna quente pretendia criar um limite imunológico para que o *cogito*, o fundamento da nova filosofia, não tivesse seu assentamento em percepções que não fossem claras e distintas. Este limite deveria constituir uma muralha divisória entre o exterior, agora transformado em *nada*, e a verdade da realidade pura do interior, na medida em que, segundo Descartes, o eu penso no ato de pensar não pode ser negado. Com essa demarcação temos a evidenciação de um *idhiótis*, pois o movimento da reflexão cartesiana é centrípeto, dado que o seu processo é resultado de uma dobra do pensamento sobre si mesmo, ou seja, o eu penso nada mais é que o ato de representar sendo representado pelo próprio pensamento. Portanto, a existência e unidade substancial do eu é pura representação de si mesmo do pensamento, mas que veio a ser origem de toda obra a ser construída e padrão a ser consultado para qualquer construção a ser feita. Assim, no mundo, do qual Descartes faz parte, toda diferença é absorvida ou conjurada na identidade do eu penso, da pura representação, na produção da miragem da folha de papel em branco como quadro de inscrição da nomenclatura originária. No caso de Foucault o movimento é centrífugo, no qual o pensador-idiota, o vagabundo frenético, corre sem parar para o vazio, para o limite numa fuga de si mesmo, para a miscelânea da marginalidade, que impossibilita sem trégua o eu substância e a transparência do pensamento em relação a si mesmo.

⁴ É no jogo descompassado entre intelecto e vontade que o erro ocorre, já que sua fonte não pode ser Deus. Segundo Descartes o erro é um defeito, tanto no sentido de falta de perfeição, quanto pela privação de algum conhecimento que parece que eu devia ter posse. Sua fonte se encontra na disputa entre o intelecto que é limitado - não é possuidor da totalidade de ideias que corresponderiam a infinidade de coisas existentes no mundo - e a vontade ilimitada - “(...) que experimento em mim ser tão grande que não concebo a ideia de nenhuma outra mais ampla e mais extensa” (DESCARTES, 2005, p. 89), na medida em que a vontade tende a ultrapassar os limites que o intelecto impõe, ela tende a exceder o que o intelecto sabe ser claro e evidente e, nisto quebrar a regra do método (só tomar como verdadeiro o que é claro e evidente) estabelecida como ferramenta para evitar o erro. A saída apontada pelo autor francês é suspender o juízo quando ausente a clareza e a distinção, ou seja, deve-se calar quando esta regra não for atendida. Nesse sentido, afirma Descartes, que é livre para escolher se manter no juízo correto e buscar, sempre, não errar (afirma a importância da reflexão, pois é com ela que há clareza da própria situação e, ao contrário, a confusão é fruto da aceitação ‘ligeira’ do que a tradição nos lega).

O pensamento cartesiano e todas essas demarcações que o constitui, nos lembra Foucault, só é possível na medida em que se inscreve na ordem do saber clássico, cujo limite fundante é a representação. É nesta que o pensamento e a linguagem se tornaram transparentes um ao outro e fez-se característico que a escrita, o quadro ou o mapa, ou melhor, a representação gráfica e espacial sejam o primeiro exemplo do signo, pois nesse grafismo, nessa espacialidade da linguagem o que é representado é a representação e, esta é todo o conteúdo do signo, nele ela é evidenciada. Por exemplo, a palavra fogo é signo enquanto ideia que representa um objeto. Esta representação indica o objeto, mas nela ele só aparece enquanto representado, ou seja, a representação é toda a realidade objetiva da ideia. Foucault esclarece:

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

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

Por que o Classicismo confere esse enorme poder ao signo? A resposta está no fato de que é através da linguagem que a representação pode ser representada, desenvolvida e ordenada e, pode por isso, ascender ao elemento do universal e não se perder em seu imediatismo. É somente na medida em que os signos podiam representar a representação, que traduzir a totalidade do mundo em enciclopédia, enquanto utopia clássica podia ser produzida, ou seja, o mundo encerrado nas páginas de um livro, como uma enorme biblioteca foi possível como projeto, pois como já dito a linguagem se dava inteiramente na representação. Foucault afirma que, no classicismo, toda linguagem devia ser analisada, devia “ser refeita: isto é, explicada e julgada a partir dessa ordem analítica que nenhuma dentre elas segue exatamente; e reajustada eventualmente para que a cadeia de conhecimentos possa aparecer com toda a clareza, sem sombra nem lacuna” (FOUCAULT, 1999a, p. 120). Há um entrecruzamento espelhado entre conhecimento e linguagem, pois o mero som natural considerado rígido, incômodo, esboço rudimentar só seria signo quando dominado pelo pensamento e, portanto, no interior do conhecimento. Fica-nos um pouco mais evidente o domínio, no qual o pensamento cartesiano pode ocorrer. Eis no *Discurso sobre o Método* uma evidência disso:

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

Nenhum signo é anterior ao conhecimento e vice-versa. É, então, nesse limite que o classicismo separa o humano do animal, pois as palavras daquele, diferente do ruído deste, eram capazes (para a idade clássica) de “representar o pensamento”. Isto é, “a linguagem representa o pensamento como o pensamento se representa a si mesmo” (FOUCAULT, 1999a, 107), a linguagem revela os desejos, a vontade, o pensamento que constituem uma estrutura *a priori* do humano, mas, ao mesmo tempo a linguagem é aprendida por que o humano já possui esta esfera privada que lhe permite compreender as associações linguísticas. Ou melhor, como já possuindo todo este espaço subjetivo basta ao humano perceber que tipo de nome é associado a cada coisa

e nesse processo de análise tornar claro esse mundo que só é acessível por ele próprio. É, portanto, nessa transparência entre pensamento e linguagem que se dá o conhecimento, pois sem esta esfera subjetiva que analisa o signo ele não seria possível e, sem o signo o pensamento permaneceria velado. É nesse entrecruzamento fiel que o classicismo reivindica para a ciência a necessidade de método, ou seja, eram consideradas científicas somente as linguagens em que “cada palavra tivesse sido examinada e cada relação verificada” (FOUCAULT, 1999a, p. 120) e, por isso, eram fundamentais regras para bem conduzir o espírito ao representar-se a si e o mundo em linguagem. Exemplificando com Descartes:

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

O pressuposto do conhecimento era esta estrutura subjetiva, o *eu*, que possibilitava o ruído se tornar signo, desenrolando-o com suas próprias forças, fazendo-se finalidade de toda linguagem. O que a linguagem clássica revelava enquanto representação da representação era esse eu representando a própria representação, ou seja, o eu sou se realiza na linguagem enquanto pensamento (eu penso) e esta identidade só é possível por que é na representação que pensamento e linguagem são transparentes um ao outro.

É por causa dessa relação entre linguagem e pensamento na representação que a partir do classicismo se poderá fazer uma teoria do conhecimento, pois este é marcado na linguagem à medida em que o signo se dá somente a partir dele. Buscam-se os “vocabulários e as sintaxes” deixadas pelas civilizações, já que da sua análise visa-se a criar uma linguagem bem-feita como conhecimento. Coube estudar esse desdobramento de uma representação em outra à Gramática Geral, que por explorar a relação entre as representações funda como estrutura básica do conhecimento a proposição. Sendo esta constituída por um verbo e por nomes (sujeito e predicado) faz daquela uma análise do verbo e da designação. O verbo é a condição indispensável que

distingue a proposição do mero gesto natural, é, dessa forma, a condição de possibilidade da linguagem, pois o aparecimento desta depende de uma designação do ser e este enquanto verbo só aparece na linguagem. Ou seja, só há proposição ou linguagem “quando se afirma entre duas coisas um liame de atribuição, quando se diz que isto é aquilo” (FOUCAULT, 1999a, p. 131). Todos os verbos se subsumem ao verbo ser ou “A espécie inteira do verbo se reduz ao único que significa: ser” (FOUCAULT, 1999a, p. 131). Na idade clássica o verbo ser ganha um estatuto ontológico, pois o que ele afirma é a própria representação como ser do pensamento e da linguagem, ou seja, na medida em que tanto linguagem quanto pensamento se realizam como representações, o ser é o representado. O verbo ser mais que conceber as coisas afirma o pensamento, ou seja, remete ao juízo a partir do qual as coisas são afirmadas enquanto objetos do pensamento. Ele afirma o próprio pensamento como ser da representação, pois como já dito o ser está desligado das coisas, já que só aparece na proposição e esta não se refere mais ao grunhido bruto, mas se dá como análise e realização do pensamento. O verbo ser, portanto, enquanto condição de possibilidade da linguagem, palavra única entre as palavras que pode excedê-las, cuja posição é o limite dos signos, apenas atinge a representação. O que o verbo ser designa é o espaço da representação. Escreve Foucault:

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

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

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

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

Na idade clássica cabe à linguagem desdobrar a representação em uma ordem visível quando a ela se atribuem signos verbais. Por ser análise e ordem da representação a linguagem é entendida fora da história. Foucault explica:

A partir do século XVII, a relação da linguagem com o tempo se inverte: este não deposita mais as falas por etapas na história do mundo; são as linguagens que desenrolam as representações e as palavras segundo uma sucessão cuja lei elas mesmas definem. É por essa ordem interna e pelo lugar que reserva às palavras que cada língua

define sua especificidade. E não mais pelo seu lugar numa série histórica. (FOUCAULT, 1999a, p. 124).

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

Ao dissolver o pensamento cartesiano no classicismo, Foucault quer afirmar que as condições de possibilidade dele não são exteriores a esta ordem do saber, que não há folha de papel em branco, pois essa pretensa liberdade como abolição da história não deixa de manifestar as divisões e obras produzidas naquela forma de saber. Essa ideia ganha mais subsídios no curso “*A hermenêutica do sujeito*” quando Foucault fala no ‘momento cartesiano’. Este faz referência a um processo anterior ao pensamento de Descartes propriamente dito, tendo sua origem na teologia,

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. (...) Deve-se buscá-lo do lado da teologia. A teologia (esta 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 e 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, consequência, seu modelo. (FOUCAULT, 2010c, p. 26).

Esse processo teria, sustenta Foucault, as funções de requalificar, dando-lhe predominância, o ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnóthi seauton*) e, ao mesmo tempo, desqualificar o ‘cuidado de si’ (*epimeleia heautou*). Nesse sentido o movimento de pensamento em Descartes não seria uma experiência de transformação do eu, uma experiência *espiritual* (transformação de si como

condição necessária para ter acesso à verdade), mas movimento, no qual Descartes substitui um sujeito que se transforma e se constitui por um sujeito fundador, sempre idêntico a si, que tem acesso ao verdadeiro através, e somente, do conhecimento. Tendo escrito, em especial uma obra chamada *Meditações*, Descartes em alguma medida se fez herdeiro dessa tradição da espiritualidade, mas, segundo Foucault, para em seguida utilizar de suas técnicas contra ela própria ao constituir um “*subjectum*, como o fundamento absoluto e inquestionável da verdade, e, portanto, como aquilo que pré-jaz (*Vor-Liegende*) e reúne tudo sobre si enquanto seu fundamento” (DUARTE, 2006, p. 100). O novo mundo, cujo *cogito* seria o fundamento é aquele do interior da universidade, onde é possível estar diante da folha em branco, onde reina a representação, laboratório livre dos perigos do cotidiano no interior dos muros do campus e, no qual, a linguagem se torna transparente e neutra. Mais do que nunca é possível percebermos que, para Foucault, o movimento cartesiano tem sua razão de ser no campo de possibilidades da ordem clássica e no seu sonho enciclopédico, disto, também, é importante novamente ressaltar que o movimento é para o interior da cátedra observando todas as regras que garantem a boa carreira do sábio:

Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer. (...) As outras condições são extrínsecas. Tais como: “não se pode conhecer a verdade quando se é louco” (importância deste momento em Descartes). Condições culturais também: para ter acesso à verdade é preciso ter realizado estudos, ter uma formação, inscrever-se em algum consenso científico. E condições morais: para conhecer a verdade, é bem preciso esforçar-se, não tentar enganar seus pares, é preciso que os interesses financeiros, de carreira ou de *status* ajustem-se de modo inteiramente aceitável com as normas da pesquisa desinteressada, etc. (FOUCAULT, 2010c, p. 18).

3. O momento dialético

Há grandes tradições da filosofia que afirmam o sistema como condição de cientificidade e, também, se perguntam sobre o caráter sistemático

ou não da realidade. Para Foucault o problema não está na ideia de sistema em si, mas na pretensão da filosofia à totalidade do real. Dessa forma, não é que ele seja um relativista para quem não seja possível nenhuma sistematização do conhecimento. Longe disso, sua questão é se pode haver algum tipo de sistematização sem que se caia numa perspectiva totalizante do pensamento,

É por isso que a teoria não expressará, não traduzirá, não aplicará uma prática; ela é uma prática. Mas local e regional, como você diz: não totalizadora. Luta contra o poder, luta para fazê-lo aparecer e feri-lo onde ele é invisível e mais insidioso. Luta não para uma “tomada de consciência” (...). Uma “teoria” é um sistema regional desta luta. (FOUCAULT, 1998a, p. 71).

Segundo Foucault encontramos no pensamento hegeliano essa pretensão enciclopedista, uma vez que o sistema do filósofo alemão buscava expandir o conhecimento filosófico ao seu ponto máximo pela multiplicação de seus objetos. A sistematicidade deixa de ter somente um estatuto lógico de organização do pensamento passando a ser compreendida em seu caráter ontológico como conhecimento que expõe a realidade na sua totalidade. É, nesse sentido, que a razão dialética reivindicará para si a posição, não de um método ou de uma perspectiva possíveis no campo filosófico, mas expressão do real. Foucault afirma:

Eu creio que é a Hegel que devemos a maior expansão do campo dos objetos da filosofia. Hegel falou de estátuas góticas, de templos gregos, de velhas bandeiras... de tudo, em suma. (...) Certamente. De Hegel a Sartre, o campo dos objetos filosóficos foi proliferante. Hegel, Schopenhauer e Sartre falaram, por exemplo, da sexualidade. (FOUCAULT, 2012a, p. 1032).

Essa megalomania do pensamento hegeliano, coirmã dos imperialismos da modernidade, representa a pretensão da obtenção de uma solução, de uma ultrapassagem do limite imposto ao conhecimento filosófico pelo princípio da não-contradição. Dessa forma, assim como em relação aos objetos da filosofia, esse movimento pretende pensar a diferença no seu máximo, a maior possível. A novidade veiculada na dialética de Hegel está na identificação entre a suprema diferença e a contradição, e, por isso, para expandir aquela ao limite do possível é necessário elevar esta ao mais alto grau.

Ou seja, para Hegel o limite maior da diferença é a borda do seu próprio contrário, enquanto diferença da diferença. Ocorre, portanto, um desvio na maneira como a filosofia definirá o pensamento, pois a contradição deixa de ser uma impossibilidade lógica, tal qual em Aristóteles, mas, também, não será inviabilidade ontológica. Diversamente, a oposição dos contrários (a diferença) passa a ser compreendida como essência do real, uma vez que para Hegel ela é modo de ser das próprias coisas e do pensamento, é o coração do ser, isto é, para ele o 'espírito' da história se objetiva na/pela contradição, que é imanente ao seu próprio desenvolvimento, visto que o fluir da realidade é a identidade entre diversidade e unidade. Eis:

O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo. (HEGEL, 2002, p. 26).

A dialética passa a ser compreendida como esse movimento em expansão espiral da própria realidade, que se desenvolve quando da superação do seu núcleo contraditório. Se trata de um fluxo teleológico que tem por base a ideia de que a contradição é uma espécie de insuficiência a ser ultrapassada e, por isso, é possível afirmarmos que a dialética ainda subsiste fortemente na negatividade. Claramente podemos perceber isso quando lembramos, segundo o pensamento hegeliano, que uma determinação significa sempre uma negação, (Q contém não-Q), esta, por sua vez, ao negar produz sua própria negação, mas agora como relação de contradição entre sujeitos, (S nega não-S). Em vista disso a dialética nada mais é que a restituição da unidade da identidade, pois toda diferença se funda em uma negação, ou seja, a afirmação da diferença só se sustenta na medida em que foi produzida como negação por uma determinação contrária que a negou, e, dessa forma, restaurada a uma identidade primeira.

Em Foucault a dialética não só é combatida, mas passa a ser entendida como um objeto de estudo dentre outros na história do pensamento ocidental e, nesse sentido, ao se referir ao assunto diz que “toda nossa época,

seja pela lógica ou pela epistemologia, seja por Marx ou por Nietzsche, tenta escapar de Hegel” (FOUCAULT, 2009d, p. 72).

Escapar significa mostrar que a pretensão de totalização da dialética é um fenômeno histórico e, por isso, somente uma perspectiva do pensamento, que é tomada naturalmente como expressão da realidade no círculo acadêmico dos anos 60. Nessa fuga, Foucault profana essa pretensão retirando-a da primeira pessoa e transformando-a em objeto para domesticá-la como parte da história e, com isso, neutralizá-la. Foucault afirma:

O que não vai tardar a morrer, o que já está morto para nós (cuja morte, justamente, porta a nossa atual linguagem) é o *homo dialecticus* – o ser da partida, do retorno e do tempo, o animal que perde sua verdade e a reencontra iluminada, o estrangeiro para si mesmo que se torna novamente familiar. Este homem foi o sujeito soberano e o servo objeto de todos os discursos feitos há muito tempo sobre o homem, e singularmente sobre o homem alienado. E, por felicidade, ele morre sob suas tagarelices. (FOUCAULT, 2012a, p. 442).

A recusa de Foucault revela sua concepção de que a pretensão da dialética à totalização traduz a projeção da unidade do sujeito sobre a diversidade do mundo, ou seja, para o autor francês está em jogo nessa fuga, por um lado, a rejeição da tentação de pensar a integralidade da realidade numa única consciência e, por outro, um movimento, no qual, se busca inversamente diluir o pensamento como efeito de diferentes domínios heterotópicos e, assim, fazendo emergir uma prática filosófica ainda não sintetizada ou unificada por uma pretensa unidade subjetiva. Segundo Candiotti:

O mérito de Foucault foi ter apresentado o deslocamento do sujeito doador de sentido para o sujeito constituído pelo discurso a partir da perspectiva da história. Não é o sujeito que faz história; ele é constituído por ela, tem data de nascimento e está prestes a desaparecer. A possibilidade do estabelecimento de uma idade para o homem se justifica porque a história arqueológica privilegia espaços de ordem descontínuos, deixando de lado a ideia de progresso da razão, de desvelamento da consciência. (CANDIOTTO, 2007, p. 8-9).

Escapar da dialética, para Foucault, exprime, portanto, a percepção de que há um espaço arqueológico que possibilita ao homem, tanto ser transformado em sujeito, quanto em objeto do conhecimento e, principalmente,

denota que o seu próprio pensamento também não é imune ou ausente de uma determinada ordem do saber.

4. A figura do homem enquanto duplo empírico-transcendental

O final de “*As Palavras e as Coisas*” anuncia uma aposta na qual está lançada a suspeita do desaparecimento de uma invenção recente, o homem, numa imagem de/na areia – “(...) então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (FOUCAULT, 1999a, p. 536). Apesar de essa passagem ter sido reduzida à polêmica humanística sobre a “morte do homem”, parece-nos que ela se refere muito mais ao terreno (a areia do mar), na qual a imagem do homem foi produzida. Trata-se da referência a um espaço, as “disposições fundamentais do saber” (FOUCAULT, 1999a, p. 536), que, na modernidade, tornou possível a forma homem, cuja reconfiguração fez com que ela fosse análoga a uma marca na areia. Nessa perspectiva, o desaparecimento anunciado não opera uma morte, mas antes um *des-locamento* e um *des-manchamento*, pois o texto foucaultiano afirma ser o homem uma posição variável dependente da acomodação gerada pelos ventos e pelas ondas do mar, nos pequenos grãos de areia, ou seja, efeito das relações que constituem o solo do saber. Este, não por acaso, é de areia, o que faz da posição-homem uma abertura num contínuo devir-outro, pois é constantemente afetada pelas forças que a perpassam. Assim, Foucault poderia ter dito – “*tudo que é sólido se desmancha no mar*”, pois o desaparecimento não é uma morte, mas um golpe antropológico, no qual o homem – como o castelo feito por uma criança na praia – é desmanchado à noitinha pela força da maré e, justamente por isso, há a possibilidade, com alegria juvenil, na manhã seguinte, de construí-lo novamente.

A temática da morte do homem visa problematizar a convivência tranquila entre a história e o pensamento antropológico,

Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo devir e de toda prática, são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é

concebido em termos de totalização e as revoluções nada mais são que tomadas de consciência. (FOUCAULT, 2014a, p. 23).

e, com isso, trazer a descontinuidade para o pensar, visto que a metáfora não pressupõe um mundo inumano, mas a não redução da existência à figura do humanismo. Ela não faz o diagnóstico do fim ou da transformação da história pela tomada de consciência de si do homem, mas se refere ao movimento de pensamento que se abre para a história do saber, não o reduzindo a história do conhecimento humano.

A história pensada a partir da ordem do saber, é uma narrativa da descontinuidade, pois se refere e investiga a imposição de uma divisão, de um limite. Sendo assim, a 'morte do homem' indica, no caso de "*As palavras e as coisas*", as condições históricas que possibilitaram o surgimento do homem enquanto figura central do saber, trata-se da *épistémè* moderna se constituindo a partir do final do século XVIII, e da possibilidade de transformação histórica, cuja consequência seria o esfacelamento dessa centralidade. Ou melhor, essa expressão é a evidenciação de que objetos surgem e desaparecem dentro de determinada conjuntura e, desse modo, com novas condições, o homem pode desaparecer e outros objetos aparecerem. Consequentemente, está em jogo a aposta da abertura do pensamento para um espaço, cujo horizonte é maior que os limites da antropologia fundada na modernidade no dispositivo de pensamento denominado por Foucault de analítica da finitude. Nessa obra de 1966, a ideia de descontinuidade como corte vertical profundo aparece de maneira bastante acentuada, já que Foucault ao propor uma arqueologia das ciências humanas está no meio de uma batalha contra a história das ideias, a qual segundo ele, pretendia assegurar contra toda descentralização a soberania do sujeito. Temos, nos parece claro, o movimento que pretende se distanciar do cartesianismo presente na filosofia. Entendamos:

Com isso, perde-se de vista a mutação ontológica observada por Heidegger, em vista da qual, já no século XVII, o modo de ser do homem se transformara no *subjectum* que subjaz e unifica as representações de conhecimento, o que, evidentemente, não implicava confundir o cogito cartesiano com o posterior surgimento do homem de carne e osso. Ao proceder desta maneira, Foucault deixa de observar o elo de continuidade que se instaura entre o subjetivismo cartesiano e a posterior antropologia do século XIX, como o fizera Heidegger. Por sua vez, Foucault enxerga a gênese da modernidade no momento

mesmo em que se tornou possível um espaço antropológico de tematização do homem como sujeito e objeto do conhecimento, isto é, no instante de instauração da episteme Moderna, na virada para o século XIX. (DUARTE, 2006, p. 109).

O movimento faz aparecer o recorte e o limite para o qual não há mais a pretensão à verdade mais íntima e à certeza indubitável, pois, segundo Foucault, o pensamento em si não pode compreender a sua própria essência. Deixa-se a busca do fundamento inabalável pela reconstituição de um saber marcado pela incompletude e pela instabilidade. O alvo da luta, ao insistir na descontinuidade, é o projeto de uma história global com sua necessidade de afirmar um fundamento que se perpetue como único horizonte para o pensamento e sua pretensa inocência nos manuais universitários de filosofia, nos quais se estabelece a continuidade lisa do conhecimento alicerçada na construção idealizada do gênio capaz de ser origem e tom para a história e, também, suas correlatas, as analíticas da finitude. Com isso, Foucault afirma a não contiguidade integral entre o *cogito* cartesiano e a figura empírico-transcendental do homem, dado que esta só é possível com o surgimento da *épistémè* moderna, onde a representação passa a ter uma posição secundária, visto que é uma ordem do saber marcada pela história. A partir do século XIX nada escapa à história, é nela que palavras e coisas terão configurados seus modos de ser; é ela que permite o pensamento e, também, constitui seus limites. Nas palavras de Foucault:

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

A representação torna-se mera aparência de um fundo histórico, que será para o pensamento o seu constituinte como não-ser, condição da impossibilidade de todo o pensamento ser pensado e revelando, por isso, a precariedade de todos os seres. A História toma o lugar da representação passando a ser o incontornável fundante dos domínios empíricos, os quais ganham uma existência mais velha, que transborda os limites do representável, pois seu início e fim, assim como sua transitoriedade, são históricos e, portanto,

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

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

Na modernidade, então, o campo epistemológico se fragmenta em três dimensões: das matemáticas e físicas, das ciências empíricas e da reflexão filosófica. Nesta, surgem a filosofia da vida, da alienação e as reflexões simbólicas quando se problematizam as ciências; também nela ocorrem uma reflexão ontológica e uma reflexão lógica. São essas dimensões que Foucault chama de ‘*triedro de saberes*’, no qual as ciências humanas aparecem de forma ambígua no seu cruzamento.

Essa posição intermediária e indefinida torna as ciências humanas ao mesmo tempo *perigosas* (perigo do “psicologismo”, do “sociologismo”, do “antropologismo”) para as outras dimensões epistemológicas, e em *perigo*, pelo modo pouco claro com que elas se ligam “condenadas a uma instabilidade essencial”. Perante a filosofia, as ciências humanas reivindicam o homem “como seu objeto próprio, o que teria constituído outrora o domínio da filosofia”. Já a filosofia acusa-as da “ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas”. (KRAEMER, 2011, p. 248).

Nesta *épistémè* não há espaço específico definido para as ciências humanas, mais ainda, elas só puderam aparecer, quando dissociadas da representação as palavras e as coisas tornaram necessária e possibilitaram, a partir dessa fenda que as distancia, um acontecimento na ordem do saber, que é a “possibilidade intrínseca, o fato nu” (FOUCAULT, 1999a, p. 477) dessas ciências, o homem, figura empírica e transcendental, “ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber” (FOUCAULT, 1999a, p. 476). Ainda que as ciências humanas se encontrem numa situação de vizinhança com as ciências empíricas (biologia, economia e a linguística), diferente destas, têm

um objeto ambíguo, cujos contornos são empíricos e transcendentais. Em decorrência dessa aporia, elas reduplicam as ciências empíricas a partir de uma reflexão filosófica (as analíticas da finitude), visto que, não tomam a vida somente enquanto objeto, mas como aquilo que possibilita a vida de todos os seres vivos, tomam o trabalho não só como objeto da economia, mas como aquilo que possibilita ao sujeito trabalhar e não tomam a língua na qualidade de um saber empírico, mas como a possibilidade da linguagem em geral. É dessa confusão que se formam, segundo Foucault, o positivismo, o marxismo e a fenomenologia. O primeiro tem na verdade do objeto o fundamento do saber; no segundo, a verdade é prometida em uma realidade futura depois de um processo de desalienação da história que revelará uma essência maquiada pela luta de classes e a terceira tenta dissolver essa dicotomia entre o empírico e o transcendental na análise do vivido, este definido como o espaço de análise dos entes e, ao mesmo tempo, abertura do ser como possibilidade entitativa. Essas três escolhas epistêmicas são, no entender foucaultiano, equivalentes, pois têm sua condição de possibilidade a ordem do saber moderno⁵ e se formam a partir da mesma escolha epistêmica – “fundar o saber empírico através dos próprios conteúdos empíricos”. (ROUANET, 2008, p. 125)

Essas reflexões, que a partir do século XIX procuram pensar o homem e confundem o empírico e o transcendental, foram denominadas por Foucault de ilusões antropológicas, e

trata-se, de fato – o que é mais prosaico e menos moral – de uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude. 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 na Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia. (FOUCAULT, 1999a, p. 471).

Esta antropologia dogmática se fundamenta nessa figura ambígua do homem, pois somente por meio de sua finitude coisas e palavras tornam-se

⁵ Essas generalizações apesar de exemplificarem o argumento de Foucault devem ser tomadas com cautela, pois sabemos que nelas há uma diversidade de pensamentos inclusive divergentes. No caso foucaultiano elas se justificam porque o que interessa a ele é mostrar que elas se fundamentam em certa ordem do saber que as aproxima por ter na história e no homem seus elementos constituintes.

objetos do conhecimento, mas ao mesmo tempo, ele é um ser histórico condicionado por elas, as quais têm uma existência muito mais velha que a sua. A finitude das palavras e das coisas é identificada com a finitude do homem, pois este só pode conhecer-se por meio daquelas e elas só podem ser conhecimento por meio deste. Segundo Foucault:

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

O homem a quem Foucault se refere é aquele, objeto de conhecimento, das ciências humanas e, também, este que nos nossos dias chamamos sujeito existencial, cuja forma de ser não é imediatamente ligada e transparente ao *cogito*, mas mediamente passiva a entes que preexistem a ela. Por exemplo, sua fala é sempre limitada e determinada no tocante a uma linguagem anterior, cujas regras ele não pode mudar (ou muito pouco) e nem decifrar seu início por completo. O pensamento é, assim, parcial em relação a um não pensado que lhe é coextensivo, cuja incessante tentativa de atualizá-lo, fazê-lo falar e ser visto, é, na modernidade, imperativo do pensar, que, nesse processo, pretende projetar este 'inconsciente' na forma do dever-ser: não é essa a promessa dos humanismos de uma recuperação do homem por ele mesmo? Além de apontar para uma utopia futura tendo por base a flexão do presente, o pensamento moderno também se faz como reflexão nostálgica em busca da origem. Ao pensar, o homem descobre que sua existência se dá sempre como um já começado, que sua realidade é jovial em relação à realidade das palavras e das coisas e se consagra como elemento marcado pela impossibilidade de chegar até a manhã em que tem seu exórdio, mas é exatamente por tal inviabilidade que ele se transforma em local privilegiado, ponto tomado como originário para as coisas, visto que é a partir da sua reflexão que elas ascendem ao conhecimento. Nesse sentido, o homem passa a ser, conjuntamente, limitado e fundamento das positivities, uma Dobra, na qual a finitude como limite e fundação se encontra como repetição do *mesmo*, visto que

se constitui isocronicamente como limitação externa para o homem e condição do seu poder de conhecer, ou seja, o homem é determinado por um certo modo de viver, por um modo de produção e por uma linguagem, mas, também, é o sujeito que funciona como condição para que um trabalho seja feito, um língua falada e uma vida exista – ele é, repito, segundo Foucault, um duplo empírico-transcendental, cuja constituição marca o limiar da modernidade.

Essa ilusão, correlata dessa figura empírico-transcendental, faz-se história na qualidade de narração da origem e alienação do homem e, nisso, pretendendo supri-lo de tudo que lhe escapa devido a sua condição de ser finito; retorno para projetar o futuro, uma vez que narração do mascaramento e condição da tomada de consciência posterior; história da origem feita luz inicial, desfocada ao longo do tempo, mas também a promessa da iluminação futura; redenção do humano como ponto, concomitantemente, inicial e final, cujo fardo o pensamento moderno carrega como tarefa a cumprir para restabelecer a verdade do homem, e que jamais terá termo, pois sonhada a partir da impossibilidade do encontro com a gênese e, reduzida, aos limites da compulsória busca de conhecimento, sem transformação do sujeito. Não seria neste tipo de narração, que determinadas histórias dialéticas pregam suas sínteses como totalidades consumadas que remetem, tanto à origem como a brisa mais fresca da manhã, quanto a todos os sedimentos acumulados no processo de superação das particularidades históricas? Não é esta noção de liberdade que nos foi didaticamente a partir dos panfletos partidários prometida? Segundo Foucault:

O caráter necessário da aparência transcendental foi cada vez mais frequentemente interpretado não como uma estrutura da verdade, do fenômeno e da experiência, mas como um dos estigmas concretos da finitude. O que nela, de uma maneira bem ambígua, Kant designava como “natural” foi esquecido como forma fundamental da relação com o objeto e recuperado como “natureza” da natureza humana. Consequentemente, a ilusão, no lugar de ser definida pelo movimento que a criticava em uma reflexão sobre o conhecimento, era referida a um nível anterior onde aparecia ao mesmo tempo desdobrada e fundada: tornava-se verdade da verdade – aquilo a partir do que a verdade está sempre aí e jamais dada; tornava-se assim a razão de ser e a fonte da crítica, ponto de origem do movimento pelo qual o homem perde a verdade e acha-se incessantemente por ela chamado. Esta ilusão definida agora como finitude tornava-se por excelência o retraimento da verdade: aquilo em que ela se esconde e aquilo em que sempre se pode reencontrá-la. (FOUCAULT, 2011e, p. 109).

Para Foucault a ilusão antropológica expõe o fato da filosofia estar presa a uma “interrogação sobre o retorno a si” enclausurada na “insuperável estrutura do ‘*menschliches Wesen*’” (FOUCAULT, 2011e, p. 110), ou seja, ainda refém da subjetividade, pois reduzida à questão sobre a natureza humana compreendida como estrutura cindida entre dois mundos, o sensível e o inteligível. O homem é tomado como um animal com uma marca extra-humana, ao mesmo tempo portador da finitude e chave para o mundo supra-sensível. Ele é um duplo, finito e infinito, visto que nele as necessidades e a ferocidade da animalidade se opõem à luz da divindade. Conseqüentemente, o pensamento na modernidade, essa antropologia dogmática, ainda carrega um gosto platônico, pois indagação pura e simplesmente acerca do ser do homem como posição intermediária entre o animal e a divindade. A partir disso, essa forma de pensamento faz do homem um ente em movimento de superação de si permanentemente, em quem está marcado uma espécie de voo, visto que se o interpreta como um ser projetado, em fuga para a transcendência. Nesse sentido, a filosofia moderna, segundo Foucault, é uma reflexão pré-moderna, dado que parte da finitude, mas em última instância tem sempre em vista a superação desse limite visando à infinitude. A ilusão nessa forma de pensar ocorre quando considera a infinitude no interior da finitude, um ser supremo na interioridade do próprio homem. Faz-se, num mundo em que a “a morte de Deus” foi decretada, um pensamento teológico, cujo movimento é a busca desse absoluto, que constantemente escapa à compreensão. Eis o que diz Foucault:

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 a verdade. A configuração antropológica da filosofia moderna consiste em desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam 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 à experiência do homem. (FOUCAULT, 1999a, p. 472).

Essa imagem de uma natureza humana constituída por duas dimensões em conflito uma com a outra representa a ilusão funesta à qual foi reduzida toda e qualquer relação mundana, na qual se paralisou grande parte do pensamento filosófico. É contra essa herança com a pretensão de superar a

finitude através do conhecimento positivo dela própria, em que o saber é reduzido às sínteses do sujeito cognoscente, cuja atividade poderia restituir sentido às marcas e destroços documentais, que Foucault está em luta.

A antropologia constituiu talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer, a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. (FOUCAULT, 1999a, p. 473).

A arqueologia e a genealogia diante desse movimento de volta para o repouso do lar, em que os conteúdos históricos são tomados como se fossem natureza do homem, são movimentos críticos de retorno às condições de possibilidade dessa ilusão antropológica e, nisso, abertura para um caminho e pensamento originais, não reduzidos à figura do homem enquanto duplo empírico-transcendental.

O pragmatismo Foucaultiano

5. A herança kantiana em Foucault

Colocar em questão a atualidade, a nós mesmos implica lembrar que a crítica de Foucault deve ser pensada como uma atitude de modernidade⁶, esta entendida como modernidade filosófica, já que inaugurada pela obra de Kant. Nesse sentido, estabelecer os diálogos foucaultianos com Kant permite mostrar que para Foucault a modernidade é entendida como acontecimento e, por isso, determina a historicidade daquilo que somos e ao mesmo tempo pode provocar nossa liberdade. É sabido, que Foucault estabeleceu vários encontros com a obra de Kant. Em *PC* estabelece um lugar polêmico para ele, pois

⁶ Uma atitude de problematização do presente que se diferencia de uma atitude da modernidade designando um período histórico.

contraria uma longa tradição filosófica, ao identificá-lo com o modo de ser da modernidade na história do pensamento ocidental. Neste livro, Foucault afirma que o autor de *A crítica da Razão Pura* ao buscar as condições a partir das quais a representação pode ser dada extrapolou a análise filosófica que até então era feita, ou seja, para Foucault a crítica transcendental⁷ enquanto revolução copernicana situa-se no limite da modernidade, pois transfigurou a ordem representativa que determinava o Classicismo. Dessa forma, diferentemente do cogito cartesiano que não podia perguntar-se sobre as condições da representação, já que esta falava por si própria⁸, em Kant o pensamento não pode subtrair-se da intuição sensível e, por isso, a consciência humana sempre estará limitada num tempo e espaço específicos. O pensamento passa a ser marcado pela finitude, pois não pode contornar a passividade frente à sensibilidade, ou seja, o pensamento em Kant é sempre relativo ao homem, já que marcado pela finitude, na qual há um corte abismal entre ser e pensar por conta da incontornável experiência sensível. Desse modo a representação passa a ser mera aparência, o objeto para nós, mera figuração particular fenomênica de um pensamento finito, que se depara com uma realidade que somente é dada à sensibilidade (FOUCAULT, 1999a, p. 432,433-444).

No entanto, Kant se questiona como essa consciência empírica pode pensar conceitos que não são empíricos, mas universais? Como essa consciência empírica pode pensar uma realidade que ultrapassa a dimensão empírica e, portanto, particular? Os conceitos passam a ser entendidos em Kant como regras universais da humanidade, e não imagens particulares de um sujeito, ou seja, “o conceito de triângulo (...) nada mais é do que a série de

⁷ “Se os termos “transcendente” e “transcendência” sugerem um mundo além do nosso mundo da experiência, Kant refuta a ideia segundo a qual o “além”, o mundo supra-sensível, seja algo objetivo para o qual possa haver um conhecimento válido no âmbito do teórico. É verdade que também na investigação transcendental de Kant se ultrapassa a experiência. Porém, o sentido desse ultrapassar se inverte. Pelo menos no início, Kant se volta para trás, não para frente. No âmbito teórico, ele não busca um “transmundo” atrás da experiência, “muito longe” ou em “alturas etéreas”, mundo esse do qual Nietzsche escarnece como objeto da filosofia tradicional. Kant pretende desvendar as condições *prévias* da experiência. No lugar do conhecimento de um outro mundo e de nosso saber objetivo, Kant investiga a estrutura profunda, pré-empíricamente válida de toda experiência, estrutura que ele – conforme ao experimento de razão da revolução copernicana – presume no sujeito”. (HÖFFE, 2005, p.59).

⁸ No período clássico, tal qual Foucault o define, ser e pensar são indissociáveis, pois são elididos na representação. Nesse sentido, o pensamento clássico pode subtrair a intuição sensível deduzindo o particular do geral. Luc Ferry exemplifica e esclarece: “É aqui que intervém a Ideia. Operação ‘metafísica’ por excelência, a ideia seria [...] o conhecimento do particular pelo conceito, e não pela intuição. [...] Na verdade, para eles a operação que visa à Ideia vale num único caso, totalmente excepcional, que é aquele do conceito de Deus. [...] segundo o argumento ontológico, teríamos, assim, a possibilidade de chegar à existência real de Deus a partir da simples análise do conceito de Deus”. (FERRY, 2010, p. 28, 29 e 30).

operações que efetuo no tempo, operações que são necessariamente concretas e particulares, e, no entanto, as regras que utilizo para construir o triângulo particular são válidas para todos os triângulos” (FERRY, 2010, p. 50).

Nesse sentido, para Kant, pensar é uma atividade, uma construção, na qual se sintetiza numa unidade conceitual uma série de representações particulares a partir de regras que ultrapassam a intuição sensível. A crítica Kantiana estabelece uma dupla dimensão (empírica e transcendental) para o pensamento: uma passiva que se refere à sensibilidade e ao incontornável fato do homem sempre ser no mundo, outra ativa, que se refere ao fato de que diferente do animal o homem é um ser que não está pronto desde o início, mas que constrói sua humanidade, na medida em que através do pensamento pode atualizar as regras da razão que o permitirão ultrapassar a particularidade sensível. Não nos esqueçamos de que, segundo Kant, as estruturas transcendentais, no sujeito, da sensibilidade e do entendimento enquanto condições de quaisquer conhecimentos possíveis são, justamente, aquilo que marca os limites e a finitude do conhecimento, pois é impossível conhecer sem conceitos ou as formas *a priori* do espaço e do tempo. Em consequência, como nos lembra Kraemer, há na *Crítica da razão Pura* a clara distinção entre conhecer e pensar, pois, segundo Kant, aquele é síntese da experiência com as estruturas transcendentais no sujeito (formas *a priori* da sensibilidade e o entendimento), contudo, a razão, tanto a especulativa, quanto a prática, não deve se restringir ao entendimento, ou seja, o autor alemão não pretende eliminar as questões metafísicas, ao contrário, com a crítica ele pretende manter uma abertura a elas sem cair na ilusão transcendental. Nesse sentido, cabe ao pensamento filosófico limpar o terreno para o conhecimento científico e, ao mesmo tempo, não se fechar às possibilidades da liberdade.

As categorias da sensibilidade e do entendimento são sempre limitadas à experiência possível, por isso não são transcendentais. As *ideias* da razão pura são transcendentais (condição *a priori* para o pensamento) e transcendentais (vão além da experiência possível). Para o uso prático, a razão é obrigada a elevar-se ao suprassensível e a partir daí *fundar* a moral. Para tal, a liberdade necessita ser tomada como incondicionada. Do contrário, ela seria apenas relativa e condicionada. (...) Pode-se ver na liberdade enquanto *ideia* a abertura para o que Foucault chama de fundamental, na TC. (KRAEMER, 2011, p. 151).

Segundo Foucault, Kant abriu todo um campo de saber antropológico, porém que se apresenta na filosofia pós-kantiana com a pretensão de “não só ser conhecimento do homem, mas conhecimento desse conhecimento” (KRAEMER, 2011, p.128), ou seja, as ilusões antropológicas pensam a finitude como o que diz respeito ao ser do homem, não como limite positivo no âmbito lógico de nosso conhecimento, mas como uma concepção puramente empírica em que domínios dessa dimensão são elevados à condição de transcendentais e, mais ainda, visto que estes são pensados além de mera condição para o conhecimento possível tornando-se meios para conhecer eles próprios. Assim sendo, as dimensões empíricas são transformadas, não em transcendentais, mas em entidades transcendentais se compararmos o movimento antropológico pós Kant com a crítica kantiana. Nesse sentido a modernidade filosófica teria operado um:

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

À vista disso, para Foucault, a ilusão antropológica é correlata da ilusão transcendental. Nesta, dá-se para o eu, a alma ou o pensamento, que é simplesmente uma unidade formal, o estatuto de objeto de conhecimento e, por isso, passível de experiência empírica. É esse o caso, por exemplo, de Descartes que confere ao *cogito* estatuto ontológico, quanto, segundo Kant, este só seria da ordem do transcendental. No dogmatismo dos saberes antropológicos depois de Kant o transcendental não tem o mesmo sentido que no autor alemão, enquanto neste ele é forma do sujeito, naquele ele passa para o campo empírico atrelado ao questionamento sobre o ser do homem, ou melhor dizendo, a uma indagação ontológica.

Em seu ser, estão fora do conhecimento, mas são, por isso mesmo, condições de conhecimentos; correspondem à descoberta, por Kant, de um campo transcendental e, no entanto, dele diferem em dois

pontos essenciais: alojam-se do lado do objeto e, de certo modo, além dele; como a Ideia na Dialética transcendental, totalizam os fenômenos e dizem a coerência *a priori* das multiplicidades empíricas; fundam-nas, porém, num ser cuja realidade enigmática constitui, antes de todo conhecimento, a ordem e o liame daquilo que se presta a conhecer; ademais, eles concernem ao domínio das verdades *a posteriori* e aos princípios de sua síntese – e não à síntese *a priori* de toda experiência possível. (FOUCAULT, 1999a, p. 336).

Esse deslocamento do transcendental faz aparecer, escreve Foucault, dois modos de pensamento, as metafísicas, que “se desenvolvem a partir de transcendentais objetivos (a Palavra de Deus, a Vontade, a Vida)” e o positivismo, cuja análises “repousam sobre um fundamento objetivo que não é possível trazer à luz; podem-se conhecer não as substâncias, mas os fenômenos; não as essências, mas as leis; não os seres, mas as regularidades” (FOUCAULT, 1999a, p. 337), os quais pertencem ao mesmo acontecimento na ordem do saber, o surgimento do homem como objeto de conhecimento. Este, com efeito, como figura da finitude marca o pensamento moderno com a descoberta e a relação com o impensado, “o outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem nele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo” (FOUCAULT, 1999a, p. 450), e nisso, também, como indagação sobre a verdade da verdade do homem. A ilusão antropológica é, portanto, uma interrogação sobre a alienação constitutiva de nosso ser e, um esquecimento, em relação a advertência de Kant para o cuidado, que a crítica filosófica deveria ter para não confundir as dimensões empírica e transcendental. Foi, justamente, essa regra que os saberes modernos não observaram.

Foucault com a arqueologia pragmática busca, justamente, não cair nessa armadilha da confusão entre o empírico e o transcendental e, nesse intuito, pensar a relação entre o mundo e o homem a partir da noção de jogo é fundamental. Na continuação nos dedicaremos compreender isso.

6. A antropologia pragmática: O jogo

Em sua tese complementar intitulada *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, Foucault, a partir de *Antropologia de um ponto de vista*

pragmático, faz uma leitura bastante particular do pensamento kantiano. O aspecto dessa interpretação⁹ que interessa neste trabalho, certa herança que acreditamos perpassar o pensamento foucaultiano, é uma maneira de situar o pensamento numa espécie de jogo entre os limites apontados pela crítica e a abertura para o indeterminado, visto que na *Antropologia*, Foucault o aponta na *TC*, Kant definira a reflexão antropológica a partir da relação entre o mundo e o homem pelo jogo entre a determinação e a liberdade.

O pensamento kantiano, pelo menos tal qual Foucault o entende, não faz parte das antropologias dogmáticas, que confundem o empírico e o transcendental, pois não pretende conhecer qual o fundamento do homem, mas o que ele pode (*Können*) e deve (*Sollen*) fazer de si-mesmo. Dessa forma, segundo Foucault, a antropologia de Kant tem como preocupação os problemas relativos “ao homem enquanto cidadão do mundo, inserido no mundo, e aí, nessa permanência que é a sua, age sobre si-mesmo, se transforma, se determina em um jogo incessante” (FONSECA; MUCHAIL, 2012/3, p. 29), ou seja, ela buscará pensar o homem como ser-no-mundo, o jogo, no qual, é possível apresentar o homem posicionado num mundo que o antecede, mas onde se abre suas possibilidades de liberdade. Nesse sentido, a *TC* de Foucault é uma crítica às antropologias pós kantianas e, também, um exame com a finalidade de indicar pontos convergentes e divergentes da sua filosofia com a do “chinês de Königsberg”. Para entendermos esse movimento é necessário inicialmente abordar a relação entre a antropologia e as críticas a partir da investigação da noção de *Gemüt*¹⁰.

Na *Antropologia* o *Gemüt* é entendido, defende Foucault, como a percepção empírica, cujo caráter é pragmático, quer dizer, nem somente o “*eu penso*” da percepção pura, nem o “*eu sou*” do sentido interno, mas:

⁹ É importante salientar que a interpretação foucaultiana da *Antropologia* deve ser entendida a partir de um fazer uso, um valer-se de outra filosofia sem se subordinar ao conteúdo da sua obra, sem reproduzi-lo ou descartá-lo simplesmente.

¹⁰ A antropologia, tal como podemos lê-la, não dá lugar à psicologia alguma, qualquer que seja. Apresenta-se, explicitamente, até como recusa da psicologia em uma exploração do *Gemüt* que não pretende ser conhecimento da *Seele* [alma]. Em que consiste a diferença? (...). É o próprio *Gemüt* que cabe interrogar. É ele ou não da ordem da psicologia? Ele não é *Seele*. Mas, por outro lado, é e não é *Geist* [espírito]. Ainda que discreta, a presença do *Geist* na antropologia não é menos decisiva. Na verdade, sua definição é breve e não parece prometer muito: *Geist ist das belebende Prinzip im Menschen* [o espírito é o princípio vivificador no homem] (...). Um pouco mais adiante Kant retoma todas estas indicações e as reúne em uma única e enigmática definição: “*Man nennt das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts Geist*” [denomina-se espírito o princípio que vivifica a mente por meio de ideias] (...). Haveria então no *Gemüt* – em seu fluxo tal como é dado à experiência, ou em sua totalidade virtual – alguma coisa que o aparentasse à vida e que dependesse da presença do *Geist*? (FOUCAULT, 2011e, p. 50, 52-53).

A *Antropologia* toma cuidado em também distinguir sentido interno e apercepção. Esta é definida pela consciência daquilo que o homem faz; aquele, pela consciência daquilo que ele experimenta. Definições que cruzam com as da *Crítica*, mas com certo distanciamento. A apercepção que a *Crítica* reduzia à simplicidade do *Eu penso* é agora aproximada da atividade originária do sujeito, enquanto o sentido interno que a *Crítica* analisava segundo a forma *a priori* do tempo é aqui dado na diversidade primitiva de um "*Gedankenspiel*" [jogo das representações], que se joga fora do domínio mesmo do sujeito, e que faz do sentido interno mais o signo de uma passividade primeira do que de uma atividade constitutiva. (FOUCAULT, 2011e, p. 31-32).

É lançada mão da noção de *Gemüt* para definir qual é o campo de estudo da antropologia pragmática diferenciando-o da área de atuação da psicologia empírica, que teria na alma (*Seele*) seu campo de problematização. Desse modo, Foucault afirma que a antropologia pretende examinar o *Gemüt*, que é e não é *Geist* (espírito), mas que por este é vivificado através de representações que lhe abrem a dimensão do possível e, assim, não permanecendo abreviado ao determinado, pois:

é a função do *Geist*: não organizar o *Gemüt* de modo a fazer dele um ser vivo, ou o análogo da vida orgânica, nem etampouco a vida do próprio Absoluto; mas vivificá-lo, fazer nascer, na passividade do *Gemüt*, que é da determinação empírica, o movimento fervilhante das ideias – estas estruturas múltiplas de uma totalidade em devir, que se fazem e desfazem como tantas vidas parciais que vivem e morrem no espírito. Assim, o *Gemüt* não é simplesmente "o que é", mas "o que ele faz de si mesmo". (FOUCAULT, 2011e, p. 55).

Foucault adverte que nada indica claramente sobre o que é este princípio vivificador, porém, lê na *Antropologia* a ideia de que os seres vivos não se desenvolvem numa dispersão indiferente, mas têm um *princípio*, não regulador, mas que lhes dá certa projeção sem os conter totalmente, ou seja, a vivificação é um movimento com fluxo orientado (FOUCAULT, 2011e, p. 53), em que, o *Geist* tem a função de expor ao homem à abertura do possível, de vivificar no *Gemüt*, com a energia das ideias, a atividade da liberdade, "o que ele faz de si mesmo" e, com isso, arrancá-lo da passividade do âmbito empírico, "o que ele é". Em consequência, o pragmatismo da antropologia se dá na efetividade da ação livre e tem como região de sua investigação a fronteira entre a

determinação do dado e a experiência da liberdade¹¹, na qual o homem não é mero ser vivo, mas uma figura autopoietica.

Poderíamos crer que o Gemüt, nesta dispersão temporal que nele se origina, caminha em direção a uma totalidade que se efetuará no e pelo Geist. O Gemüt deveria a vida a esta longínqua, a esta inacessível, mas eficaz, presença. Mas, se assim fosse, o Geist seria definido, desde logo, como um princípio “regulador” e não como um princípio vivificante. Por outro lado, toda curva da antropologia não se orientaria em direção ao tema do homem como habitante do mundo e residente, com seus deveres e direitos, nesta cidade cosmopolítica, mas em direção ao tema de um Geist que recobriria pouco a pouco o homem, e com ele o mundo, com uma imperiosa soberania espiritual. Não se pode, pois, dizer que é a ideia de um Geist que assegura a regulação da diversidade empírica do Gemüt e promete, sem trégua, à sua duração um possível acabamento. (FOUCAULT, 2011e, p. 53-54).

Foucault, nessa perspectiva, toma cuidado para não reduzir o pragmatismo da antropologia a uma descrição empírica, pois se trata de pensar o homem como cidadão do mundo e, por isso, não sendo o sujeito puro livre, visto que ele é marca de uma passividade primeira, mas, ao mesmo tempo, portador de liberdade. Esta é pragmática, na medida em que não se refere a uma ideia pura da razão, mas da liberdade histórica, em que a descrição é sobre a maneira como os homens lidam com aquilo que os determina.

Era a tudo isto, sem dúvida, que Kant fazia alusão quando, no “Prefácio” da *Antropologia*, lhe conferia como objeto determinar o que o homem faz – ou pode e deve fazer de si mesmo – enquanto “*freihandelndes Wesen*”. Comércio da liberdade com ela própria, limitando-se no movimento pelo qual ela se afirma; manipulação em que os compromissos de troca jamais se esgotam na limpidez de um puro e simples reconhecimento. Tratando do homem como “*freihandelndes Wesen*”, a *antropologia* libera toda uma zona de “livre-troca” onde o homem faz circular suas liberdades como que de mão a mão, ligando-se assim aos outros por um surdo e ininterrupto comércio, que lhe angaria uma residência em toda a superfície da terra. Cidadão do mundo. (FOUCAULT, 2011e, p. 38).

O pragmatismo desvela o homem histórico, este ser-no-mundo, pensado a partir do jogo entre o determinismo de regras sem um fundamento metafísico e a liberdade constituída como ativismo do homem que faz uso desse mundo. Dessa maneira, para Foucault, o campo de atuação da antropologia é essa dimensão do jogo, na qual não há espontaneidade, nem causalidade

¹¹ Essa ideia de que a experiência do pensamento não se reduz aos limites do conhecimento está presente não só na *TC*, mas acreditamos em toda a obra foucaultiana.

absoluta e, assim, temos uma miscigenação do sujeito ativo e do passivo na figura do homem tal como é, qual seja: livre e determinado. A interpretação foucaultiana nos apresenta a antropologia kantiana, nem submissa complementarmente à crítica¹², nem como fisiologia, mas uma investigação sobre a ação livre do homem no mundo. O exemplo dos místicos na *Antropologia* nos mostra esse caráter pragmático.

As trevas (torna-te obscuro) formam as palavras de ordem de todos os místicos, para seduzir por uma obscuridade concertada aqueles que estão buscando o tesouro da sabedoria. Mas em geral o leitor de um texto não acha mal vindo um certo grau de esoterismo, que lhe torna sensível sua própria engenhosidade em elucidar o obscuro em conceitos claros. (KANT, 2011, p. 35-36).

Ao fazerem uso de certa obscuridade, de representações não conscientes, com a finalidade de seduzir e tornar sua sabedoria mais atraente, os místicos vão além de uma passividade ante o jogo das sensações e se revelam no domínio da liberdade. Desse modo, a região de estudo da antropologia vincula a liberdade à natureza, na qual o homem é pensado como um ser-no-mundo e, por isso, ser criador de si-mesmo ou aberto a liberdade do possível.

O pragmático, assim, não será senão o útil convertido em universal. (...) Relação que a razão prática assegurava a priori no Imperativo, e que a reflexão antropológica garante no movimento concreto do exercício cotidiano: no *Spielen* [jogo]. Esta noção de *Spielen* é singularmente importante: o homem é o jogo da natureza; mas um jogo que ele próprio joga; e se lhe acontece ser jogado, como nas ilusões dos sentidos, é porque ele próprio jogou-se como vítima desse jogo, ao passo que compete ser dono do jogo, retomá-lo por sua conta no artifício de uma intenção. O jogo torna-se então um "*künstlicher Spiel* [jogo artificial]" e a aparência com que é jogado recebe sua justificação moral. A antropologia desenvolve-se, pois segundo essa dimensão do exercício humano que vai da ambiguidade do *Spiel* (jogo = brinquedo) à indecisão do *Kunst* (arte = artifício). (FOUCAULT, 2011e, p. 46).

A análise pragmática da *Antropologia*, escreve Foucault, aparece como o negativo ou a inversão da primeira *Crítica*, assim "o *a priori*, na ordem do conhecimento, torna-se, na ordem da existência concreta, um originário que não

¹² Sobre a crítica na antropologia: "Em parte alguma a prévia crítica é invocada: e, se a correspondência entre os dois textos é facilmente legível, jamais é dada nem refletida como tal. Ela está escondida no texto da *Antropologia* do qual forma a trama; e há que se considera a título de fato, como um dado de estrutura, não como a manifestação de um ordenamento prévio e intencional". (FOUCAULT, 2011. p. 65).

é cronologicamente primeiro, mas que desde que aparece na sucessão nas figuras da síntese, se revela como um já aí” (FOUCAULT, 2011e, p. 82). Percebe-se, aqui, a tentativa foucaultiana de não avizinhar a antropologia kantiana das analíticas da finitude, uma vez que para ele, diferente destas, cujo movimento transportaria as estruturas do *a priori* na direção de um “arcaísmo de fato ou de direito”, aquela desloca o *a priori* da crítica em uma dimensão temporal, na temporalidade do mundo e do homem. Fica exposto, também, quando Foucault apresenta a dimensão do originário na *Antropologia* como repetição de “cabeça para baixo” do *a priori* da *Crítica*, a sua própria relação com o pensamento kantiano, visto que a sua noção de *a priori* histórico encontra sua gênese nessa leitura.

O desenrolar da tentativa de estabelecer relações entre a *Antropologia* e a *Crítica* remete Foucault a pergunta “*O que é o homem?*”. Para entender a natureza dessa questão na antropologia, Foucault confronta uma das passagens da “Doutrina transcendental do método”, na qual Kant inclina-se, na arquetônica, a colocar a antropologia, pelo menos provisoriamente, ao lado da física empírica, por isso, do lado empírico, com as questões que são postas na *Lógica*: a) O que posso conhecer?, b) O que posso fazer?, c) O que me é permitido esperar? e, por último, mas tomada de forma decisiva, d) O que é o homem? Nesse sentido, Foucault a partir da *Lógica* estabelece uma conexão entre a *Antropologia* e a *Crítica*, visto que as três questões, comuns à *Lógica* e à *Crítica*, são direcionadas, pela quarta, à *Antropologia*, na qual elas serão tomadas e absorvidas em uma investigação sobre o homem como ser-no-mundo.

Esse brusco movimento que faz bascular as três interrogações em direção ao tema antropológico não denunciam uma ruptura de pensamento? O *Philosophieren* [filosofar] parece poder desenvolver-se exaustivamente no nível de um conhecimento do homem; o amplo estatuto empírico que a primeira *Crítica* designava à *Antropologia* é, de fato mesmo, recusado – já que esta não é mais o último degrau empírico de um conhecimento filosoficamente organizado, mas o ponto onde vem culminar, numa interrogação das próprias interrogações, a reflexão filosófica. (FOUCAULT, 2011e, p. 66).

Dessa forma, segundo a interpretação de Foucault, a *Antropologia* não responde diretamente a quarta questão e, por isso, ele toma a *Lógica*, cuja

formulação desta lhe permite mostrar a retomada do que está na *Crítica* na dimensão antropológica e, ainda mais, para dar sentido a esse seu movimento interpretativo vai orientá-lo para o *Opus Postumun*, no qual a região da investigação da antropologia será retomado como interrogação fundamental da reflexão filosófica. Estes textos, pós-antropológicos, são caminhos “para um pensamento que avança no solo de uma filosofia transcendental enfim alcançada (...) em que surge a interrogação sobre o homem, como a questão à qual não pode deixar de reportar-se toda a problemática do mundo e de Deus” (FOUCAULT, 2011e, p. 69). Dessa forma, conforme é indicado na *TC*, a questão sobre o homem não pode ser ignorada, porém não tem valor absoluto, dado que “o homem se define como habitante do mundo (...) e toda reflexão sobre o homem é remetida circularmente a uma reflexão sobre o mundo” (FOUCAULT, 2011e, p. 69).

Esta caracterização do homem é articulada por Foucault à noção kantiana de mundo no *Opus Postumun* como *fonte* de saber, *domínio* dos predicados possíveis e *limite* da experiência possível (FOUCAULT, 2011e, p. 75), que, retomando e correlacionada à trilogia da *Crítica da Razão Pura*, qual seja: sensibilidade, entendimento e razão, e, também, com a razão pura, a prática e a faculdade de julgar, dá um triplo conteúdo à interrogação sobre o homem. É a quarta questão, então, que opera a passagem da *Crítica* a uma filosofia transcendental, uma vez que o seu sentido, quando especificado, retoma o sentido das três questões, que, segundo Kant, animam o *Philosophieren*. Segundo Foucault:

A questão antropológica não tem conteúdo independente; explicitada, ela repete as três primeiras questões, mas repete-as substituindo uma tripartição mais ou menos diretamente emprestada da distinção das faculdades (*Vermögen*), pelo jogo de três noções que recobrem as relações entre o homem e o mundo: não relações empíricas e circulares das imanências no nível de um conhecimento natural, mas correlação necessária, isto é, originária – *notwendig (ursprünglich)* -, em que se desenvolvem, desde a raiz da existência das coisas, inseparáveis transcendências. A questão *O que é o homem?* tem como sentido e função trazer as divisões da *Crítica* para o nível de uma coesão fundamental: aquela de uma estrutura que, no que tem de mais radical que todo “faculdade” possível, oferece-se à palavra enfim liberada de uma filosofia transcendental. (FOUCAULT, 2011e, p. 76-77).

Parece que essa liberação consiste numa análise antropológica, cujo conteúdo não é tratado em termos das amarras dos esquemas *a priori*, mas colocado na temporalidade do mundo. Dessa forma, parece-nos mais claro a afirmação da *TC* que a *Antropologia* somente repete a *Crítica* no plano popular e, mais ainda, Foucault ressalta que nesse movimento de repetição realmente temporal ela é capaz de manter na dimensão originária a distinção entre o empírico e o transcendental e, assim, não caí no erro da ilusão transcendental e antropológica. Isto se dá, precisamente, porque ela é popular e, por isso, não pretende descrever nada que está além da experiência humana, mas ao contrário, busca descrever a forma como os homens “possuem o mundo” restringindo-se, dessa maneira, a um conhecimento do homem enquanto ser-no-mundo. Aliás, Foucault questiona se não é no conceito de popular, tal qual definido na *Lógica*¹³, que se encontra a própria definição de antropologia¹⁴. Uma vez que esta é conhecimento popular e do popular, ela remete a si mesmo e encontra sua razão de ser ao repousar totalmente numa linguagem popular, a partir do interior dessa língua comum e, nisso, acolhendo essa linguagem como, não tudo sobre o homem, mas um todo coerente¹⁵ de práticas, das quais não se busca quaisquer fundamentações aquém delas,

A antropologia é a elucidação desta linguagem inteiramente pronta – explícita ou silenciosa – pela qual o homem estende sobre as coisas e entre seus semelhantes uma rede de trocas, de reciprocidade, de surda compreensão que precisamente não configura nem a cidade dos espíritos nem a apropriação total da natureza mas esta habitação universal do homem no mundo. (...) Diferentemente dos textos não populares, a *Antropologia* não busca fixar e justificar seu vocabulário. Pelo contrário, acolhe a linguagem na totalidade de uma prática jamais recolocada em questão. A trama do texto, o fio diretor empírico, não é senão o esforço paciente para esgotar as formas verbais de um tema e dar a cada uma, com seu sentido preciso, a extensão real do domínio. (...) o solo real da experiência antropológica é muito mais linguístico do que psicológico; entretanto, a língua não está dada ali como sistema a

¹³ Nos parece apropriado para ressaltar essa característica da não separação entre esses domínios o fato de Foucault utilizar um trecho da *Lógica* para a definição de popular na *Antropologia*: “Um texto da *Lógica* dá estatuto à noção de “*Popularität* [popularidade]”. Não é adição, epíteto ou estilo de expressão em relação ao conhecimento, mas é sua perfeição: “... *eine wahrhaft populäre Vollkommenheit des Erkenntnisses* [uma perfeição verdadeiramente popular do conhecimento]”. Distingue-se da perfeição técnica ou escolástica: não que seja incompatível com esta; pelo contrário, acresce-lhe alguma coisa”. (FOUCAULT, 2011e, p. 83)

¹⁴ “Para tornar-se popular, um conhecimento deve assentar-se sobre (...) [um conhecimento do mundo e do homem], ‘um conhecimento dos conceitos, dos gostos e das inclinações dos homens’ (FOUCAULT, 2011e, p. 84).

¹⁵ Caráter sistemático da antropologia: Esse ponto é fundamental, pois ele é uma característica fundamental, cuja herança será tomada na filosofia foucaultiana quando pensada a partir do jogo, visto que, dessa perspectiva não se trata da totalidade dialética, nem de analisar parcialmente um certo domínio de objetos, mas de descrever completamente um domínio parcial de objetos.

ser interrogado, mas antes como um elemento que é evidente, no interior do qual nos situamos desde o princípio; instrumento de trocas, veículo de diálogos, virtualidade de acordo, a língua é o campo comum à filosofia e à não-filosofia. É nela que uma e outra se afrontam – ou antes, se comunicam. (FOUCAULT, 2011e, p. 83, 84 -90).

Por isso, a preocupação em relação ao que o homem pode e deve fazer de si mesmo na antropologia revela um conhecimento de mundo, que, significa o próprio pragmatismo da antropologia, visto que expõe uma imagem do homem como *cosmopolites*, isto é, um ser-no-mundo, cuja relação se dá pelo jogo entre determinação e liberdade. Foucault, também, ressalta que este conhecimento de mundo é distinto do conhecimento escolar, pois é popular e, por isso, refere-se aos homens em sua existência.

O mundo tomado no seu significado existencial deve ser compreendido na antropologia a partir da diferença, estabelecida por Kant, entre conhecer o mundo e conhecer a maneira como o homem possui o mundo. No primeiro caso faz-se referência à compreensão de um jogo ao qual se assiste, com o segundo toma-se parte do jogo enquanto jogador. A partir disso, Foucault poderá afirmar que o mundo pensado nesse sentido é uma maneira de denominar o jogo do homem em sua existência. Eis que:

Sendo o mundo sua própria escola, a reflexão antropológica terá como sentido situar o homem neste elemento formador. Ela será, portanto, indissociavelmente: análise da maneira como o homem adquire o mundo (seu uso, não seu conhecimento), isto é, da maneira como ele pode nele instalar-se e entrar no jogo – *mitspielen* [jogar junto] -; e síntese das prescrições e regras que o mundo impõe ao homem, mediante as quais o forma e o coloca em estado de dominar o jogo – das *Spiel vestehen* [compreender o jogo]. (FOUCAULT, 2011e, p. 47).

A *Antropologia* é um livro sobre exercícios cotidianos. Nele, Foucault nos lembra de que, para Kant, o homem é determinado pelo mundo, mas, não é somente joguete, pois, enquanto parte deste, participa sendo jogador desse jogo. Dessa forma, o mundo como Foucault tenta compreendê-lo na antropologia “funciona como *a priori* da existência” (KRAEMER, 2011, p. 105) correspondendo àquela dimensão que na *TC* é denominada originário, “que em nada revela sobre uma verdade fundamental do homem, apenas a trama histórica que o engendrou, o *domínio* em que um sistema de necessidades é possível, embora permanecendo na Abertura” (FOUCAULT, 2011e, p. 105). O

originário, então, não é, como o diz Foucault, uma síntese pura do transcendental, mas aparece na figura da síntese “como um já aí e jamais inteiramente dado”; também, não se reduz à diversidade empírica, pois aparece “com uma opacidade que lhe confere a profundidade do já operado” (FOUCAULT, 2011e, p. 82). Ele é, nesse sentido, a dimensão da experiência em sua efetividade concreta “com exemplos que todo leitor possa por si mesmo encontrar” (FOUCAULT, 2011e, p. 83) e é, justamente, por isso, que na antropologia pragmática a distinção entre o transcendental e o empírico é apenas metodológica, sem existir, como o determinam as antropologias pós kantianas, no homem. Aqui não há um sujeito fora do mundo de um lado e o próprio mundo de outro, mas o homem em sua vivência concreta no mundo, na qual não há, de fato, separação entre multiplicidade e síntese, liberdade e determinação. Assim, o mundo pensado na antropologia nada mais é que a existência humana em sua efetividade, na medida em que esta significa a convivência dos homens, junto às coisas e, principalmente, consigo mesmo na morada da linguagem. É esta existência que tem o caráter de jogo. Vejamos:

Há, portanto, um *Banquete* kantiano: insistência, na *Antropologia*, sobre formas minúsculas de sociedade que são as refeições em comum; (...) Do ponto de vista da antropologia, o grupo que vale como modelo não é nem a família nem o Estado: é a *Tishgesellschaft* [sociedade de comensais]. Com efeito, não é ela, quando obedece fielmente a suas próprias regras, a imagem particular da universalidade? Ali deve estabelecer-se, pela transparência de uma linguagem comum, uma relação de todos com todos; ninguém deve sentir-se privilegiado ou isolado, mas cada qual, silencioso ou falante, deve estar presente na soberania comum da palavra. Nenhuma destas três grandes funções da linguagem deve ser omitida: enunciado do fato contingente (*Erzählen*), formulação, troca e retificação do juízo (*Räsonieren*), livre jogo da linguagem sobre si mesma (*Scherzen*). Uma após outra, é preciso que essas três funções dominem, em um movimento que é o ritmo próprio a esta forma de reunião: primeiro, a novidade do acontecimento, seguida do universal e, por fim, da ironia do jogo. (FOUCAULT, 2011e, p. 90).

O originário, portanto, não caracteriza o nível psicológico e, sim, o limite do conhecimento sobre o homem, pois se refere às formas, histórico-linguísticas, que constituem o homem, mas que a partir das quais ele se constitui e define a si mesmo. O homem, assim, é definido como ser-no-mundo porque

através da fala, e no tempo, convive com outros homens¹⁶ e, nisso, tem sua verdade e liberdade, enquanto originalidades na diversidade, dispersadas e desdobradas.

A verdade que a *Antropologia* traz à luz não é, pois, uma verdade anterior à linguagem e que esta estaria encarregada de transmitir. É uma verdade mais interior e mais complexa porque está no próprio movimento da troca e porque a troca realiza a verdade universal do homem. (FOUCAULT, 2011e, p. 91).

Para Foucault, então, na *Antropologia* o temporal joga um papel fundamental e, por isso, o insere na relação, problematizada por Kant, entre sensibilidade e entendimento. Disso, tem-se a consequência de que o tempo é um elemento que ameaça as possibilidades de nossas faculdades só manifestarem o que têm de positivo, como na *Crítica*, pois ele “é garantia de uma dispersão que não é superável (...) dispersão que lhe confere algo de ‘jogo’ (...) é o que corrói a própria atividade sintética e a abre à liberdade” (FOUCAULT, 2011e, p. 70-80). Ou melhor, os juízos são atividade do entendimento, que impõem ordem à multiplicidade do dado que lhe chega desordenadamente dos sentidos. Se produzido antes dessa ordenação, ou simplesmente porque sempre em retrospectiva, o juízo corre o risco de ser falso, pois sua verdade, já que inserido no tempo, é a própria medida desse tempo. Nesse sentido, afirma Foucault que a antropologia kantiana destaca que no tempo, nessa dimensão pragmática do originário, se dá todo o conteúdo de conhecimento sobre o homem e que nele as sínteses de nossas faculdades estão dispersas e correm o risco de erro, porém, é nele, também, apesar de ser o reino da determinação, que se pode exercer a liberdade como maneira de fazer um bom uso das faculdades, as quais tendem ao desvio em sua efetividade. Veja o exemplo da memória na *Antropologia*:

La mémorisation à l'aide du jugement est dans l'ordre des pensées, le tableau *analytique* d'un système (par exemple celui de Linné); si on devait oublier quelque chose, on pourrait le retrouver par le décompte des éléments que l'on a retenus. C'est aussi la division d'un tout rendu visible (par exemple la carte d'un pays avec les provinces qui se trouvent au Nord, à l'Ouest, etc.); parce que là aussi on se sert de l'entendement; et celui-ci à son tour vient à l'aide de l'imagination. Mais

¹⁶ É perceptível aqui a vinculação entre a antropologia e a linguagem, que recorrentemente aparece na filosofia de Foucault.

avant tout c'est la *topique*, c'est-à-dire le cadre pour des concepts généraux, appelés les *lieux communs*; il facilite le souvenir par le partage en classe, comme lorsque dans une bibliothèque on répartit les livres sur les étagères sous des étiquettes différentes. (KANT, 2011, p. 93).

Esse exercício é uma espécie de arte (*Kunst*), que no exemplo da memória nos mostra justamente o caráter pragmático da antropologia kantiana, visto que nele está em jogo, não só o conhecimento teórico da memória, mas as formas com que o homem a usa, ampliando-a e agilizando-a. Portanto, na antropologia, para Foucault, a região da experiência ocorre no tempo e está relacionado ao exercício da liberdade como “negação a exercer, sentido a dar, comunicação a estabelecer, liberdade perigosa que liga ao trabalho da verdade a possibilidade do erro, mas faz assim escapar da esfera das determinações a relação com a verdade” (FOUCAULT, 2011e, p. 81).

Dessa forma, a *Antropologia*, insiste Foucault, tem seu lugar entre a *Crítica* e o *Opus Postumun*. De um lado, nos adverte que aquela repete a primeira crítica no plano originário e que, por isso, esta não tem valor de fundamento em relação a ela. Por outro lado, a partir de sua leitura do *Opus*, destaca que o fundamento da antropologia seria a filosofia transcendental, esta entendida como sistema do eu, do mundo e de Deus e que conduz a interrogação sobre o homem a um nível bem mais radical estendendo o pensar até os fundamentos, sem reduzi-lo no dado empírico.

A antropologia, então, teria, segundo Foucault, valor de passagem, pois é, essencialmente, a investigação de uma região em que o teórico e o prático se atravessam e se encobrem totalmente, ou seja, nela a crítica busca as condições históricas, o domínio de necessidades, em que um conhecimento sobre o homem é constituído e, com isso, traz a viabilidade de uma experiência em que o pensamento, enquanto exercício da liberdade, não se reduza a esses limites, mas, diferentemente disso, os problematize permanecendo aberta à novas possibilidades.

Segundo a *TC*, a *Antropologia* desloca o fundamental, as relações entre verdade e a liberdade, para a sua região (temporal), como abertura do possível para a experiência do pensamento e, em consequência, a condição deste faz-se no movimento da crítica à abertura, dos limites históricos do

conhecimento à atração das fronteiras do fora (do conhecimento), à possibilidade de novas perspectivas de ser.

Esse movimento de ligação e deslocamento, tanto da crítica, quando de uma filosofia transcendental, para o nível antropológico, afirma Foucault, deve ser compreendido levando-se em conta a não confusão entre elas, pois cada qual assume um papel específico:

Interrogando-se sobre as relações entre passividade e espontaneidade, isto é, sobre o *a priori*, uma *Crítica* coloca um sistema de questões que se ordena à noção de *Quellen* [fontes]. Interrogando-se sobre as relações entre a dispersão temporal e a universalidade da linguagem, isto é, sobre o *originário*, uma *Antropologia* situa-se em uma problemática que é a de um mundo já dado, de um *Umfang* [extensão]. Buscando definir as relações entre a verdade e a liberdade, isto é, situando-se na região do fundamental, uma filosofia transcendental não pode escapar a uma problemática da finitude, dos *Grenzen* [limites]. (FOUCAULT, 2011e, p. 94)

Para Foucault, ao estabelecer essas distinções, a antropologia teria eliminado certa ambiguidade, na questão do conhecimento da finitude, entre o conjunto empírico, a reflexão crítica e a filosofia transcendental, não reduzindo a experiência do pensamento à analítica da finitude. É, justamente, esta confusão que as antropologias dogmáticas pós Kant apresentam, quando tentam fundar a empiricidade nela mesmo e, por isso, esquecem a lição da *Antropologia* pragmática que alertava para a impossibilidade de reduzir a ‘coisa em si’ ao fenômeno, o ético ao conhecimento e o estético ao técnico. Nesse sentido, segundo Foucault, tentou-se atribuir ao [entre] do originário os privilégios do *a priori* (fez-se da antropologia crítica) e o sentido do fundamental (fez-se da antropologia filosofia transcendental). Eis o solo a partir do qual se fundam o positivismo, com seu sonho de objetividade, o marxismo, com a teleologização da história e a fenomenologia, com sua investigação do vivido.

7. O espaço do jogo: A crítica arqueológica

O livro *A arqueologia do saber*, de 1969, é uma investigação, o próprio Foucault o diz, metodológica sobre os seus livros anteriores. De fato, ele

parece um catálogo técnico que volta permanentemente às obras precedentes, mas esta resposta explica somente parte da situação, pois o método não pode ser pensado sem referência aos problemas investigados. Nesse sentido, talvez a resposta para o seu surgimento seja o fato de que a análise e as ferramentas para fazê-la estão sempre em constante mudança e, por isso, em correção permanente. Diante disso, podemos inferir que essa obra não é uma mera abstração metodológica, mas traz novidades em relação à noção de saber do pensamento foucaultiano diante da 'guerra' travada por ela com a cena intelectual dos anos 60, da qual fazia parte.

No início de *AS*, Foucault ressalta que a arqueologia é uma narrativa diferente daquilo que chamamos história tradicional, cujo modelo de temporalidade é compreendido como uma evolução contínua e progressiva, isto é, concepção teleológica da história; na qual os acontecimentos são tomados como dados que possuem uma significação prévia esperando ser traduzida; que nos fornece uma significação comum para todos os fenômenos de uma época, história global. Eis,

Se supõe que entre todos os acontecimentos de uma área espaço-temporal bem definida, entre todos os fenômenos que se recuperou a marca, se deve poder estabelecer um sistema de relações homogêneas: rede de causalidade permitindo derivar cada um deles, relação de analogia mostrando como eles se simbolizam uns aos outros, ou como eles exprimem um único e mesmo núcleo central; se supõe, de outra parte, que uma única e mesma forma de historicidade carrega as estruturas econômicas, as estabilidades sociais, a inércia das mentalidades, os hábitos técnicos, os comportamentos políticos e os submete ao mesmo tipo de transformação (...). (FOUCAULT, 2014a, p. 18-19).

Fica patente, segundo Foucault, que essa história global caminha paralelamente com as analíticas da finitude, posto que ambas têm sua razão de ser no surgimento do homem enquanto duplo empírico-transcendental¹⁷. Enquanto estas últimas têm como pretensão superar a finitude através do conhecimento positivo dela própria, aquela reduz a história às sínteses do sujeito cognoscente, cuja atividade da consciência poderia restituir sentido as marcas e destroços documentais.

¹⁷ Esta noção tratamos na primeira parte desse capítulo.

Enquanto indagação sobre a atualidade, a arqueologia é, então, um projeto crítico na medida em que busca historicizar, expor, inverter, sacudir e se desprender das unidades antropológicas que “nos anos 60, [faziam]¹⁸ da modernidade a idade de ouro das antropologias. Toda investigação (estética, epistemológica, política...) se curva na tentativa de definição de uma natureza humana (este é o *viés comum* aos saberes) (...)” (GROS, 1995, p. 175 e 176). Nesse sentido, Kant aparece como uma chave, uma ferramenta de leitura para determinar o espaço do saber que possibilitou e legitimou as identidades humanísticas que definiam a modernidade e, com isso, “*ultrapassar* as sínteses antropológicas, convocando tanto a grande figura nietzschiana do além-do-homem quanto a experiência “inumana” da literatura, como a havia descrito Blanchot” (GROS, 1995, p. 176. *Grifos do autor*). Sem dúvida, o termo *arqueologia* é de herança kantiana¹⁹, ainda mais quando não busca a descrição do progresso do conhecimento em direção à objetividade, mas sim as condições históricas de possibilidade do saber. Segundo Candiotto:

[Arqueologia] não nega a possibilidade da história das teorias e dos conceitos; apenas questiona a autossuficiência da consciência transcendental na explicitação da densidade dos discursos científicos. No exterior das fronteiras desse discurso, a arqueologia descreve sistemas de regularidades irreduzíveis ao sujeito falante segundo estruturas formais; sistemas que concernem às regras que entram em jogo a partir da existência do próprio discurso. (CANDIOTTO, 2010, p. 39-40).

Trata-se, assim, na arqueologia foucaultiana, da tentativa de uma narrativa histórica isenta da centralidade do tema antropológico. Dessa forma, ao descrever as práticas discursivas não as relaciona a uma subjetividade, mas à história, a fim de fazer aparecer as transformações em níveis diferentes. Consequentemente, na crítica arqueológica há uma recusa do modelo da história global, no qual se prescrevia uma uniformidade temporal na descrição das práticas e de suas consequências, privilegiando os *a priori* históricos. Estes são constituídos e constituintes de um momento histórico e, por isso, sua validade está limitada a esse espaço-tempo determinado e sujeitos a uma série de

¹⁸ Inclusão nossa.

¹⁹ É digno de nota o fato de que foi o próprio Foucault que evoca Kant como referência ao termo arqueologia. Segundo ele, Kant o utilizou para denominar “a história do que torna necessário uma certa forma de pensar” (FOUCAULT, 2012a, p. 1089).

transformações. O que interessa à crítica foucaultiana, então, não são as condições formais que possibilitam o conhecimento em geral, mas as condições históricas, que em tal momento, somente nele, são alçadas como transcendentais e, que por isso, possibilitam a realidade de um saber singular. Ou seja, o *a priori* em Foucault tem que ser compreendido como uma figura ‘empírico-transcendental’, em seus termos na *TC*, a região do originário, um *entre*, pois não reduzido ao puramente empírico, mas, também, não sendo atemporal.

Que coerência é essa – que se vê logo não ser nem determinada por um encadeamento *a priori* e necessário, nem imposta por conteúdos imediatamente sensíveis? Pois não se trata de ligar consequências, mais sim de aproximar e isolar, de analisar, ajustar e encaixar conteúdos concretos; nada mais tateante, nada mais empírico (ao menos na aparência) que a instauração de uma ordem entre as coisas; nada que exija um olhar mais atento, uma linguagem mais fiel e mais bem modulada; nada que requeira com maior insistência que se deixe conduzir pela proliferação das qualidades e das formas. E, contudo, um olhar desavisado bem poderia aproximar algumas figuras semelhantes e distinguir outras em razão de tal ou qual diferença: de fato não há, mesmo para a mais ingênua experiência, nenhuma similitude, nenhuma distinção que não resulte de uma operação precisa e da aplicação de um critério prévio. (FOUCAULT, 1999a, p. XV).

O *a priori* histórico buscado pela crítica arqueológica não pode ser confundido, por um lado, com o *a priori* formal kantiano, pois se refere à condições determinadas dos saberes, e, por outro, com as analíticas da finitude, uma vez que diferencia o que é da ordem do empírico e o que é da ordem do transcendental, ou melhor, o *a priori* histórico é aquilo que Foucault chama de sistemas de positividade de um discurso ou de um pensamento, que diz respeito ao jogo de regras que faz coexistir diferentes condições de existência de enunciados. Como exemplo, poderíamos falar do sistema de positividade, ou *a priori* da histórica da biologia, da economia ou da filologia. Ora, lembremos que o grande problema das analíticas da finitude foi ter tomado a fala, o corpo e o desejo como condições transcendentais e, nisso, deslocando o *a priori* em direção a uma posição atemporal. Foucault, na esteira da *Antropologia*, toma o *a priori* num nível temporal, na medida em que compreende o saber em relação ao conjunto das atividades que constituem as práticas de um grupo de homens.

(...) um volume complexo, em que se diferenciam regiões heterogêneas, e em que se desenrolam, segundo regras específicas, práticas que não se podem superpor. (...) Esse termo [arqueologia] não incita à busca de nenhum começo; não associa a análise a nenhuma exploração ou sondagem geológica. Ele designa o tema geral de uma descrição que interroga o já dito no nível de sua existência; da função enunciativa que nele se exerce, da formação discursiva a que pertence, do sistema geral de arquivo de que faz parte. (FOUCAULT, 2009a, p. 146-149).

Trata-se de um movimento de fuga de toda análise histórica em que o sujeito possa se encontrar como lugar soberano, doador das sínteses (fundamento) ou de sentido (psicológico); de afastamento daquilo que somos, de dessubjetivação, no qual coloca-se tudo em jogo, pois aceita-se morrer a permanecer o que se é; sacrifica-se a tranquilidade da identidade para ir aos limites que nos constituíram, que fizeram e fazem nossa atualidade, e, conseqüentemente, que ainda somos. Movimento, portanto, que ressalta a descontinuidade:

Eu me esforço, ao contrário, para mostrar que a descontinuidade não é entre os acontecimentos um vazio monótono e impensável, que necessitaria preencher rapidamente (duas soluções perfeitamente simétricas) pela plenitude morna da causa ou pela ágil dança do espírito; mas que ela é um jogo de transformações específicas, diferentes umas das outras (cada uma com suas condições, suas regras, seus níveis) e ligadas segundo esquemas de dependência. A história é a análise descritiva e a teoria dessas transformações. (FOUCAULT, 2012a, p. 708).

É nesse sentido que no texto *O que é um autor?*, Foucault questiona a categoria de sujeito problematizando a evidência da autoria ao afirmar que esta é “apenas uma das especificações possíveis da função sujeito” (FOUCAULT, 2012a, p. 287) e que se fundamenta a partir de quatro características. Primeira: ela aparece a partir do século XVIII e XIX quando o texto passa a ser entendido como um bem, um produto que requer um autor como produtor, como possuidor e como responsável legal por causa da instauração de regras à reprodução textual, à relação entre editoras e autores, à relação do texto com o escritor. É importante observar que, a partir desse momento, o autor ganha um status social anteriormente desconhecido passando a ser uma figura passível de responsabilidade legal e política na medida em que o texto passa a ser encarado como um meio de reconhecimento na sociedade,

mas, também, um perigo para esta. Segunda: ela não é universal, uma vez que não foi/é uma exigência em qualquer momento e de todos os textos em nossa civilização. Terceira: ela é resultado de operações complexas, de “regras de construção do autor” (FOUCAULT, 2012a, p. 277) que tornam determinados indivíduos autores. Segundo Foucault:

Ora, a crítica literária moderna (...) não define o autor de outra maneira: o autor é o que permite explicar tão bem a presença de certos acontecimentos em uma obra como suas transformações, suas deformações, suas diversas modificações (e isso pela biografia do autor, a localização de sua perspectiva individual, a análise de sua situação social ou de sua posição de classe, a revelação do seu projeto fundamental). O autor é, igualmente, o princípio de uma certa unidade de escrita (...). O autor é ainda o que permite superar as contradições que podem se desencadear em uma série de textos (...). O autor, enfim, é um certo foco de expressão que, sob formas mais ou menos acabadas, manifesta-se da mesma maneira, e com o mesmo valor, em obras, rascunhos, cartas, fragmentos, etc. (FOUCAULT, 2012a, p. 277).

Por fim, ela estabelece uma dispersão do eu nos discursos em que funciona, pois numa formação discursiva ocorrem inúmeros lugares de sujeito, os quais podem ser ocupados por diferentes indivíduos. Com isso, Foucault marca sua diferença em relação aos pensamentos que fazem dessas posições meros aspectos de um eu primitivo, cuja certeza deste estaria marcada na identidade essencial desses momentos, à medida em que eles simplesmente conduziram o pensamento a essa interioridade inicial. Mais do que nunca esta reflexão sobre a autoria mostraria, escreve Foucault, que palavras com a mesma grafia, como autor, por exemplo, constituem diferentes posições de sujeitos dependendo das relações das quais derivariam. Assim, exemplifica, o eu que fala no prefácio não é o mesmo de uma demonstração ou aquele que conclui um tratado de matemática, isso porque as regras ou as relações do saber que os constituem não são as mesmas, mas cada posição postula regras semelhantes estabelecendo um espaço intermediário entre elas, e, também, regras diferentes que marcam sua diferença.

A problematização da autoria tem o intuito de mostrar o limite que ela impõe a um *corpus* heterogêneo de saber ao constituir-se como foco de coerência, princípio de agrupamento e de unificação de sentido. A descontinuidade, destarte, não deve ser representada como uma falta, à medida

em que seria retornar ao movimento cartesiano e assinar a garantia de totalidade à continuidade. De fato, Foucault afirmava que a história deveria ser uma narrativa mais modesta e, ao contrário, de buscar a causa da transformação histórica, deveria se atentar no que consistiu exatamente a mudança, quais os seus diferentes níveis, quais foram as modificações mais visíveis e as menos visíveis (FOUCAULT, 2012b, p. 814). Não se trata de recusar ou afirmar a inexistência da causalidade, mas que há inúmeras causas em jogo com variações de movimentos e de camadas e, por isso, não haveria sentido em opor descontinuidade e continuidade, mas de afirmar que a tarefa do pensamento não é dar soluções ou sínteses que dissolvam os conflitos. Ao contrário, problematiza-se, numa espécie de esforço de afastamento de si, fazendo da descontinuidade o seu motor, visto que é movimento para o fora, de risco e profano, pois põe em jogo o que produziu nossa forma de viver e com ela se sacralizou – propõe colocar em jogo o limite. Este ‘sair de si’ é um afastamento do habitual que faz ver os limites a partir dos quais nos localizamos, ou seja, não é uma desvinculação total da ordem do saber que nos constitui, mas apresentação do seu coração como multiplicidade heterotópica. Sendo assim, o fora não é ultrapassagem do limite ou liberação total das regras que nossa forma de vida nos coloca, mas abertura de novas possibilidades pela distensão dos limites, que para se imporem, criaram a ficção de um centro estático como seu fundamento essencial. É esse espantar-se diante da multiplicidade da vida que o pensamento de Foucault faz experiência, visto que feito de abandonos, reavaliações e correções.

Diferentemente da tranquilidade do lar o movimento de pensamento em Foucault arranca o sujeito de seu lugar estático e confortável, sendo, então, uma transformação de si que aposta na crise das categorias com as quais nos habituamos a conviver – sujeito e objeto, por exemplo, mas sem reconstruir nenhuma estrutura essencial para a nossa existência. É um afastamento de si que produz um estado de menos ser e uma promessa mesmo de exoneração do que é, não nadifica o exterior para evidenciar o interior, não retorna à folha toda branca, mas admite o entrar no jogo do espaço por preencher, de um espaço intermediário, não um além-mundo utópico. Movimento que não é revolucionário, porém marca uma ruptura fazendo surgir para o pensamento a impessoalidade, esse vazio que faz ruir a identidade do

ser-aí, sua realidade de imagem do mundo e, nisso, coloca em questão a nomeação, este gesto que funda o mundo enquanto representação, mostrando-a como *uma* das relações existentes na ordem do saber e, por isso, abrindo a existência de sua clausura no conhecimento (este passando a ser um dos efeitos dela). Traz-se à multiplicidade da vida o quadro nominativo que pretendia ser imagem clara do mundo, e nisso, amplia-se as possibilidades de relações e de formas de viver. Destarte, diferentemente das fichas médicas ou psiquiátricas, aqui o movimento é o mesmo de Blanchot com J. ou Kafka com K., pois põe a prova o princípio de identidade atrelado ao ato de nomear e, com isso, evidencia-se os limites impostos como horizonte daquilo que somos. Nele produz-se uma espécie de retração do ser e expõe-se a forma de viver como ficção produzida por determinados limites que são naturalizados como totalidade do horizonte.

O movimento é, à vista disso, uma espécie de jogo com o saber, o qual traz à cena esse espaço intermediário, pois pensamento que problematiza permanentemente o limite esforçando-se sem cessar para distendê-lo. Busca-se estar sobre o abismo, não fechar o caminho defeituoso do fora, no qual o existir não poderá jamais fazer fundamento sólido. Aí, no limite, se encontra a relação entre a história e o saber e, no qual, a descontinuidade não pode ser elidida, na medida em que se historiciza nossa forma de viver. Esse movimentar-se para o limite não é neutro, não tem caráter meramente formal, mas é contestatório, dado que é um tipo de experiência que não tem caráter de totalidade, mas parcialidade regida pelo contexto no qual ela se faz.

Eu seria verdadeiramente cego, se eu negligenciasse em proveito de minha própria situação o que tenho, tantas vezes, colocado em evidência. Eu digo perfeitamente que estou situado em um contexto. O problema consiste, então, em saber como se pode ter a consciência de um tal contexto e mesmo, por assim dizer, em integrar, em lhe deixar exercer seus efeitos sobre seu próprio discurso, sobre o discurso mesmo que se está mantendo. (FOUCAULT, 2012a, p. 639).

Esse movimento, uma maneira de ultrapassar *regressando* em direção ao coração das condições de existência, e que coloca entre parêntese o sujeito transcendental, não pode furtar-se de ser, também, uma investigação sobre a liberdade. Consequentemente, a antropologia é pragmática, pois nela história e liberdade se iluminam reciprocamente e, por isso, só podem ser entendidos em sua articulação e não em contradição do tipo ser e dever ser, que

faz da liberdade um ideal desligado da trama histórica. Caberá, então, aqui percorrer essa experiência de pensamento para compreender a relação entre o seu fundo histórico e investigar as condições efetivas de abertura à liberdade do possível.

8. A imanência da crítica

É no seio da modernidade, na qual se formam as analíticas da finitude, que Foucault diz ressurgir, também, a linguagem; “Com a literatura, com o retorno da exegese e a preocupação da formalização, com a constituição de uma filologia, em suma, com o reaparecimento da linguagem num pulular múltiplo (...)” (FOUCAULT, 1999a, p. 417) a ordem clássica fundamentada na representação pode apagar-se. É nesse contexto que a questão Nietzscheana, *quem fala?*, não pode permanecer em silêncio no jogo da história; é somente aqui que ela é permitida. Também a partir daqui a resposta de Mallarmé, *a palavra fala*, não cessará de buscar o ser da linguagem, explorando ao máximo suas potencialidades num mundo próprio, ao ponto de gestar a possibilidade da morte do homem. Uma resposta que não cessa de ser retomada para uma questão que não cessa de perguntar; o eterno retornar da questão e da resposta na impossibilidade de se falar e de se calar; questão que não cessa de se repetir na impossibilidade de retornar ao lar, onde se daria por inteira no calor do ser; resposta que jamais responderá na impossibilidade de se finalizar. No seu não cessar, o perguntar prolifera questões buscando as condições da linguagem, *quem* detém a palavra, *quem* pode designar. Nietzsche, o filólogo, aproxima o pensamento filosófico da linguagem, escreve Foucault, criando um espaço no qual ela e pensamento não param de se entrecruzar; onde o pensamento não cessa de se reportar à linguagem; esta é dispersa, torna-se um local de dispersão e de abertura para aquele. No seu incessante revir, o responder afirma sem cessar, a preço de quem retoma se apagar, naquilo que ela é, nua, a palavra. Na distância que há entre a questão nietzschiana e a resposta de Mallarmé germinam uma série de questões:

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

O que pretende Foucault é mostrar que estas questões sobre a linguagem não só podem ser formuladas, como não é possível deixar de fazê-lo. Enfim, na distância entre Nietzsche e Mallarmé, a linguagem se tornou objeto para o saber que não pode ser contornado e a filosofia não pode mais ausentar-se dela.

É nesse contexto que o próprio Foucault se insere. Com sua não rara probidade intelectual ele afirma pensar a partir “de dentro”, sabe que não pode escapar à história e justamente, por isso, não aceita passivamente a configuração das palavras e coisas como naturalizadas, mas busca as condições históricas que as tornaram o que são, fazendo do presente um *locus* de possibilidades políticas. A morte do homem é, então a o mesmo tempo, pura e simplesmente a constatação da irredutibilidade da atualidade a uma única realidade existente, a do homem, e o restabelecimento da abertura a partir da qual são renovadas as possibilidades do pensar. Segundo Foucault:

É verdade que essas questões eu não sei responder, nem, entre essas alternativas, qual termo conviria escolher. Sequer adivinho se poderia jamais responder a elas ou se um dia me virão razões para me determinar. Todavia, sei agora por que é que, como todo mundo, eu as posso formular a mim próprio – e que não as posso deixar de formular. (FOUCAULT, 1999a, p. 423).

A crueldade, a beleza e a faceta trágica dessa citação está justamente na atestação de que não há nada a fazer a não ser aceitar a atualidade que se é e em que se está como espaço extremamente movediço e, conseqüentemente, de uma atitude de liberdade que questiona certo pensamento antropológico, o qual legitimava uma história fundamentada na ideia de natureza humana, ou seja, atitude não de liberação, mas de um interminável questionamento para abrir espaço para múltiplas práticas de saber, ampliando as possibilidades e a existência de novas experiências. Segundo Rajchman:

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

A arqueologia buscou historicizar e desprender-se das análises das antropológicas dogmáticas que pretendiam ser todo o saber a designar o mundo e a totalidade da experiência legítima a ser experimentada. Não se trata de um ceticismo metodológico, cuja finalidade da dúvida é encontrar uma verdade indubitável, mas suspensão das categorias de totalidade e de verdade, voltando a si “incansavelmente” como afirmação do movimento que embarga as evidências do saber abrindo-se ao vazio e, com isso, ao espaço para novas formas de pensar. Nesse momento, o movimento foucaultiano pretende principalmente colocar em suspenso, “*tirar para lavar*”, os elementos transcendentais que teriam por finalidade fundar a experiência do pensamento e, por isso, mais do que negar, trata-se de um recurso de recorte, de seleção de aspectos da realidade que se pretende investigar colocando em descontinuação as análises históricas que têm por objetivo ser o lugar de um sujeito soberano capaz de ser síntese e sentido para a experiência. A pretensão está em distender o limite que faz da linguagem mera imagem do mundo, retirar, por isso, do sossego certa forma de pensamento que fundamenta toda a existência a partir da partilha lógica entre fatos de um lado e proposições de outro e dissolver o sujeito metafísico dessa partilha (elo que uniria as palavras e coisas) elevado à condição transcendental no limite do dizível e do visível. Foucault busca se desviar desse sujeito inefável como pressuposto da nossa linguagem e condição de possibilidade da nossa experiência no mundo e, por isso, a arqueologia é uma crítica à redução da experiência do pensamento a esse homem, invenção do saber moderno, como ser exterior a si mesmo, isto é, um ser que não está em relação de dependência vital com uma forma de vida exterior a ele e, nisso, é mera abstração lógica prometida. Ele se recusa a reduzir a experiência do pensamento a mera consciência de si ou, mais precisamente, ao conhecimento

de si, pois, Foucault, não quer tomar como fundamento esse ser abstrato, abstraído de todas as relações que o produzem, visto que está reduzido à condição de sujeito transcendental.

Ao suspender os elementos transcendentais o que resta? Certamente um pensamento que tem na imanência a totalidade do seu horizonte. O movimento foucaultiano é, então, uma dobra do pensamento, uma vez que é afastamento de si enquanto suspensão dos elementos transcendentais sem ser ultrapassagem total do limite e, ao mesmo tempo, caminhar em direção do coração da nossa forma de viver, das nossas práticas, daquilo que fazemos. Nisso é problematização dos golpes de loucura da sociedade que são de um lado gestos de força desta que se impõe como unidade ao forjar uma ordem e, de outro, a tentativa social de eliminar ou diminuir a ameaça interior, fazendo parecer natural seu limite imposto, conjurando a descontinuidade e, com isso, tornando sua narrativa, coerente e contínua, a única história oficial. O pensamento foucaultiano é, assim amostra de que socialmente repelimos a vertigem do descontínuo com a ilusão da continuidade ao construir uma ordem definindo os limites do nosso mundo. Desse modo, rumou em direção da emergência dessas fendas, desses pontos obscuros que aparecem sob a maneira de uma constelação de acontecimentos intempestivos. É um caminhar para o fora, mais longe que um mundo externo e mais próximo que todo mundo interior, como afetamento do pensamento sobre si mesmo rumo àquilo que é seu impensado, ou seja, é uma experiência de pensamento isenta do sujeito formal como seu limite, que explora o que pode ser modificado pelo contato com saberes e relações que lhe são estrangeiras. Prova modificadora de si mesmo ao interrogar sua própria prática e como ela participa na construção e modificação de nossa maneira de ser. Wittgenstein em outro registro nos ajuda a pensar isso:

Aqui, nós temos dificuldade em manter a cabeça fora d'água – a ver que devemos permanecer nas coisas do pensamento cotidiano e não nos deixar desviar de nosso caminho ao ponto de crer que teríamos por descrever as extremas sutilezas, as quais absolutamente não poderíamos descrever com os meios que dispomos. (...) quanto mais nosso exame da linguagem efetiva se precisa, mais se agrava o conflito entre a linguagem e a nossa exigência. (pois a pureza de cristal da lógica não seria um *resultado* ao qual eu teria chegado, mas uma exigência). O conflito se torna intolerável e a exigência ameaça, agora, se esvaziar em seu conteúdo. – Nós estamos sobre um terreno

escorregadio, onde não há atrito e as condições são em certo sentido ideais, mas por esta razão mesmo, não podemos mais andar. Mas, queremos andar e temos necessidade de atrito. Retornemos, então, ao solo acidentado! (WITTGENSTEIN, 2014, p. 82 e 83).

Para Foucault, de fato, pensar é caminhar no sentido da terra, à medida em que é uma maneira de viver numa relativa mobilidade e não uma imobilização da vida num princípio explicativo anterior ou externo a ela. Dessa forma, qual a condição do saber? Para a arqueologia é um espaço de relações discursivas e não-discursivas, contudo não se trata de palavras nem de coisas, pois é um espaço de dizibilidades e de visibilidades, ou seja, o saber é um conjunto de relações fronteiriças entre palavras e coisas. É uma multiplicidade de acontecimentos constituídos e constituintes de cada formação histórica, sendo assim histórico. A arqueologia é, nesse sentido, uma analítica na qual categorias transcendentais e transcendententes são postas em suspenso e, por isso, faz-se uma análise que não as toma apressadamente, mas não as dispensa. De forma calculada, tenta-se quebrar o encanto que as envolve percebendo as relações históricas que as articulam e que constituem os lugares onde elas se encantaram. Vagarosamente, busca-se retirá-las da profundidade onde foram enterradas para trazê-las à superfície. Consequentemente, não é mera retórica a expressão jogo de saber, mas afirmação de que o movimento foucaultiano é um deixar-se cair, uma espécie de precipitar-se às condições históricas do saber a partir das quais são problematizadas uma série de unidades discursivas tomadas como fundamentos plenamente solidificados que dispensariam qualquer questionamento por parte da tradição do pensamento ocidental, quais sejam: as unidades do livro e da obra; a unidade da noção de tradição; de influência; de desenvolvimento e de evolução; de mentalidade e espírito; a unidade da noção de origem. É necessário, escreve Foucault, não as tomar como evidentes – “sacudir a quietude com a qual as aceitamos” (FOUCAULT, 2009a, p. 28). O que ele questiona nessas substancializações é o fato do discurso ser reduzido à mera função representativa. Como se o discurso fosse uma estrutura lógica constituída por um encadeamento de nomes, cuja única função fosse representar. Enquanto soma de unidades, a função particular do discurso de representar é tornada universal; função figurativa que é universalizada, destacando-se como geral a relação entre uma entidade

manifesta (discurso) e outra oculta (um significado essencial). O discurso é visto como efeito deste significado que o controla, ou seja, ele apenas expressa o sentido de um sujeito transcendental, que se apropriaria das aparências das “coisas” de um mundo exterior a ele. O discurso é entendido como mera representação e pensar se reduz a buscar esse significado oculto. Em relação a isso Foucault diz:

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

Um dos objetivos principais de Foucault ao fazer dos jogos de saber o objeto da arqueologia é mostrar que a representação epistemológica do saber veiculada pela história da filosofia não é adequada à maneira que este é produzido. Segundo o autor francês, a redução do saber à relação de conhecimento não corresponde às práticas de saber tais quais se dão em sua realidade concreta, ou seja, ficam elas descoladas da sua realidade de práticas que constituem uma maneira de viver. Foucault insiste, dessa forma, com a noção de jogo para que se coloque a questão do saber em termos de existência e, nisso, não se abstraia de tornar visíveis, de multiplicar as lutas e estratégias que se fazem em torno, no interior e por causa dele. A importância e novidade desse movimento estão no fato de que não se trata de uma tarefa neutra e mero exercício intelectual, mas engajamento e crítica dotados de valoração política. É em vista disso, que Foucault buscou liberar de seus usos habituais na filosofia os elementos transcendentais que a constituíam e que ela projetava como necessários e como unidades absolutas de sentido; por isso, também, que em *As palavras e as coisas* falou de *disposição* na qualidade de solo arqueológico fundamental que constitui determinada ordem do saber, como espaço de distribuição de objetos e sujeitos e sistema de possibilidades que determinam aqueles conhecimentos que serão tomados como verdadeiros e falsos. Assim, a expressão jogos de saber na análise arqueológica visa a mostrar que o

pensamento só é possível porque há uma disposição do saber que se apresenta como condição formadora de objetos suscetíveis de serem pensados. Não podemos esquecer que ao condicionar as reflexões para determinada época, este espaço do saber, também, limita o que pode ser considerado. É abertura, uma vez que tudo o que é julgado depende desse solo de saber disposto segundo uma ordem, mas ao mesmo tempo, fechamento existencial, já que disposição que impõe a impossibilidade de que coisas possam ser cogitadas ou existam. O jogo foucaultiano expõe o saber enquanto disposição e ordenação sem colocar um sujeito metafísico como operador do corte epistemológico ou construtor do seu limite. Também, precisamente, não se trata da mera exposição do saber, mas da problematização das divisões, dos limites que, por um lado, expõe, à medida em que constitui, uma ordem do saber e, por outro lado, exhibe, traz ao jogo, o que foi marginalizado, anulado, domesticado por essa disposição ao se impor. Segundo Foucault:

Em todas as épocas, a maneira como as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam (até as conversas na rua e os escritos mais cotidianos), e mesmo a maneira como as pessoas experimentam as coisas, como a sua sensibilidade reage, todo seu comportamento é dirigido por uma estrutura teórica, um sistema que muda com as épocas e as sociedades – mas que é presente a todas as épocas e a todas as sociedades. (...) Pensa-se no interior de um pensamento anônimo e constringente que é o de uma época e de uma linguagem. Este pensamento e esta linguagem têm as suas leis de transformação. A tarefa da filosofia atual (...) é a de pôr a claro esse sistema de antes de todo sistema. Ele é o fundo de onde o nosso pensamento 'livre' emerge e sobre o qual cintila durante um instante. (FOUCAULT, 1999d, p. 315).

A ordem do saber não é imediatamente saber, mas disposição dele. Ou seja, a ordem é um espaço de identidades, segundo as quais classificamos, distribuímos, produzimos e avaliamos os diferentes conhecimentos em cada época histórica. Em *PC*, Foucault nos apresenta no mínimo três apreciações sobre a relação entre essa ordem de fundo e os elementos do nível de superfície (práticas mais cotidianas, ciência, etc.). A primeira afirma que há uma camada arqueológica mais profunda no nível dos sistemas de positivities perpassados por rupturas profundas, que a arqueologia deveria acessar deslocando-se do nível superficial analisado pela história das ideias, a qual pregaria uma continuidade histórica; a segunda afirma ser o saber dividido entre a visibilidade e a dizibilidade e, à vista disso, não se

teria acesso ao fundo diretamente, mas somente através dos seus efeitos visíveis e dizíveis numa época; a terceira afirma o saber como um todo sem distinção de níveis, um espaço geral. Como entender essas relações? Nos parece que é justamente ao pensar o saber enquanto jogo que elas perdem seu sentido, à medida em que fundo e superfície não podem ser pensados separadamente, embora não sejam ontologicamente iguais. Por isso, Foucault diz que “entre essas duas regiões tão distantes, reina um domínio que, apesar de ter sobretudo um papel intermediário, não é menos fundamental: é mais confuso, mais obscuro e, sem dúvida, menos fácil de analisar” (FOUCAULT, 1999a, p. XVI), ou seja, ele se refere a uma região mediana, que é fundamento ela-mesma infundada, pois não é uma unidade anterior e separada de suas sequelas, e, por isso, é puro efeito, uma vez que só é, dita e mostrada, na multiplicidade de suas repercussões visíveis e dizíveis. A disposição do saber não é, em consequência disso, nem palavra, nem coisa ou, mais precisamente, nem os códigos fundamentais de uma cultura – regras fixas que regulam suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – entendidos enquanto sistema de base rígidos que garantem a continuidade cultural, nem as teorias filosóficas e científicas que buscam provar o princípio ao qual a ordem obedeceria, mas um ponto de chegada, que se apresenta em sua mobilidade constante, já que não tem uma total espontaneidade, mas, também, não é totalmente rígida. Ela é um fundo, uma vez que manifesta os modos de ser da ordem, anterior às palavras e, por isso, estas ensaiam em lhe fazer dizível, dar-lhe uma explicação certa ou dela fazer um fundamento. Ademais, não é coisa, pois não é unidade empírica natural, mas o que permite às coisas aparecerem em relações congruentes. É, pois um espaço de visibilidade e de dizibilidade, que cria a ordem a partir de si mesma, pois em constante movimento de separação de si e não um solo passivo e fixo. Destarte, a disposição do saber não é totalidade fechada se substituindo uma após a outra caracterizando diferentes épocas e se impondo a todos os homens de maneira uniforme. Esta forma caricata de vê-la nega que ela é um conjunto móvel de separações, de coincidências, de desvios que se funda e se desmancha. Em suma, quando Foucault fala de disposição ou de ordem do saber enquanto esse espaço intermediário ele se refere a jogos de saber e, nisso, desvia-se do hábito de opor indiferentemente fundo e forma apresentando o movimento de tensão e de

dissipação constante desta naquele e vice-versa. Para entendermos esse distanciamento é necessário primeiro mostrarmos que, para Foucault, o saber é um conjunto de relações entre espaços de visibilidade e dizibilidade.

Para Foucault o saber é zona de dizibilidade e para mostrá-la nos apresenta a noção de espaço discursivo, no qual o discurso não é tomado como átomo ou unidade substancial, mas prática, cuja composição é organização, multiplicidade de relações, conjunto não governado de antemão por um sentido velado, que institui uma formação discursiva. Esta não tem sua existência identificada a uma entidade fundamental, originalidade ou capacidade de uma consciência supra-histórica, mas ao conjunto de relações que agem como condição de existência, de diferenciação, agônicas e de contradição, de separação, de cooperação, de desaparecimento enunciativo, ou melhor, ao agregado de relações funcionais que atuam como regra de existência e veiculação discursiva. Nesse sentido, para Foucault, o espaço discursivo não é anterior ou separado dos discursos que o constituem e, estes por sua vez, devem sua existência a determinada localização naquele. Há, pois imanência entre o espaço como condição de possibilidade e existência dos discursos e destes em relação a ele, no qual se constituem, ao nível das regras espaço-discursivas. Estas, por isso, definem as relações, que formam o seu próprio espaço discursivo e, nisso, são seus padrões de elucidação e de definição. Dessa forma, evidenciando as relações de um espaço discursivo mostra-se sua disposição enunciativa e, nisso, suas regras existenciais e, vice-versa. Isso demonstra que uma formação discursiva é certa ordem, mais precisamente, uma ordenação de discursos e que as regras não lhe são exteriores ou anteriores, mas, como diz Foucault, estão nas margens, nas fronteiras discursivas, ou seja, é a própria singularidade da relação que se constitui como regra. Esta, conseqüentemente, não são fixas, invariáveis, mas “variáveis ou facultativas” (DELEUZE, 2005, p. 17) e, por isso, do mesmo nível das relações discursivas, à medida em que os discursos constituem diferentes relações e, dessa forma, constituem diferentes regras de diferentes funções, “passam da descrição à observação, ao cálculo, à instituição, à prescrição, e, também, por um número equivalente de sistemas ou de línguas” (DELEUZE, 2005, p. 17). Quer dizer, o espaço discursivo constitui uma multiplicidade de formações discursivas, que não apresentam uma característica comum a todas como essência, mas relações singulares e

variáveis entre discursos que funcionam como regra. Ele constitui famílias discursivas, cujas regras são semelhantes e apresentam certa regularidade. É da duração ou reconstituição desta que depende a existência do espaço discursivo. Foucault exemplifica:

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

Para Foucault o espaço discursivo é “um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos” (FOUCAULT, 2009a, p. 98) atravessando domínios, unidades e, por isso, estabelecendo “linhas de variações” com significados diferentes de acordo com a relação estabelecida. Portanto, um espaço de multiplicação e acumulação de sentido. Por sua variabilidade e multiplicidade o espaço discursivo é um sistema de dispersão, ou seja, um espaço que é uma ordenação discursiva na qual sujeitos, objetos e conceitos podem existir, se modificar, se opor e desaparecer. Aliás, é nele que essas categorias perdem sua idealidade de um possível utópico ou de um fundamento anterior e sob o discurso, sendo descritas em sua concretude discursiva, que se dá na singularidade existencial do espaço de regras no qual se formam.

O saber também é para Foucault uma zona de visibilidade, que em AS é negativamente apresentada como formações não-discursivas²⁰, tais como: “instituições, acontecimentos políticos e processos econômicos” (DELEUZE, 2005, p. 21). Mas, é em HL que esta dimensão do saber nos é exibida, principalmente, quando Foucault se refere ao grande enclausuramento como construção de uma divisão na qual toda a insânia deveria ser jogada na noite do espaço asilar. Essa divisão espacial, a partir da qual a loucura é mandada para a obscuridade e a razão faz morada no espaço luminoso, é própria do

²⁰ Deleuze observa que em *A Arqueologia do Saber* Foucault somente dá uma conotação negativa à essa região do saber, qual seja: “formações não-discursivas”.

classicismo, uma vez que a construção asilar, enquanto utopia arquitetônica, deveria expor e, ao mesmo tempo, abolir a loucura através de um conjunto de técnicas de cura: a vigilância, o empulhamento da loucura, o silêncio institucional, a valorização da autoridade do médico, etc. Essa narrativa histórica é construída tornando impossível uma narrativa autoral da própria loucura, uma vez que ela só pode ser dita pelo médico e vista no interior do asilo. Neste, o olhar da razão conta a incompatibilidade entre a loucura e a obra e busca a confissão da sua verdade, não só no louco, mas na humanidade como um todo, pois é vista como momento em que esta retroage a uma fase de “menoridade”, de infantilidade ou caminha para a degenerescência. O asilo é o espaço no qual a loucura é iluminada e tornada parte integrante da racionalidade humana e, em consequência, pode ser tratada. Vejamos:

Erasmus, ao contrário, olha com bondade e tolerância ao louco e à todas as nossas pequenas “loucuras”, pensando que sua presença na sociedade nada mais é, finalmente, que um signo de saúde, proteção. (...) Erasmo na sua compreensão crítica fechou sobre ela-mesmo a experiência da loucura, a castrou. A síntese é vazia efetuado e perigo desarmado. Quando ele implementa seu olhar excessivo sobre a loucura pacificada, nesse mesmo momento, a loucura como experiência possível da desrazão e da vertigem, já, é outra. A leitura crítica da loucura não experimenta por que é circular; razão e desrazão, nela, se conciliam na razão. (FRAVREAU, 2012, p. 41).

A loucura passa a ser um momento da história da razão, assumindo um papel horizontal em sua narrativa continuísta, na qual ela, heterotopia desrazoável, torna-se mera figuração privilegiada e, por isso, “somente contradição na razão que ainda existe” (HEGEL, 1978, p. 409). Nesta história higienista a loucura será integrada pelo conhecimento psiquiátrico do século XIX como objeto médico e se transformará em doença mental. Esta inclusão só foi possível, e ocorre conjuntamente, por causa dessa separação inicial, desse limite, na qual a desrazão foi transformada em exterioridade, ou seja, foi excomungada da ordem clássica e, claro, do discurso filosófico. Trata-se de um processo lento de dissolução da diferença: do bárbaro, do estrangeiro, do feminino, em mera contradição episódica na história do humano, da transformação do fora em nada e, nisso, narrativa racional do seu enclausuramento, enfim, movimento que fez da loucura refém, prisioneira da razão, mais precisamente, retirou a vizinhança comunicativa entre elas fazendo

desta tutora daquela, visto que a loucura foi reduzida à infantilidade ou à senilidade, sem direito a dizer-se ou mostrar-se. Assim, a história contada pela psiquiatria com seu objeto iluminado, a doença mental, teve sua condição de possibilidade:

Não é preciso cessar de as levar a esse momento decisivo, em que a desrazão tomou suas medidas de objeto, partindo para o exílio, no qual durante séculos permaneceu calada. Não é preciso cessar de lhes remeter sob os olhos esta falta original, e fazer reviver para eles a obscura condenação que só lhes permitiu manter sob a desrazão, enfim reduzida ao silêncio, discursos, cuja neutralidade é a medida de sua potência de esquecimento. Não é importante para nossa cultura que a desrazão só pode tornar-se objeto de conhecimento, na medida em que foi previamente objeto de excomunhão? (FOUCAULT, 2014b, p. 142).

À vista disso, percebemos que a crítica arqueológica é um movimento em direção ao limite, que é levado às últimas consequências, pois é aí que se experimenta a vida na impossibilidade, vive-se o extremo do impossível da existência, na qual esta abandona-se a si mesma. Nessa região fronteira “situada no limiar entre um e outro espaço de saber e que, no entanto, não se identifica com nenhum deles. Portanto, um não-lugar no interior da própria história” (CANDIOTTO, 2017, p. 174), na qual não há mais o sujeito transcendental, mas somente as marcas, os traços da constituição e da instituição do espaço do saber. Este em sua concretude é produção, manipulação e utilização das próprias relações discursivas e não discursivas que o compõem, ou seja, o saber em sua materialidade se define em seu campo de “uso” e sua formação se dá a partir do movimento bélico entre as relações (específicas) que o constituem. O saber não é só discurso, visto que não pode ser reduzido a uma unidade expressiva (proposição, palavra, significante, sujeito) nem a um referente²¹, pois é espaço de dizibilidade e de visibilidade

²¹ A arqueologia ao fazer dos jogos de saber seu objeto descreve a zona de regras, enquanto certo *corpus* de relações com uma estabilidade relativa, na qual objetos se originam, se modificam e se excluem. Dessa forma não é uma análise do referente e, com isso, não se reduz ao jogo representacional da proposição. A relação de referência passa a ser secundária, posto que ela é um efeito do conjunto de relações no espaço do saber que a autoriza ou não, ou seja, a relação de referência que autoriza o valor de verdade à proposição, na medida em que esta representa um estado de coisas no mundo é, nada mais nada menos que *uma* relação dentre várias que constituem um espaço do saber. Neste, portanto, ocorrem vários “tipos” de objetos. Se se referem ou não a estados de coisas depende do conjunto de relações que o determinam e o classificam como tal.

alicerçado por regras que permitem e limitam (uma disposição) o que é dito e, também, o que é visto. Segundo Deleuze:

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

Poderíamos dizer o mesmo para a escola e a pedagogia, a clínica e a biologia, ou seja, o saber é multiplicidade de espaços de dizibilidade e de visibilidade interconectados entre si, repetimos, por semelhanças de família. Foucault explica:

Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico (...) um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso. (...) um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam. (...) finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidos pelo discurso. (FOUCAULT, 2009a, p. 204).

Formado pelo jogo entre discursos e espaços não discursivos o saber se constitui de zonas de dizibilidade e de visibilidade sendo, por isso, um campo de dispersão no qual objetos, sujeitos e conceitos são constituídos. Assim, os objetos do conhecimento se formam a partir de superfícies de emergência (família, escola, prisão), instâncias de delimitação (medicina, pedagogia, crítica literária) e grades de especificação (formas de classificação, associação, separação). Os sujeitos são constituídos a partir de instituições nas quais obtêm seu discurso e sua posição no discurso é definida pela relação com determinados objetos discursivos. O seu status é definido, também, por grades de especificação que o determinam como *quem* pode falar ou o *que* não pode falar.

O problema dela [arqueologia] é, pelo contrário, definir os discursos em sua especificidade; mostrar em que sentido o jogo das regras que utilizam é irreduzível a qualquer outro; segui-los ao longo de suas arestas exteriores para melhor salientá-los. Ela não vai, em progressão lenta, do campo confuso da opinião à singularidade do sistema ou à

estabilidade definitiva da ciência; (...) A instância do sujeito criador, enquanto razão de ser de uma obra é princípio de sua unidade, lhe é estranha. (FOUCAULT, 2009a, p. 157-158).

O domínio arqueológico, portanto, é delimitado pelas regras de coexistência de todas as práticas que possibilitam os objetos, sujeitos e conceitos. As práticas discursivas e não-discursivas ou espaços de dizibilidade e de visibilidade se referem a algo em seu exercício ou exercitado (um dito, um visto) e, principalmente a algo praticado de um modo, efeito e produtor de regras. Assim, à questão nietzschiana, *quem fala?* só cabe a resposta de Mallarmé, *a palavra fala*, pois se refere ao espaço do saber, no qual se dão uma multiplicidade de práticas que definem e permitem que algo seja dito. Esse espaço que é, pelas antropologias dogmáticas, preenchido e certificado por uma profundidade interior aparece agora como um espaço relacional, no qual o eu é dissociado e a certeza da unidade da obra, que é autenticada na relação com este eu fundante, dá lugar à sua ausência.

9. A exposição do mundo como jogo de saber

Foucault poderia ter parafraseado Wittgenstein afirmando que os limites do saber são os limites do mundo e, justamente por isso, para a arqueologia não há nada antes ou posterior ao saber, pois este é multiplicidade topográfica de visibilidades e dizibilidades e, dessa forma, não permite tomar como evidentes, desnudando, as unidades transcendentais centrais para certa tradição da filosofia. Tal descrição implica que o saber é composto por práticas que no seu confronto o designam e, que sua unidade é efeito do jogo de regras que são estabelecidas pela regularidade do conjunto de suas relações discursivas e não discursivas, ou seja, é a regularidade destas que estabelece a regra, a ordem, a posição, o funcionamento e, conseqüentemente, a unidade do saber. Nesse sentido, a história arqueológica não prevê mais uma unidade que instauraria a regularidade dos discursos, mas ao contrário, é esta que constitui sua materialidade e sua unidade e que, ainda, as faz inteligíveis. O que é constante no saber não é a ação permanente e estável de uma causa, mas as

relações específicas, suas regras, que se referem às suas condições de existência. Estas relações são discursivas e não discursivas, pois são estabelecidas em espaços de dizibilidade (a psiquiatria, por exemplo) e de visibilidade (o hospício, por exemplo), mas, também entre estes, e, à medida em que se referem às condições de existência do saber, concernem a este como seu conjunto de práticas. Logo, o saber em sua materialidade tem como causa o jogo agonístico entre relações discursivas e não discursivas em sua efetividade. Assim, em Foucault, se evidencia um conjunto de acontecimentos históricos que designam uma multiplicidade de práticas, que formam a “totalidade” de dizibilidade e de visibilidade existente para determinada época, sem um sujeito que a transcenda. Além disso, a realidade ou materialidade do saber não se confunde com uma coisa, mas refere-se a esse espaço de regras que a constitui.

Na arqueologia, então, mundo refere-se a uma ordenação/disposição do saber, por conseguinte, a um conjunto de práticas que constituem posições de objetos a serem designados por uma palavra, frase e teoria (*modos de objetivação*), que indicam posições ou funções possíveis para sujeitos em sua multiplicidade (*modos de subjetivação*) e a uma diversidade de práticas não-discursivas em sua mobilidade e contingência. Nesse sentido, tomada como disposição do saber, a noção de mundo deve ser compreendida na qualidade de jogo, já que este pode ser definido como um conjunto de regras, que tornam a sua realização possível. Segundo Foucault:

Uma formação discursiva será individualizada se se puder definir o sistema de formação das diferentes estratégias que nela se desenrolam; em outros termos, se se puder mostrar como todas derivam (malgrado sua diversidade por vezes extrema, malgrado sua dispersão no tempo) de um mesmo jogo de relações. (...) Ora, essa própria dispersão (...) pode ser descrita, em sua singularidade, se formos capazes de determinar as regras específicas segundo as quais foram formados objetos, enunciações, conceitos, opções teóricas: se há unidade, ela não está na coerência visível e horizontal dos elementos formados; reside, muito antes, no sistema que torna possível e rege sua formação. (FOUCAULT, 2009a, p. 76-80).

E mais precisamente ainda, diz Foucault:

No bramido que nos agita atualmente, é preciso, talvez, reconhecer o **nascimento de um mundo** onde se sabe que o sujeito não é um, mas cindido, não soberano, mas dependente, não origem absoluta, mas função constantemente modificável. (FOUCAULT, 2012a, p. 817. *Grifo nosso*).

Lembrando, que regra em Foucault descreve a regularidade das práticas, é preciso, assim, que definamos a disposição do saber como uma espécie de jogar e, por consequência, um mundo enquanto jogo em sua realização. Aqui atingimos o coração do pragmatismo da arqueologia foucaultiana, em que é revelado que a liberdade pertence ao formar-se das regras, na medida em que estas são variáveis, instáveis e modificáveis, pois se referem às relações singulares entre as práticas de saber em sua efetividade, em seu jogar e, por isso, conversíveis/transmutáveis no e pelo jogar ele-mesmo. É, dessa forma, na efetivação das relações entre práticas, que uma disposição de saber se constitui como conjunto de regras, e, ao mesmo tempo, aparece um jogo e, um mundo, o qual proporciona a si mesmo o espaço imanente ao qual pode fundar-se e transformar-se. Vejamos:

Fazer aparecer, em sua pureza, o espaço em que se desenvolvem os acontecimentos discursivos não é tentar restabelecê-lo em um isolamento que nada poderia superar; não é fechá-lo em si mesmo; é tornar-se livre para descrever, nele e fora dele, jogos de relações. (...) Elas, entretanto, não constituiriam, de maneira alguma, uma espécie de discurso secreto, animando, do interior, os discursos manifestos; não é, pois, uma interpretação dos fatos enunciativos que poderia trazê-los à luz, mas análise de sua coexistência, de sua sucessão, de seu funcionamento mútuo, de sua determinação recíproca, de sua transformação independente ou correlativa. Fora de cogitação, entretanto, está o fato de se poder descrever sem limites, todas as relações que possam assim aparecer. (FOUCAULT, 2009a, p. 32-33).

As regras não se dão previamente, mas se formam no próprio jogo, enquanto esse espaço, delimitado pela crítica, que não é homogêneo, mas tessitura de várias topografias, na qual encontram-se constituídos diversos limites com seus próprios horizontes, sendo, assim, zona de uma multiplicidade de movimentos. Nele acontecem relações de implicação, oposição, exclusão, isto porque disposição de dizibilidades e visibilidades, em que não há redução de umas em relação às outras, o que faz com que não tenham “jamais o mesmo ritmo, a mesma história, a mesma forma” (DELEUZE, 2005, p. 59). Expõe-se a não universalidade do saber, dado que é definido como espaço que implica uma multiplicidade de acontecimentos com abrangência, amplitude e efeitos diferentes. Expõe-se, também, o espaço intermediário do saber formado por jogos singulares e limitados, que se constituem por múltiplas e complexas

causalidades, em que não pode ser abstraído o imponderável, visto que, Foucault, ao se interessar pelo que foi tornado imagem e discurso, não se refere a uma visão de mundo unitária de uma época, nem a uma teoria acabada, mas a um conjunto limitado de relações e traços, e por isso, cheio de lacunas e parcial. A *unidade*, então, é uma disposição, uma ordenação, que apesar de coerente e unitária é provisória.

Dessa forma, é para Foucault absurdo pensar o acontecimento somente nos quadros de um determinismo causal (porque tem por elemento distintivo romper a relação linear causa/efeito e de aí introduzir uma descontinuidade), mas, inversamente, está excluído de pensar o acontecimento como exterior ou como excedência radical por relação a toda causalidade (para disso se convencer, é suficiente de lembrar que Foucault não quer aceitar o 'fora' da história (...)). (REVEL, 2010, p. 96).

Nesse sentido, quando Foucault fala em jogos de saber está descrevendo determinadas práticas que são um conjunto de relações que ocorreram ou ocorrem para efetivar discursos e imagens (o transcendental é historicizado), os quais importam em suas vinculações, em sua ordenação, dado que, para Foucault, interessa mostrar o jogo (e participar dele) e toda a tecnologia posta em funcionamento para que se possa dizer ou ver algo. É preciso, então, descrever a disposição do saber, uma vez que ela condiciona a existência singular das imagens e discursos. Isto viabiliza que não os tomemos como expressão de uma unidade transcendental ou psicológica, mas como manifestação de um jogo efetivado na coexistência dessas correlações e, por consequência, segundo uma ordem mundana.

À vista disso, imagens e sons dão forma a um fundo, apresentam parcialmente uma presença desse 'antecedente' informe, no qual toda forma imagética ou signo pode ser dissolvida sem nunca vir a ser formulável; eles são efeitos de um *querer*²²*ordem* que tem a pretensão de figurar como forma do saber e, por isso, são disposições espaciais da luminosidade e da escuridão, do que pode ser dito, onde pode sê-lo e o que é tabu e não tem direito a fala. Dessa forma, toda disposição do saber é imposição de limites, a partir dos quais imagens e sons se dão como conformação a si de um mundo, que neles ou ao partilhá-los efetua-se, dispõe-se como um querer ser que busca se realizar.

²² Esse querer é o que Foucault denomina vontade de saber.

Assim, a forma homem, nascida na modernidade designa a presença, o aparecimento da finitude como horizonte para nós, a imagem desejada e constituída pela limitação²³ desse fundo indeterminado. Em razão disso, a expressão jogos de saber nos apresenta a luta entre formas de visibilidade e de dizibilidade e destas com um fundo (in)formal para se constituírem e não serem dissolvidas e, mais ainda, com ela Foucault descreve a disposição do saber como espaço altamente tensional, inquieto, cujo estresse produz ressonâncias e vibrações permanentes, ou seja, como numa obra de Paul Klee a disposição do saber constitui um espaço, no qual há cruzamentos num mesmo tecido entre imagens e sonoridades, uma vez que estas compartilham suas equivalências e seu vigor sem jamais se reduzirem umas às outras.

Devemos ter clareza de que o fundo não é objeto, nem unidade substancial que antecede temporalmente a superfície. Ele só é desde que se estenda em formas visíveis e dizíveis, que se apresentam enquanto disposição ou desde que se reverbere e se amplifique em imagens e discursos. Para Foucault, o fundo não é fundação, mas estas formas, cujo todo (*Ganze*) é a multiplicidade de sua superfície que se mostra e se diz; ele é nada mais que a superfície que foge de si mesma. Tratam-se de jogos, pois a profundidade não é mais do que a multiplicidade relacional e aberta da aparência. Não há raízes profundas, mas somente o fundo incerto que cada relação constrói para si e institui como origem. De fato, há apenas as proximidades superficiais, em que ocorrem os diversos contágios, mas também, nas quais se busca repetir incessantemente a identidade da ordem do saber constituída como limite de nosso pensamento. O fundo não é a profundidade reivindicada pela consciência, é, diferentemente, a presença de um querer ser forma, um mundo, o qual não é a vontade de um sujeito, nem a passividade natural do objeto que necessita de um sujeito metafísico para existir. É, assim, a constituição de um mundo, a exposição de uma ordem, cujas imagens e discursos definem seus limites.

Trata-se, por isso, na crítica arqueológica da delimitação de um domínio empírico-transcendental, pois a disposição do saber enquanto mundo é uma espécie de fundo infundado, já que a descrição dessas práticas não se lança aquém dela, mas parte e descreve daí seu funcionamento efetivo. A

²³ Podemos afirmar que os jogos consistem em agir em conformidade com regras que limitam os meios permitidos para um fim que se tem em vista.

unidade do saber, então, é referida à dispersão e multiplicidade de práticas que constituem um modo de ser e, conseqüentemente, o seu *a priori*, segundo Foucault, não diz respeito a nenhum critério absoluto, mas a uma variedade de condições que formam um mundo e explicam suas práticas, ou seja, é na imanência de um campo histórico que os jogos de saber ocorrem e encontram sua justificativa. A disposição do saber, então, é condição das palavras e coisas, pois a valoração de uma imagem e de um discurso só pode ocorrer no interior de um contexto que funciona como garantia de certeza para eles. Segundo Foucault:

Ora, o que pertence necessariamente (originariamente) à existência das coisas é esta estrutura fundamental de seu *Inbegriff* que já conhecemos. A riqueza, a fonte, a solidez da extensão, o rigor da fronteira pertencem indissolúvelmente ao que há de necessário (isto é, de originário) ao todo da existência pensado como *Ganz* [todo] e não como *All* [totalidade]. (FOUCAULT, 2011e, p. 74).

Nesse sentido, a expressão jogos de saber em Foucault coloca como o “dado” esse mundo que se dá a pensar e, dessa forma, ver ou dizer é menos uma atividade da consciência do que um comportamento habitual adquirido através de um treinamento para reagir a determinada situação. Conseqüentemente, toda disposição do saber implica práticas regulares que se tornam regras e fixam-se como construções institucionais. Estas, nada mais são do que a repetição ordinária de determinados usos e a exclusão de outros, cuja compreensão e existência, pressupõem um mundo que se impõe como ordem do saber, ou seja, encontramos na arqueologia a ideia de que para se ver ou dizer de uma certa perspectiva, para que possamos representar, é necessário haver uma disposição já apresentada como sua condição, a qual, segundo Foucault, não é atemporal, mas histórica, que foi transcendentalizada. O *a priori*, assim, é histórico, visto que conjunto de práticas autodeterminadas como fonte instituinte dos limites e da extensão de um mundo. Este, assim sendo, não designa um objeto, nem existe enquanto substância em si mesmo, pois nada restaria caso pudéssemos dele deduzir o jogo de saber, que lhe é sua constituição imanente. Ou melhor, é somente quando uma disposição de práticas, assumindo um estatuto ao mesmo tempo empírico e transcendental,

projetando a si mesmo como um mundo que imagens e discursos ganham sua realidade.

9.1. Imagem e jogo do mundo

Ao tomar o jogo como disposição do saber a crítica arqueológica se faz uma espécie de antiplatônismo, pois como podemos ler, principalmente, no livro X de *A República*, há uma rivalidade entre o pensamento filosófico e a arte poética, em que a perspectiva séria e crítica daquele desmascararia o jogo desta última tomada como mera imitação da imitação produzida pela imaginação humana. Segundo esta perspectiva, que triunfou no pensamento ocidental, a realidade expressa pelo jogo é mera mimesis²⁴ (*μίμησις*) e o poeta é desmascarado, sendo apenas um ator, cuja palavra não implicaria ações divinas, mas apenas a representação de um personagem e de um texto, nos quais se revelaria o desencanto da imitação. O modelo empregado pela crítica platônica à noção de jogo é, então, o espelho, cuja única função seria refletir, enquanto cópia, um original que lhe é temporalmente anterior e, no qual a imagem é simplesmente tomada como reprodução não criativa²⁵, ilusória e improdutiva do *mesmo*. Segundo Platão:

-Porém o amor verdadeiro, por sua natureza ama com moderação e harmonia a ordem e a beleza?
 -Absolutamente – confirmou ele.
 -Logo, nada de furioso ou de aparentado com a libertinagem deve aproximar-se do amor verdadeiro.
 (...)
 -Aqui entre nós (porquanto não ireis contá-lo aos poetas trágicos e a todos os outros que praticam a mimese), todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento da sua verdadeira natureza. (PLATÃO, 2012, p. 135 e 449).

²⁴ Sobre o assunto comenta Benedito Nunes: “Diante da verdade contemplada, por aquele, que não é senão a *noêsis* do ser eternamente imutável (*o onthos ón*), o mito e a poesia não são ilusórios como *doxa*, e sim ‘mentirosos’, por que têm a aparência da verdade. Dizia Platão, no *Crátilo* (408 c), que o *logos* é *diploús – alethés e pseudós*. Ele nos traz palavras de engano, como a dos sofistas, coisas enganadoras (*pseudós*), simulacros da realidade, formando, então, aquele ‘terceiro domínio’ que, modernamente conceberíamos como o âmbito da imaginação” (NUNES, 1999, p. 25).

²⁵ As brincadeiras infantis seriam somente imitação das atividades sérias feitas pelos adultos.

Nesse sentido, no pensador grego joga uma lógica da identidade na qual as imagens, entendidas como fenômenos do jogo, são efeitos e que, justamente por isso, podem ser reduzidas aos elementos substanciais que lhes fundamentam. Em *PC* com a análise do quadro de Velásquez, *As meninas*, a crítica arqueológica nos remete a uma outra concepção de imagem e, nisso, de jogo e, principalmente, de mundo, quando destaca que uma disposição do saber é formada por elementos heterogêneos, mas que a sua forma não pode simplesmente ser reduzida a eles, uma vez que o importante é a maneira como eles se relacionam para a sua formação.

Aqui o espelho nada diz do que já foi dito. Sua posição, entretanto, é quase central: sua borda superior está exatamente sobre a linha que reparte em duas a altura do quadro, ocupa sobre a parede do fundo (ao menos sobre a parte visível desta) uma posição mediana; deveria, pois, ser atravessado pelas mesmas linhas perspectivas que o próprio quadro; poder-se-ia esperar que um mesmo ateliê, um mesmo pintor, uma mesma tela nele se dispusessem segundo um espaço idêntico; poderia ser o duplo perfeito. (FOUCAULT, 1999a, p. 9).

Foucault escreve que num primeiro golpe de vista parece que o quadro é bastante simples, pois Velásquez estaria no seu ateliê compondo uma obra, na qual ele se representaria a si-mesmo pintando. No entanto, essa imagem é rapidamente desfeita quando Foucault se refere ao espelho no fundo do quadro:

esse espelho atravessa todo o campo da representação, negligenciando o que aí poderia captar, e restitui a visibilidade ao que permanece fora de todo olhar. Mas essa invisibilidade que ele supera não é a do oculto: não contorna o obstáculo, não desvia a perspectiva, endereça-se ao que é invisível ao mesmo tempo pela estrutura do quadro e por sua existência como pintura. O que nele se reflete é (...) o que se poderia ver, se a tela se prolongasse para a frente (...) mas também, já que a tela se interrompe ali (...) o que está exterior ao quadro, na medida em que ele é quadro (...) encarregado de representar alguma coisa aos olhos de todo espectador possível. (FOUCAULT, 1999a, p. 10).

Há, então, duas perspectivas que se superpõem em um cruzamento permanente, aquela do pintor, ilustrada pela tela virada no interior do quadro, e a perspectiva do espectador, mostrada pelo quadro que olhamos, na qual o pintor é objetivado, mas que não poderiam ser dadas simultaneamente – “aqui, o jogo da representação consiste em conduzir essas duas formas de

invisibilidade uma ao lugar da outra, numa superposição instável” (FOUCAULT, 1999a, p. 10). Desse modo, a imagem do espelho, por um lado, nos leva a pensar que o pintor do interior do quadro está pintando os modelos, mas, por outro lado, faz saltar a dimensão do quadro para fora dele e, nisso, nos faz crer que no seu exterior apareceria todo o espetáculo que nele é retratado. Nesse jogo, em que parece que há dois pintores, um dentro do quadro e outro que o pintou, e duas telas, aquela à nossa frente e a outra, a qual só podemos ver o verso, interna ao quadro, o espelho tem a função de desfazer esse desnível, esse interstício entre as perspectivas articulando-as numa imagem “metátese da visibilidade que incide ao mesmo tempo sobre o espaço representado no quadro e sua natureza de representação” (FOUCAULT, 1999a, p. 10), a partir da qual nós identificamos naturalmente uma tela com a outra. Entretanto, Foucault escreve que essa metátese, em que ocorre uma redução da multiplicidade de sujeitos e de objetos a um pintor e a uma tela, logo se desfaz, visto que a representação do espelho guarda a posição no exterior do quadro do pintor, que nessa identificação é esquecida, ou seja, com a imagem do espelho se revela que essa posição não pode ser elidida²⁶ e, mais ainda, revela que as duas perspectivas não podem ser reduzidas uma à outra, mesmo representadas num mesmo plano. Eis,

Tal reflexo mostra ingenuamente, e na sombra, aquilo que todos olham no primeiro plano. Restitui, como que por encanto, o que falta a cada olhar: ao pintor, o modelo que é recopiado no quadro pelo seu duplo representado; ao do rei, seu retrato que se completa nesse lado da tela que ele não pode distinguir do lugar em que está; ao do espectador, o centro real da cena, cujo lugar ele assumiu como que por intrusão. Mas talvez essa generosidade do espelho seja simulada; talvez esconda tanto ou mais do que manifesta. O lugar onde impera o rei com sua esposa é também o do artista e o do espectador: no fundo do espelho poderiam aparecer – deveriam aparecer – o rosto anônimo do transeunte e o de Velásquez. (FOUCAULT, 1999a, p. 19).

De fato, escreve Foucault, o espelho não reflete o que deveria, pois “faz ver, no centro da tela, aquilo que, do quadro, é duas vezes necessariamente invisível” (FOUCAULT, 1999a, p. 11) e, nisso, expõe toda uma problemática da identidade e da diferença. Nesse sentido, o visível no espelho, a imagem do

²⁶ No *cogito* cartesiano, *Eu penso, logo eu existo enquanto coisa pensante*, como trabalhado na primeira parte deste capítulo, o *Eu* e o *eu*, claramente, não são os mesmos e o gênio maligno funciona assim como o espelho de *As Meninas*, pois ele torna possível a superposição entre o *eu* objeto passível de ser enganado e o *Eu* sujeito pensante.

casal real, nos remete ao lugar à frente do quadro, que também seria a posição do pintor e do espectador. Este tem sua existência marcada como um não-lugar, posto que deveria, mas não é refletido pela imagem do espelho e, dessa forma, existe dependendo da perspectiva perceptiva que é tomada, podendo ser, tanto espectador externo que olha para o quadro, quanto alguém que é olhado como elemento que passa pelo ateliê: em todas essas posições o espectador se situa onde ele é realmente ausente. Não há, nessa análise sobre o lugar do espectador, uma identidade previamente estabelecida, pois o eu não pode ser considerado uma forma prévia clara e distinta, mas ele é efeito da superposição de percepções, visto que diante do espelho, enquanto espectador que olha o espetáculo, aparece duplicado, pois nele percebe que é, porém ao mesmo tempo, que não é, visto estar aqui do outro lado da tela e não lá, mas tão logo percorre com o olhar o espaço entre si e ele se reconstitui de novo... duplicado. Também, a imagem do espelho enquanto reflete o espectador, faz do espelho objeto identificado com ele, no qual é percebido, mas, segundo esse reflexo, se reconstitui, ao mesmo tempo, do lado oposto percebendo que sua visibilidade vem do exterior do espelho. Não se trata de um sujeito transcendental considerado, de uma vez, como parte do quadro e como sua condição de possibilidade, uma vez que o olho não está situado no mesmo espaço que as coisas que ele vê, porém isto não significa que ele pode organizá-las ou ditar seu ponto de vista. Assim, não se deve guiar a análise da imagem somente pelo conceito de reflexão, visto que, segundo Foucault, é impossível a redução das variadas perspectivas aos limites da lógica do conhecimento, na qual o sujeito e o objeto têm primazia. O problema enfrentado aqui é o jogo de interações entre perspectivas fragmentadas e correlacionadas constituindo uma disposição do saber como condição de possibilidades da identidade. No lugar do 'eu penso' vem à tona o 'isso pensa' ou, como o expressa Deleuze, "o 'diz-se' como murmúrio anônimo, que assume tal ou qual dimensão diante do *corpus* considerado" (DELEUZE, 2005, p. 28-29). O lugar do espectador, de fato, é um avatar, uma criatura social, dançando na fronteira entre ficção e fato (MEADOWS, 2008, p. 13), cuja posição ocorre simultaneamente em diversos universos, numa movimentação que oscila entre ambos, tornando presente o ausente, uma repetição que implica diferença, um espelho que reflete uma série de possibilidades. Aqui o eu e o mim convivem sem hierarquias, sendo, ambos,

protagonistas em perspectivas dinâmicas e paralelas. O eu é um avatar do mim, que no espelho, estabelecem uma relação agenciadora, fazendo deste espaço, eu-mim, virtual e real, de relações nada verticais. O espaço do quadro de Velásquez, assim, se aproxima do conceito de rizoma de Deleuze e Guattari, o que pressupõe que, num *quadro-rizoma*, não tenha uma perspectiva única, uma raiz mãe, pois o rizoma é um meio de multiplicidades, uma cartografia com várias entradas e saídas. É, dessa maneira, um quadro-mapa que é todo ele meio, não podendo ser reproduzido a partir da ideia de causalidade, pois é variações, expansões e capturas, cujos elementos não podem ser simplesmente adicionados compondo uma unidade substancial, uma vez que é perspectivas que se superpõem interconectadamente em simultaneidade, sem poderem ser reduzidas a um centro. Vejamos:

O “eu” explodiu – veja a literatura moderna –, é a descoberta do “há”. Há um se. De uma certa maneira, se retornamos ao ponto de vista do século XVII, com essa diferença: não colocar o homem no lugar de Deus, mas um pensamento anônimo, do saber sem sujeito. (FOUCAULT, apud ERIBON, 1989, p. 189).

Nesse sentido, o lugar do espectador representa uma lacuna invisível, a qual nos mostra o que falta, ao mesmo tempo, como sujeito e objeto. Temos, então, um jogo de olhares que faz desse quadro uma pura representação desse vazio essencial. Ou melhor, é este lugar vazio que permite a subsistência da relação de justaposição entre a perspectiva do quadro e do espelho do ponto de vista da sua representação, mas, Foucault deixa isso claro, não do ponto de vista de sua materialidade. Seguindo essa direção, percebemos que *As meninas* possui uma série de incompatibilidades, como por exemplo, aquela do passante no limite da porta e a imagem refletida pelo espelho, visto que, supomos, se o pintor quisesse pintar esse fundo atrás de si ele precisaria se apoiar no espelho que está a sua frente e, nisso, a imagem do espelho no fundo do quadro seria impossível, pois deveria em alguns dos seus pontos refletir o passante na porta. Ora, essas incompatibilidades são todas aparentes e, nada nos impediria, escreve Foucault, de aceder até elas. Não há segredo, as diferenças estão lá, entretanto, o que nos impede de vê-las é que o nosso lugar de espectador, e nisso a perspectiva a partir da qual vemos – nosso *ver como*, se dá a partir de uma disposição do saber que impõe os limites para o nosso pensamento ou, em

outros termos, certo mundo constituído, que determina o todo de possibilidade para nós. Em consequência, a imagem espetacular revela a dimensão utópica que constitui o nosso mundo.

O espelho, após tudo, é uma utopia, porque é um lugar sem lugar. No espelho eu me vejo onde não estou, em um espaço irreal que se abre virtualmente atrás da superfície. Eu estou lá, onde eu não estou, um tipo de sombra que dá, a mim-mesmo, minha própria visibilidade, que permite me olhar onde estou ausente: utopia do espelho. (FOUCAULT, 2012b, p. 1575).

Lugar utópico, visto que é “um lugar sem lugar”, no qual o espectador pode se ver sem estar lá, pode existir na pura ausência e, também, porque representa a imposição de um limite, a partir do qual a disposição do saber se forma gradualmente e se projeta como forma identitária atual e idealizada dessa ordenação. Ou seja, a utopia consola, diz Foucault, pois é a representação da pretensão de universalização de uma perspectiva e a valorização do mesmo, daquilo que é interno à ordem, que, ao mesmo tempo, subtrai o cinza dos começos “como se esse mundo das coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas rapinas, disfarces, astúcias” (FOUCAULT, 1998a, p. 15) e, no seu monólogo, torna tudo o que ela não é o outro, aquilo que resta no silêncio fora da disposição. As utopias, então, remetem a lugares sem lugar, pois são a representação da imposição de uma ordem do saber, de um mundo, reduzindo a realidade, o espaço social a esse ideal. No fundo, todos nós vemos e vivemos a partir de um espaço mítico que é um prolongamento de uma ordenação do real e o sonho de sua perfeição.

A crítica arqueológica é uma descrição laboriosa para decifrar essas justaposições, que são tomadas como unidades naturais e, por isso, são aceitas automaticamente, cujo fundo são esses espaços heterotópicos, que, de fato, são interstícios, a partir dos quais elas têm sua condição de possibilidade e restrição. Escreve Foucault:

Poderíamos supor, não digo uma ciência porque é uma palavra muito utilizada atualmente, mas um tipo de descrição sistemática que teria por objeto, em uma sociedade dada, o estudo, a análise, a descrição, a “leitura”, como amamos dizer atualmente, desses espaços diferentes, esses outros espaços, uma espécie de contestação, de uma vez, mítica e real do espaço onde nós vivemos; essa descrição poderia se chamar heterologia. (FOUCAULT, 2012b, p. 1775).

Trata-se de chegar a ver “o quão invisível é a invisibilidade do visível”, ou seja, de uma crítica que nos faça chegar à heterogeneidade que permite a persistência desses movimentos utópicos. Dessa forma, o espelho :

E igualmente uma heterotopia, à medida em que o espelho existe realmente, e porque ele tem, sobre o lugar que ocupo, um tipo de efeito em retorno; é a partir do espelho que eu me descubro ausente do lugar onde eu estou, visto que me vejo lá longe. A partir desse olhar que, de alguma maneira, se coloca sobre mim, do fundo desse espaço virtual que está do outro lado do espelho, eu retorno para mim, recomeço a me olhar e a me reconstituir aí onde eu estou; o espelho funciona como uma heterotopia no sentido que ele torna esse lugar que ocupo, no momento em que me olho no vidro, de uma vez, absolutamente real, em ligação com todo o espaço que o rodeia, e absolutamente irreal, pois ele é obrigado, para ser percebido passar por esse ponto virtual que está lá longe. (FOUCAULT, 2012b, p.1575).

Lugar Heterotópico, pois constituído por uma diversidade de sentidos, que transborda o significado da forma da identidade, e, no qual falam uma heterogeneidade de vozes. Dimensão em que não se (re)presenta aquilo cuja plenitude existe em outro lugar anterior a ela e em relação a quem ela seria ontologicamente inferior, mas expõe-se o limite, enquanto contraste, separação e distância entre o visível e o invisível, o mesmo e o outro, em que se representa a ordem do saber, não como projeção utópica, mas inversamente como volume fragmentário, um ambiente multidimensional, no qual práticas produzam seu próprio espaço sem, contudo, poderem mostrar, descrever ou dizer integralmente seus próprios limites e onde visibilidades se relacionam com dizibilidades sem uma adequação total. Desse modo, a imagem perde seu caráter serviente, trazendo à tona um espaço ativo, de jogo, produzido e de produção, por conseguinte, entendido como domínio histórico-transcendental, em cuja descrição não há uma separação entre as práticas de saber e seu contexto de existência, pois ele é esse fundo que se apresenta na regularidade das ações que constituem imagem e modos discursivos.

O espelho no quadro de Velásquez, segundo Foucault, longe de nos apresentar a noção de mimesis platônica e a gradação ontológica que ela expõe, um mundo essencial (maior grau de realidade), mundo das aparências (menor grau de realidade) e o jogo como mera falsificação, nos apresenta uma experiência mista, tanto utópica, quanto heterotópica. De um lado, a imagem faz

referência à performance de uma ordem do saber, que repetidamente faz retornar o limite que a fundou como limite de toda a realidade, de outro, a possibilidade de abertura do pensamento para um espaço de várias ordens, cujo modelo é o das *matrioskas*²⁷, visto que resiste a uma centralização e descentraliza-se pela simultaneidade de perspectivas justapostas numa co-habitação não compatível entre realidades diferentes, em que as fronteiras são de difícil definição e que, por isso, expõem sua multiplicidade imanente, sua circularidade heterogênea num movimento em expansão, como o universo, tanto na direção da porta aberta no fundo do quadro, quanto na direção oposta da frente do quadro. Dessa forma, há um jogo do mundo, no qual somos dispostos, mas, nisso, tem-se a possibilidade de jogar para criar novos mundos dentro do mundo. Assim, é importante lembrar que o mundo é multiplicidade *pura* (uma espécie de espaço, onde uma multiplicidade cai dentro de outra, que cai dentro de outra... Também, é fundamental não esquecermos que são essas heterotopias que possibilitam os deslocamentos vivificadores do pensamento²⁸. Portanto, trata-se de jogo, como em Platão, mas não do mesmo.

9. 2. Enciclopédia chinesa e os mundos labirintos

É na tentativa de pôr à prova essa experiência, na qual afirma-se as fronteiras do saber como as fronteiras do mundo, que Foucault comenta sobre o riso que um texto de Borges lhe causara. Tal afetação nos parece consequência de o texto apresentar a impossibilidade do nosso pensamento pensar-se a si-próprio, ou melhor, dele expor o limite do próprio pensar, do nosso pensar e, por conseguinte, do nosso mundo. O que é tão evidente, para Foucault, nessa enciclopédia chinesa, que apresenta um estranhamento? Que permite uma dobra do nosso pensamento sobre si mesmo? Que permite pensar aquilo que para nós não é discutível ou impossível? Acompanhemos a citação de Borges por Foucault:

²⁷ É um brinquedo artesanal e tradicional da Rússia. Se caracteriza por reunir uma série de bonecas de tamanhos diferentes que são colocadas uma dentro das outras.

²⁸ Curiosamente as heterotopias parecem fazer o papel do *Geist* vivificando o *Gemüt*.

Esse texto cita ‘uma certa enciclopédia chinesa’ onde será escrito que ‘os animais se dividem em: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, l) et Cetera, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas’. No deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso. (FOUCAULT, 1999a, p IX).

Foucault assumirá desse texto de Borges, do riso que ele causa, a ironia inquietante diante da nossa filiação ao pensamento ocidental, visto que a classificação nele apresentada abala o plano de ordenação a partir do qual pensamos. A enciclopédia chinesa apresenta aquilo que não podemos pensar e arruína, então, certo lugar comum, a “tábua de trabalho”, em que se constituem as identidades e são estabelecidas as possibilidades de classificação e de organização daquilo que denominamos nosso mundo. O riso é amarelo, pois tem sua razão de ser numa espécie de espanto causado por essa classificação colocar em xeque essa superfície e “perturba todas as familiaridades do pensamento” (FOUCAULT, 1999a, p. IX), pois nos esquiva da nossa terra natal, nos retirando a estabilidade e a tranquilidade da morada quando expõe uma ordem impossível. Trata-se nesse texto de Borges, para Foucault, de uma impossibilidade radical,

O impossível não é vizinhança das coisas, é o lugar mesmo onde elas poderiam avizinhar-se. (...) jamais se chegará a definir, entre cada um desses conjuntos e aquele que os reúne a todos, uma relação estável de conteúdo e continente (...). Borges não acrescenta nenhuma figura ao atlas do impossível; não faz brilhar em parte alguma o clarão do encontro poético; esquiva apenas a mais discreta, mas a mais insistente das necessidades; subtrai o chão, o solo mudo onde os seres podem justapor-se. (FOUCAULT, 1999a, p. XI-XII).

que faz do riso, também, incomodado, já que o fragmento do autor argentino, escreve Foucault, nos coloca numa situação de desamparo, em que perdemos o comum do lugar e do nome e, por isso, expõe, deslocando de sua evidência, as categorias do nosso pensamento, que constituem os pontos estáveis, cujas coordenadas possibilitam as classificações que se fazem naturais e, conseqüentemente, indiscutíveis para nós. É aquilo que deveríamos calar, que é posto em jogo visto que “anteriores às palavras, às percepções e aos gestos”

(FOUCAULT, 1999a, p. XVII) esses “códigos ordenadores” fixam as ordens empíricas e onde determinada disposição descritiva, hierarquizadora e relacional, que torna possível a constituição de todos os saberes, aparece-nos como óbvia e encontra o seu princípio de instituição, ou seja, o que é evidenciado é o limite do nosso pensamento, quando não dá para reduzir esta enciclopédia às relações significado/significante, nome/coisa, verdadeiro/falso que trariam unidade interna à sua desordem aparente. Deixa-se patente aquilo que o nosso pensamento não pode pensar, pois em sua impossibilidade traz à tona a ordem que o configura, expõe os limites dos seus fundamentos demonstrando que há sempre “um sistema de elementos” como o *locus* a partir de que ele se dá, ou seja, é pelo estranhamento ante o limite da nossa forma de pensar que se pode, por isso mesmo, pensar a nossa atualidade como a condição daquilo que somos. A enciclopédia chinesa nos apresenta, portanto, o nível mais profundo que autoriza nossa familiar ordenação entre palavras e coisas, no qual os sujeitos, os objetos e as predicções são constituídos e se tornam possíveis e “onde nos é possível nomear, falar, pensar” (FOUCAULT, 1999a, p. XV). Assim,

Eis a imagem adequada de uma diferença expressiva apontada pela arqueologia: de um lado, nos efeitos de superfície de cada espaço de saber, o que se vê são os conflitos de opiniões, as várias correntes de pensamento, as maneiras diferentes de apreensão do empírico, a continuidade da razão rumo à sua verdade. Mas, de outro lado, o jogo de relações que permite esses efeitos de superfície encontra-se em um subsolo, o qual, entre um e outro espaço do saber, é abalado pela instauração de um novo jogo de relações e suas regras. (CANDIOTTO, 2017, p. 172).

Desse modo, o texto de Borges denuncia que há ordem no saber e, a partir dele Foucault anuncia o *a priori* histórico, “aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas as outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem” (FOUCAULT, 1999a, p. XVI), que define o solo do nosso pensamento em termos de volume espaço-temporal, o qual situa nossa “geografia”, nossa “idade” e, fundamentalmente, o nosso mundo.

O texto de Borges serve para Foucault enfatizar esses limites entre ordens de saber, ou mundos possíveis, sublinhando, que, nestes, é impossível pensar o mesmo sistema de necessidades. Trata-se, desse modo, tanto da marcação de uma ordem em que um conjunto de objetos são objetiváveis a partir

da identificação de uma sincronia entre determinados saberes, quanto a exposição dessas fronteiras, nas quais volumes identitários deixam de ser possíveis. Por isso, o que causa o riso em Foucault é justamente esse espaço, que a citação de Borges evidencia, como aquele das condições de existência da nossa maneira de pensar e que, daí o embaraço e o estranhamento, abre para o pensamento, no seu limite, que outras ordens (e mundos) são passíveis de existência.

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

Com Borges, Foucault pretende voltar à heterogeneidade que constitui esse fundo que é a condição ontológica de nós mesmos (este entendido como a disposição do saber que nos constitui) e, nisso, abrir o pensamento para o que lhe é estranho distendendo os seus limites na direção do limiar entre uma e outra ordem do saber, mas que, no entanto, não se identifica com nenhuma delas. Esse movimento arqueológico se servindo de uma questão fundamental do poeta argentino, que mostra a relação entre o Ocidente e o Oriente, não é regulada, nem pode ser reduzido à dualidade fixa entre dois territórios, mas é pendular entre um horizonte e outro privilegiando a hibridação e o espaço intermédio²⁹, ou melhor, aquela famosa região mediana, a qual *PC* faz referência. Se Foucault sonha com um Borges chinês³⁰, o faz justamente porque o pensamento deste lhe permite uma experiência, que sua posição de ocidental e europeu não lhe permite, qual seja: um certo exotismo oriental. De fato, trata-se da tentativa de olhar para o Ocidente através de outra perspectiva que não aquela da identidade, pois sendo imanente, a coerência do espaço do saber só pode ser desestabilizada com uma “erosão que vem de fora” (FOUCAULT, 1999a, p. 69), ou melhor, busca-se uma aproximação com o limite, esse outro que é o Oriente, que encanta e perturba a naturalidade do que se considera ocidental, uma vez que assinala para a sua impossibilidade de ser. Através de

²⁹ Esse espaço Foucault denomina *fora*, que se refere ao limiar, ao espaço fronteiroço, entre uma disposição do saber e outra; entre uma *épistémé* e outra.

³⁰ Foucault afirma isso na entrevista *Le piège de Vincennes* (FOUCAULT, 2012a, p. 935).

Borges, Foucault assim o toma, o Oriente é o limite do nosso pensamento [ocidental], visto que este surge como pólo onde o nosso mundo acaba (e a partir do qual nossa história tem seu início e pode ser experimentada), mas é, igualmente, o ponto onde um *mundo outro* começa numa circularidade que torna as suas fronteiras permeáveis e irreconhecíveis.

Aqui é importante para entendermos melhor essa geografia heterotópica, trazer à cena desse encontro entre Foucault e Borges outro conto deste último, “*A biblioteca de Babel*”, que tomada como volume espacial é condição *a priori* para a multiplicidade de saberes - catálogos, coleções -, que a compõe; ela é, nesse sentido, volume constituído por diversos volumes:

O universo (que outros chamam a Biblioteca) é composto de um número indefinido, e talvez infinito, de galerias hexagonais, com vastos poços de ventilação no meio, cercados por balastradas baixíssimas. De qualquer hexágono, vêem-se os andares inferiores e superiores: interminavelmente. (...) a Biblioteca existe *ab aeterno*. Dessa verdade cujo corolário imediato é a eternidade futura do mundo, nenhuma mente razoável pode duvidar. (BORGES, 2010, p. 69 e 71).

A biblioteca é, então, compreendida como uma topografia infinita, já que se observada do alto da torre se vê a sua inconclusão e seu assentamento numa espécie de limite em aberto. Trata-se de um espaço, cuja descrição de sua figura é impossível, o que, conseqüentemente, indica que é interminável e heterogêneo, uma vez que, composto por um número enorme de hexágonos superpostos e repetidos indefinidamente, o qual desenvolve e delimita a totalidade das formas possíveis dos volumes, enquanto um centro, que é, em si mesmo, móvel e descentrado estendendo-se por todas as direções – “uma esfera, cujo verdadeiro centro é qualquer hexágono e cuja circunferência é inacessível” (BORGES, 2010, p. 70). Dessa forma, não seria possível representar a Biblioteca, com suas inúmeras práticas, em um livro, num único volume, já que ela simboliza o espaço do saber, que, de acordo com o narrador, possui os seguintes axiomas: a) ela sempre existiu e b) o número de símbolos ortográficos é vinte e cinco; Nela os bibliotecários nascem, vivem e morrem buscando referências que solucionariam os grandes mistérios da humanidade, mas, também, outros tentam incessantemente desconstruí-la; quanto aos livros, variam bastante, desde o mais simples catálogo, passando pelos enigmáticos

até as grandes profecias. Percebe-se, curiosamente, um paradoxo da organização dos arquivos oscilando entre a ordem e a desordem, aliás,

Afirmam os ímpios que o disparate é normal na Biblioteca e que o razoável é uma quase milagrosa exceção. (...) Com efeito, a Biblioteca inclui todas as estruturas verbais, todas as variações que os vinte e cinco símbolos ortográficos permitem, mas nem um só disparate absoluto. (BORGES, 2010, p. 77).

A Biblioteca é um espaço da simultaneidade e em constante expansão; é um *espaço-entre*, pois é um volume que combina com um outro constituindo uma realidade pluridimensional e transfronteiriça, ou seja, um espaço intersticial em aberto, de pendulação e movimentos de descentração do centro e de continuas centralizações do marginal. Sobre isso a nota de Borges esclarece:

Letícia Álvarez de Toledo observou que a vasta Biblioteca é inútil; a rigor, bastaria *um único volume*, de formato comum, impresso em corpo nove ou dez, que constasse de um número infinito de folhas infinitamente finas. (Cavaliere, em princípio do século XVII, disse que todo corpo sólido é a superposição de um número infinito de planos.) O manuseio desse *vade mecum* sedoso não seria cômodo: cada folha aparente se desdobraria em outras análogas; a inconcebível folha central não teria reverso. (BORGES, 2010, p. 79).

Foucault e Borges se encontram ao pensarem uma forma de espaço alternativo, que é basicamente fronteiro, sem reduzir-se ao movimento dialético do centro/margem, visto que não é nenhum deles, mas ambos ao mesmo tempo, podendo ser todos os lugares e nenhum específico. Lugar de fronteira é um espaço de tradução, pois de comunicabilidade, conflito e negociações de diferenças, em que ocorrem criações e recriações a partir de um volume que é um “já lá”. A biblioteca, dessa maneira, é um grande arquivo, tanto no sentido de *arkhê* designando fonte e suporte inesgotáveis do saber, quanto *arkheion*, denominando o domínio, que é condição necessária da existência do saber, visto que “não posso combinar certos caracteres *dhcmrlchtdj* que a divina biblioteca não tenha previsto e que em alguma de suas línguas secretas não encerrem um sentido terrível” (BORGES, 2010, p. 77). Essa fantástica biblioteca é, então, uma formação heterogênea de elementos em relação, uma rede imensa de textualidades. Segundo Foucault:

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; ele é o que faz com que não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as que brilham muito forte como estrelas próximas venham até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas. O arquivo não é o que protege, apesar de sua fuga imediata, o acontecimento do enunciado e conserva, para as memórias futuras, seu estado civil de foragido; é o que, na própria raiz do enunciado-acontecimento e no corpo em que se dá, define, desde o início, o sistema de sua enunciabilidade. O arquivo não é, tampouco, o que recolhe a poeira dos enunciados que novamente se tornaram inertes e permite o milagre eventual de sua ressurreição; é o que define o modo de atualidade do enunciado coisa; é o sistema de seu funcionamento. Longe de ser o que unifica tudo que foi dito no grande murmúrio confuso de um discurso, longe de ser apenas o que nos assegura a existência no meio do discurso mantido, é o que diferencia os discursos em sua existência múltipla e os especifica em sua duração própria. (FOUCAULT, 2009a, p. 147).

A biblioteca entendida, desse modo, como metáfora de todos os arquivos possíveis é toda fragmentada comportando arquivos dentro de arquivos, volumes inseridos em volumes, sem a possibilidade de um arquivo ou volume central que abrigaria todos os outros. Em consequência, apesar dos volumes se repetirem na desordem que a constitui, retornamos aqui, também, assim como na *Enciclopédia chinesa*, à assertiva de Borges: há ordem! Há ordem na biblioteca em qualquer direção que se achesse. Eis:

Acabo de escrever infinita. Não introduzi esse adjetivo por um hábito retórico; digo que não é ilógico pensar que o mundo é infinito. Os que o julgam limitado postulam que em lugares remotos os corredores e escadas e hexágonos podem inconcebivelmente cessar – o que é absurdo. Os que o imaginam sem limites esquecem que não é ilimitado o número possível de livros. Eu me atrevo a insinuar esta solução do antigo problema: “A biblioteca é ilimitada e periódica”. Se um viajante eterno a atravessasse em qualquer direção, comprovaria a cabo de séculos que os mesmos volumes se repetem na mesma desordem (que, repetida, seria, uma ordem: a Ordem). Minha solidão se alegra com essa elegante esperança. (BORGES, 2010, p. 78-79).

A biblioteca, por um lado, marca uma ordem de saber finita, um mundo ou volume, cujo limite se constata na possibilidade de “contemplar a variação das 23 cartas” (BORGES, 2010, p. 69), por outro lado, esse limite,

também, mostra o fim desse mundo e o espaço aberto (infinito) de possibilidades de expansão e reconfigurações, de outros volumes ou de ordens possíveis. Claramente, a biblioteca assim como o *a priori histórico* apresentam esse espaço empírico-transcendental ou essa experiência de um finito infinito e do infinito finito, sem cair numa unidade substantiva, na medida em que é um universo em simbiose. Depreende-se dos autores uma formação espacial que é um e todos os espaços ou que é amorfo sendo todas as formas possíveis, ou seja, cada volume apresenta-se dentro de outro num desdobramento infinito, cujo espaço, uno e diverso, que contém todos os espaços, pura multiplicidade:

escapar à oposição abstrata do múltiplo e do um, por escapar à dialética, por conseguir pensar o múltiplo no estado puro, por deixar de fazer o fragmento numérico de uma Unidade ou Totalidade perdidas, ou pelo contrário, o elemento orgânico de uma Unidade ou Totalidade por vir. (DELEUZE; GUATTARI, 2007, p. 58).

Curiosamente apresenta-se a situação paradoxal da imposição de uma ordem que nega uma totalidade virtual, mas, ao mesmo tempo, que se afirma como vir-a-ser dessa mesma totalidade. Nada mais nada menos o que se configura como o espaço da biblioteca é a construção da unidade, de um mundo, pela diversidade povoada, nos termos dos autores de *O anti-édipo*, de lutas, de linhas de fuga, de territorializações e desterritorializações. Precisamente, espaço que não é exterior, no caso de borges, à literatura, no caso de Foucault, ao saber, mas que, em ambos, não é interior ao sujeito. Espaço labiríntico originado no jogo da multiplicidade com a unidade que constitui o saber.

Em vista disso, a arqueologia pragmática é uma estratégia de análise, pois interroga os saberes a partir de um espaço ou fundo que os torna possíveis e, acima de tudo, coloca em suspensão a linearidade da história. Foucault pretende mostrar que uma disposição do saber somente é possível ao impor um limite, ao fazer mundo, sobre o fundo vago, cego e murmurante, de história. A disposição é enviada a um fora (de si), por isso relativizada, desnaturalizada num vazio que a absorve, onde ela não tem raiz e nem solo, ali, nua, mostrada enquanto ficção. Tira-se da ordem do saber uma inteligibilidade ou unidade anterior e, por isso, subtrai-lhe o fundamento fazendo aparecer uma pluralidade de disposições possíveis. Nessa perspectiva o riso causado em Foucault pela taxonomia chinesa é consequência do fato de que nela se percebe,

por um lado, a falta de um princípio único de ligação e de justaposição das categorias e, por outro lado, o espaço sem geometria, nem léxico, no qual existem, apartadamente, diferentes ordens – o riso é consequência da abertura do pensamento para a multiplicidade irreduzível do universo dos possíveis. A arqueologia, dessa forma, nos adverte que o fundo constituinte do saber é heterotópico e, destarte, não há síntese, pois o ponto de chegada é o espaço sem lugar comum, no qual se justapõem em luta ordens diferentes. Abrem-se para a vida e proliferam-se os existenciais, mas, também, caminha-se sobre o abismo informe e, assim, para a ameaça permanente da dissolução diante do fora da lei. Segundo Foucault:

Só pode haver – e por definição mesmo – um único universo. O mundo, em contrapartida, poderia ser dado em muitos exemplares (“*es mag viele Welte sein* [é possível haver muitos mundo]”). É que o universo é a unidade do possível, enquanto o mundo é um sistema de relações reais. Uma vez dado este sistema, não é possível que as relações sejam outras; mas absolutamente nada impede de conceber *outro* sistema em que *outras* relações serão definidas de *outro* modo. Isto quer dizer que o mundo não é o espaço aberto do necessário, mas um *domínio* onde um sistema da necessidade é possível. (FOUCAULT, 2011e, p. 71).

Ao falar na *TC* de universo, a arqueologia pragmática busca alcançar esse terreno da imanência e da pura multiplicidade. Como diz a citação, o universo é uno, mas essa unidade não é exterior nem interior à multiplicidade, é produtora dela. Ele é um meio, um *espaço-entre* como a biblioteca de Borges, onde são desenvolvidas a totalidade das formas possíveis do múltiplo. Trata-se de um infinito, não-limitável, pois lugar que não está, ele-mesmo, num lugar e, assim, indefinível. Ele é como as bonequinhas russas de que falamos acima ou como uma semente em que encontram-se todas os membros, mas indistintos e, por assim dizer, aglomerados, que por diferenciação de si-mesmo atualiza certas qualidades, certas diferenças, certos acidentes e certas disposições relativos a esse universo, mas não produz outra substância e sim, mais precisamente, produz outro modo de ser. O universo, por isso, não é um *em si*, como em Aristóteles, por exemplo, em que a substância se diz em vários sentidos porque ancorada na noção de analogia da proporção, em que os muitos sentidos têm como base um sentido mais forte tomado como eminente, mas é uma unidade de produtividade infinita, um ato que produz efeitos no seu interior e o que é

engendrado é produzido dentro dele mesmo como diferenciação. É por esses movimentos internos de diferenciação que ele produz a si mesmo como multiplicidade suposta de toda forma pensável do múltiplo, “unidade do possível”, ou, “unidade dos múltiplos exemplares de mundos”. Contudo, Foucault adverte que é preciso “reconhecer que só pode haver um único mundo” (FOUCAULT, 2011e, p. 71), pois uma vez dado, traçado um limite, a partir do qual um volume se forma “não é possível que as relações sejam outras”, uma vez que os exemplares possíveis esbarram “na necessidade de aceitar as fronteiras como limites” (FOUCAULT, 2011e, p. 72).

O movimento foucaultiano ao abismo é um certo anseio pela diferença em sua plenitude, experiência com o impossível, a qual só é plausível quando há um afastamento de si, deste que somos como disposição do saber, que faz referência a um mundo que se pretende totalidade da vida. Foucault se faz nômade, expondo seu pensamento à impossibilidade de existir de tal ou qual forma, ao problematizar o presente e, nisso, fazendo sua tarefa garantir, que este não se feche segundo os padrões de uma única disposição e, principalmente, salvaguardando o devir e um certo pressentimento de vir-a-ser outro de si mesmo. Movimento para o espaço no qual a ordenação se faz, mas, concomitantemente, experiência da impossibilidade, do fora, de existências que podem vir-a-ser e, nisso, prova de um vazio que retrata a abundância de possibilidades a serem abertas à atualidade.

Diferentemente do universo, o mundo é dado em um sistema da atualidade que abarca toda existência real. Abarca esta existência, ao mesmo tempo, porque é o conceito de sua totalidade e porque é a partir dele que ela desenvolve sua realidade concreta. Duplo sentido que implica a própria palavra *Inbegriff* [conjunto]. “*Der Begriff der Welt ist der Inbegriff des Daseins* [o conceito do mundo é o conjunto dos seres existentes]”. O mundo é a raiz da existência, a *fonte* que, *contendo-a*, ao mesmo tempo a *retém* e a *libera*. (FOUCAULT, 2011e, p. 71).

A arqueologia se move para estes momentos quando uma disposição do saber se funda e se realiza como história exemplar e progressiva, à medida em que produziu um limite, uma separação de si com a alteridade ao isolar todo tipo de indocilidade bárbara, pois a história só é articulada em saber em consequência de silenciar essas vozes indisciplinadas e incorporá-las na sua narrativa como objetos. Ela é a narrativa de um mundo surgido, portanto, desse

gesto inicial, no qual se impôs uma ordenação de visibilidade e de dizibilidade, mas, também, tentativa de permanecer na abertura do universo dos possíveis.

10.O jogar como abertura do possível: a liberdade

Com a querela platônica contra a poesia trágica houve a desqualificação do jogo como simples imitação ilusória e improdutiva de práticas ontologicamente mais reais. Assim, a verdadeira vida [ou a realidade do mundo] em geral, passou a ser compreendida como aquela calcada em fundamentos imutáveis e associada à seriedade, às dificuldades que exigem o sacrifício do desprendimento daquilo que seria banal, insignificante e alegre temporariamente em nome de um significado profundo. Uma das heranças, portanto, do filósofo grego foi a ideia de que o mundo não é um mero jogo e de que jogar é só passar o tempo.

A crítica arqueológica, ao contrário dessa visão, nos propõe um imperativo: o mundo é um jogo. Vive de acordo com isso! Trata-se de ampliar e estimular consideravelmente as práticas e façanhas do engenho humano. Jogar, assim, é um movimento de profanação, que busca ampliar o horizonte do pensar para além dos limites do conhecimento e não reduzido ao uso do saber marcado por suas sínteses transcendentais. Agamben nos ajuda a entender:

A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado. Trata-se do jogo. Sabe-se que as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas. (...) Assim, a “profanação” do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. Um automóvel, uma arma de fogo, um contrato jurídico transformam-se improvisadamente em brinquedos. (AGAMBEN, 2012, p. 66 e 67).

O pensamento é, então, para Foucault, aquilo que nos distancia de certa maneira de agir e de reagir e a questiona quanto a seu significado e suas condições. Pensar, na esteira de Kant, é fazer parte do jogo, não só como

joguete de uma forma de viver, mas como jogador e, por isso, movimento pelo qual se toma distância de determinadas práticas, constituindo-as como problema. Trata-se de um retorno à terra e a tentativa de realização da profecia de Zaratustra que nos conclama a “permanecer fiéis à terra”, no sentido de um jogar contra um edifício de saber abrindo o terreno para novas maneiras de contar a história, no qual se traz para o jogo o erro, o marginal, a errância e, principalmente, o contorno da antropologia do pensamento moderno. Trata-se de jogar diante da problemáticas do homem presente nas ciências humanas e na filosofia na tentativa de construir uma forma de filosofia irreduzível aos cânones da tradição, um convite ao uso dos textos, seus e da tradição, e, ainda, a busca de um pensamento que seja instrumento de novos espaços de problematizações:

um livro é feito para servir a usos não definidos por aquele que o escreveu. Quanto mais houver usos novos, possíveis, imprevistos, mais eu ficarei contente. Todos os meus livros seja *História da loucura* seja outros podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servirem-se de tal frase, tal ideia, tal análise como de uma chave de fenda, ou uma chave-inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultam, pois bem, tanto melhor! (FOUCAULT, 2006, p.52).

Dessa forma, a arqueologia pragmática é uma forma de jogar com o nosso mundo aceitando-o como jogo e, conseqüentemente, explorando o homem a partir do imperativo que compõe um movimento em que natureza e liberdade são intrincadas. É com a noção de jogo (*spielen*) que ela se abre para o mundo deslocando o homem do lugar sacralizado que o pensamento moderno o colocou e, com isso, expondo-o como ser no mundo, como jogador (*Mitspielen*). Pensar, então, é uma prática que não pode ser reduzida ao ritual do comentário acadêmico, pois é instrumento de crítica dos limites que definem a ordem do saber, enquanto sistema de necessidades, ao qual pertencemos e somos constituídos e, nesse movimento, criando novos usos (*Gebrauch*), novas ferramentas para desobstruir portas para o pensamento.

É com o intuito de dessacralizar a figura do duplo empírico-transcendental e situar-se no espaço da liberdade que, naquilo que se chamou experiência literária nos anos 60, Foucault se utiliza das noções de duplo, de ficção, de simulacro, de transgressão como ferramentas de jogo para subverter

esse mundo que tem essa figura como centro. Nos limitaremos nessa parte do trabalho a pensar a questão do duplo para tentar delinear a dimensão trágica do jogo.

10.1. A noção de Duplo como ferramenta de jogo

Em 1963 Foucault escreve o livro *Raymond Roussel*, onde afirma que a obra deste³¹ é um movimento assentado no duplo “oculto do visível, e no duplo visível do oculto”, e na linguagem literária como jogo de espelhos, de duplicações e reduplicações. Com Roussel, Foucault expõe a força do duplo e apresenta a literatura como jogo da duplicação, uma vez que a produção de uma obra literária se dá na possibilidade da linguagem dobrar-se sobre si-mesma.

Esse oco solar não é nem a condição psicológica da obra (ideia que não tem sentido), nem um tema que lhe seria comum com a doença. Ele é o espaço da linguagem de Roussel, o vazio de onde ele fala, ausência pela qual a obra e a loucura se comunicam e se excluem. (...) Seria necessário, em todo caso, formas bem singulares de experiência (bem “desviantes”, quer dizer, desconcertantes) para tornar visível esse fato linguístico nu: que a linguagem só fala a partir de uma falta que lhe é essencial. Dessa falta, experimentamos o “jogo” – nos dois sentidos do termo – no fato (limite e princípio ao mesmo tempo) de que a mesma palavra pode dizer duas coisas diferentes e de que a mesma frase repetida pode ter um outro sentido. (...) O “desatino” de Roussel, seus irrisórios jogos de palavras, sua aplicação obcecada, suas absurdas invenções, comunicam-se, de fato, com a razão de nosso mundo. (...) No jogo baralhado da existência e da história, nós descobrimos simplesmente a lei geral do Jogo dos Signos, no qual prossegue nossa razoável história. (FOUCAULT, 1999, p. 145 – 146).

Segundo Foucault, em *RR*, há um jogo da linguagem consigo própria, o que manifesta, ao mesmo tempo, uma distância da linguagem em relação a si mesma. Esta distância delineada nesse livro pelo termo “jogar” e circunscrita em *PC* pela separação entre a questão nietzschiana, quem fala?, da resposta de Mallarmé, a palavra fala, mostra que, na modernidade, a linguagem não mais presa na função puramente representativa se abre a uma multiplicação

³¹ As principais obras de Raymond Roussel são: *Mon âme* (1897); *La Doublure* (1897); *La Seine* (1900); *La vue, Le concert e la source* (1904); *Impressions d’Afrique* (1910); *Locus Solus* (1914); *L’étoile au front* (1925); *Le Poussière de soleil* (1926); *Nouvelles Impressions d’Afrique* (1932).

indefinida construída a partir das figuras do duplo, cujo cerne não é mais um sentido plenamente edificado e oculto, mas um vazio em que ela se precipita sem cessar num “perpétuo jogo de espelhos” (FOUCAULT, 2008, p. 41). Isto significa que a linguagem sempre se reflete a si mesma e, que, ao jogar consigo mesma, ela própria, cria esses espelhos sem a instauração de uma fundamentação objetiva do discurso no sujeito, este que, em consequência, seria o fundamento da verdade discursiva. É por isso que Foucault considerou *Comment j'ai écrit certains de mes livres*³², comentário do próprio Roussel sobre seus livros, parte da obra deste:

Estranho poder deste texto destinado a “explicar”. Por mais duvidoso que apareça seu estatuto, o lugar de onde ele se eleva e de onde faz ver o que mostra e as fronteiras até onde se estende, o espaço que ao mesmo tempo ele suporta e mina, que não tem senão, numa primeira fulguração, um só efeito: propagar a dúvida, estendê-la por omissão concentrada ali onde não tinha razão de ser, insinuá-la no que deve ser protegido dela e plantá-la até o solo firme em que ela própria se enraíza. *Comment j'ai écrit certains de mes livres* é depois de tudo um de “seus” livros: o texto do segredo desvelado não tem o seu segredo posto a nu e mascarado ao mesmo tempo pela luz que ele traz aos outros? (...) ele formaria uma espécie de perímetro obrigatório, mas que deixaria livre, no centro da linguagem, uma grande zona de imaginação, sem talvez outra chave além de seu jogo. (FOUCAULT, 2008, p. 5, 6 e 7).

Assim como o espelho em *As meninas*, o comentário de Roussel promete desvelar o segredo de sua obra, contudo ele esconde tanto ou mais do que mostra da revelação prometida. O que ele faz nesse texto, segundo Foucault, é “escrever para não morrer” (FOUCAULT, 2012a, p. 278), uma vez que a linguagem tomada como jogo de espelhos requer que o comentário de Roussel sobre sua obra necessariamente o implique, visto que intérprete, no processo de interpretação. Ou melhor, Foucault afirma que *Comment j'ai écrit de mes livres* é a tentativa de Roussel de criar para si um lugar de autor diante de seus livros, porém, Foucault também adverte, que essa insistência só revela que não há um lugar em que a verdade estaria velada, verdade em forma de evidência disponível àqueles que apreendessem as chaves propostas por ele no comentário. Rigorosamente, a única chave é a abertura infinita da linguagem sem uma objetividade primordial, o que por sua vez, põem em perigo qualquer

³² *Comment j'ai écrit certains de mes livres* é um livro de Raymond Roussel publicado em 1935, dois anos após sua morte, no qual o autor apresenta sob o nome de procedimento as técnicas de composição de seus romances e poesias.

interpretação fazendo desta infinita, pois “nada há a interpretar. Nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação: cada signo é nele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas a interpretação de outros signos” (FOUCAULT, 2000a, p. 47).

Dessa forma, para Foucault, o comentário de Roussel aproxima o inesgotável jogo da linguagem consigo mesma ao abismo aniquilante da morte, assim como Sherazade, que para escapar do destino de todas as esposas do sultão, que é a morte, lhe conta noite após noite, durante mil e uma, histórias, que no fundo, também, é a sua história, aquela de uma mulher, cuja trama produzida é a sua própria salvação; ou assim como Ulisses que, estrangeiro entre os Feácios, ouve da boca de um poeta o canto milenar de sua própria história, que ele entende como a história de sua própria morte. Contra esse canto o herói de Ítaca, escreve Foucault, narra suas viagens como uma espécie de palavra espelhada para (re)afirmar sua identidade e escapar do destino fatal anunciado pela linguagem anônima.

O limite da morte abre diante da linguagem, ou antes, nela, um espaço infinito; diante da eminência da morte, ela [linguagem] continua em uma tarefa extrema, mas, também, recomeça, se conta ela-mesma, descobre a narrativa da narrativa e esse embrulhamento que poderia não se concluir jamais. A linguagem, sobre a linha da morte, se reflete: ela aí se encontra como um espelho, e para parar essa morte que vai pará-la, só há um poder: aquele de fazer nascer em si sua própria imagem em um jogo de espelhos que não tem limites. (FOUCAULT, 2012a, p. 279).

Ulisses se impõe sobre a palavra anônima do poeta? Não seria o mesmo tipo de vitória que Roussel obteve em relação aos seus livros? A derrota do poeta, mais do que seu fim, constitui e expõe a necessidade da linguagem de retornar a essa palavra anônima anterior para afastá-la e se fazer obra; instaura essas longas peregrinações, a *Odisséia* e “*neuves Odyssees*” (FOUCAULT, 2012a, p. 279), cujas obras ou volumes são a nossa literatura e a nossa história, em que a linguagem perambula tendo como único poder se duplicar ao aproximar-se do murmúrio a que o canto dos poetas fora reduzido. O silenciamento da linguagem primitiva não significa só a redução do jogo dos poetas ao mero ruído pouco audível, mas também a aproximação da palavra desse limite em que se dá o seu fim, tanto quanto daquele que a enuncia. Ulisses e Roussel, segundo Foucault, escrevem e falam para não morrer, pois diante da

morte, do canto da sua morte “eles viram o rosto e choram, este gesto que é aquele das mulheres quando lhes trazem o corpo do herói morto” (FOUCAULT, 2012a, p. 279). Eis:

No fundo do espelho onde ela (a linguagem) recomeça, para chegar de novo ao ponto em que ela alcançou (aquele da morte), mas para afastá-lo uma outra linguagem se descobre – imagem da linguagem atual, porém, também, modelo minúsculo, interior e virtual; (...) não é desde que se inventou a escritura que a linguagem pretende se perseguir ao infinito. (FOUCAULT, 2012a, p. 279-280).

Trata-se de um jogo de criação, no qual o comentário de Roussel aparece como duplicação de seus textos, em que, por um lado, esses ganham uma perspectiva de autor (aqui se trata da mesma questão do lugar do espectador em *As meninas* que discutimos mais acima; guarda semelhança, apenas a título de curiosidade, com o segundo volume de *Dom Quixote*³³) que recria sua obra, mas que, por outro lado, e aqui percebemos a influência de Blanchot sobre Foucault, expõe que a experiência literária habita o vazio sem retorno, onde o falar não tem a intenção das coisas e a linguagem se aflige somente consigo própria numa indefinida autoreferência sobre figuras do duplo e, por isso, se multiplica num jogo infinito de espelhos contrastantes. De um lado, experiência utópica em que o escritor penetra o espaço da obra, fazendo dela livro-objeto e se transformando em seu autor e, nisso, sua unidade de sentido, de outro lado, experiência heterotópica, visto que o comentário não pode ser uma definição explicativa totalmente transparente “efeito da soberania que se presta ao escritor” (FOUCAULT, 2012a, p. 281) e, com isso, trazendo à tona o fato de que “a reduplicação da linguagem (...) é constitutiva de seu ser enquanto obra” (FOUCAULT, 2012a, p. 281) e a escrita ocorre sob a égide da verticalidade e da ruptura. Segundo Foucault:

Escrever, para a cultura ocidental, seria, como entrada de jogo, se colocar no espaço virtual da autorepresentação e do desdobramento; a escritura significando não a coisa, mas a palavra. A obra da linguagem não fazendo nada além de avançar mais profundamente nessa impalpável extensão do espelho; suscitar o duplo do duplo que é já a escritura; descobrir assim um infinito possível e impossível;

³³ Cervantes nesse tomo de 1615, diante da continuação apócrifa assinada por um tal de Alonso Fernandez de Avellaneda, mata Dom Quixote como Alonso Quijano no calor e silêncio do leito de sua casa para que lhe fosse restituída a autoria.

continuar sem termo da palavra no além da morte que a condena, e liberar o fluxo de um murmúrio. (FOUCAULT, 2012a, p. 280).

No Roussel de Foucault há um complexo jogo entre o ser e o duplo, que, no fundo, é o que caracteriza a literatura da nossa atualidade, pois “ela se colocaria fora de si-mesma ao infinito – infinito majestoso e real, do qual ela se faria o espelho virtual, circular, concluído em uma bela forma fechada” (FOUCAULT, 2012a, p. 285). Assim, a obra de Roussel, e a literatura, para Foucault são multiplicações de duplos, ontologias da duplicação³⁴, que em seu movimento crítico da modernidade servem como ferramentas para analisar o saber, pois abrem uma série de questões (principalmente aquele referente a figura do homem enquanto duplo empírico-transcendental), que geralmente a tradição do pensamento somente as pensa pela relação denotativa entre palavras e coisas, à proliferação “cancerígena” das palavras.

Assim como a antropologia pragmática de Kant, cujo caráter não se restringia a entender o jogo a que assistia, mas precisava participar do jogo promovendo uma clara diferença entre somente conhecer o mundo e possuí-lo, a arqueologia pragmática se utiliza da linguagem e mais precisamente da ferramenta do duplo como instrumento de liberdade. É na intenção desta que a experiência literária ganha sentido e importância na arqueologia foucaultiana, uma vez que a linguagem literária como potência do duplo permite uma abertura do pensamento para além da mera adequação deste ao mundo. Vejamos:

A obra da linguagem [tem] um desequilíbrio essencial: (...) a necessidade de ser sempre em excesso e em falta. Em excesso, porque a linguagem não pode mais evitar de aí se multiplicar por ela-mesma – como atingida por uma doença interna de proliferação, ela é sempre em relação a si-mesma além do limite; (...) mas por essa mesma alteração, ela se aloja por sua vez de todo peso ontológico; ela é nesse ponto excessiva e de tal pouca densidade que ela é condenada a se prolongar ao infinito sem adquirir jamais o peso que a imobilizaria. Mas isso não é dizer, também, que ela é em falta, ou antes que ela é atingida pelo ferimento do duplo? (FOUCAULT, 2012a, p. 287).

A linguagem é tanto em falta, pois as palavras são raras e, justamente por isso, ao falarmos fazemos muito mais do que designar coisas do

³⁴ Ontologia aqui se refere ao fato da literatura, segundo Foucault, na modernidade ter como característica fundamental a multiplicação de duplicatas sem jamais poderem ser reduzidas a uma unidade substancial originária, da qual seriam meras cópias.

mundo³⁵, quanto em excesso, visto que, não totalmente, mas com alguma autonomia em relação às coisas e, em consequência desse excesso, elas podem abrir espaço para possibilidades inesperadas na ordem do saber e inventar novas formas de viver. A partir de *RR*, Foucault afirma que a força da liberdade se joga no poder de duplicar nosso mundo, de distender os limites que constituem nossa ordem do saber desnaturalizando-os e abrindo espaço àquilo que para nós é impossível, pois irreduzível em sua diferença. É, então, a força do duplo que é tomada como ferramenta de jogo por Foucault, visto que faz referência à potência da linguagem de transvalorar, transfigurar e gerar vertigem no modelo de mundo que nos é legado desde a vitória da crítica platônica à poesia, no qual a multiplicidade, o universo heterotópico são reconduzidos e asfixiados num original em relação a quem todo o resto nada mais é que cópia imperfeita e improdutiva.

É justamente essa abertura, que o texto de Magritte: *Isto não é um cachimbo*³⁶, quer nos apresentar. O “Isto”, escreve Foucault, a figura (o desenho de um cachimbo) “não é” a mesma substância que “um cachimbo” (enquanto palavra), primeiramente; em segundo lugar: “Isto”, o enunciado, “não é” (não designa) “um cachimbo” (o objeto desenhado) e em terceiro: “Isto” (conjunto desenho e escrita) “não é” (não há identidade) “um cachimbo” (elemento misto entre desenho e escrita). Ele não é uma coisa, aliás, é a “coisa em si que escapa” e o processo de nomeação que é desfeito. Também, não pode ser reduzido à palavra posto que é a representação que é colocada em xeque. O jogo pronominal proposto por Foucault nesse texto expõe o fato de que o “isto”, em si, não indica o que ele aponta, apenas a possibilidade de se iniciar uma fala em

³⁵ Contraria-se Agostinho e uma longa tradição do pensamento que reduz a função da linguagem a denotação: “Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa e quando segundo essa palavra moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer me era revelado pelos movimentos do corpo que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades”. (AGOSTINHO, 2012, p. 36-37).

³⁶ “Primeira versão, a de 1926, acredito: um cachimbo desenhado cuidadosamente; e, embaixo (escrita à mão com uma caligrafia regular, aplicada, artificial, uma caligrafia de convento, como se pode encontrar, a título de modelo, no cabeçalho dos cadernos escolares, ou sobre um quadro-negro, após uma aula dada pelo preceptor), esta menção: ‘Isto não é um cachimbo.’ A outra versão – acredito que seja a última – pode ser encontrada em *Aube à l’antipode*. Mesmo cachimbo, mesmo enunciado, mesma escrita. Mas, em vez de serem justapostos em um espaço indiferente, sem limites nem especificação, o texto e a figura são colocados dentro de um quadro; ele próprio está apoiado sobre um cavalete e este, por sua vez, sobre as ripas bem visíveis de um assoalho. Acima, um cachimbo exatamente semelhante àquele que está desenhado sobre o quadro, mas bem maior”. (FOUCAULT, 2009b, p. 247).

que ele se faz presente e quer ser enunciado. Ele indica a distância, esse pequeno espaço em branco, entre a virtualidade da linguagem e a atualização do discurso, como no exemplo do cubo de seis faces de Descombes:

Por definição, um cubo tem seis faces, mas ninguém pode vê-las no conjunto. As seis faces não estão jamais presentes simultaneamente sob meus olhos. Quando eu digo “isto é um cubo”, eu digo mais do que vejo, pois antecipo na minha percepção futura faces escondidas, aquelas que eu poderia ver se passasse do outro lado. Assim, há em toda experiência perceptiva presente, um retorno a uma outra experiência, passada ou futura. (DESCOMBES, 1979, p. 80).

É, então, essa distância entre o cubo eterno e o atual, esse espaço “entre” que a *TC* designava como o originário, que o “isto” delineia como não sendo “a outra face das coisas, mas que elas são nelas mesmas uma realidade de duas faces, e que as duas faces não são automaticamente acordadas uma a outra” (MACHEREY, 1990, p. 182). De um lado, o “Isto” remete ao espaço vazio, pequeno espaço em branco, esse *entre* as palavras e as imagens assinalando a ausência de espaço comum, pois local de passagem, fronteira que aponta as múltiplas relações que aí ocorrem e digladiam-se, ou seja, pequeno rascunho em branco, em que as palavras são suscetíveis de receber imagens e, estas, de entrar na ordem do léxico, ou ainda, escreve Foucault, zona vertiginosa que chama a atenção para várias ordens, pois é um espaço disjuntivo, discrepante, impossível de ser totalizado em unidades universais, pois é fundamentalmente instável impondo novos arranjos, outras misturas, novos pensamentos; é ele mesmo, em sua fragilidade, espaço de forças que mostra a arbitrariedade da voz do mestre ao escrever no quadro: “Isto é um cachimbo”, pois apresenta a abusividade da relação de denominação tentando estabilizá-lo e neutralizá-lo na unicidade representativa. Nesse sentido, “Isto” se refere ao espaço virtual da linguagem que só expressa sua condição heterotópica como fonte de novos arranjos, novas práticas e novas maneiras de pensar. Dessa forma, a possibilidade de se lançar contra os limites da linguagem é imanente à própria linguagem: é desse interstício, o qual não pode ser totalmente atualizado por uma disposição ou por um transcendente, que podem irromper novos mundos. Espaço da abertura à liberdade, no qual toda ordem é relativizada em sua arbitrariedade, mostrando o querer que funda sua autoridade identitária, e, nisso

apresentando a construção e reconstrução do quadro comum entre imagens e texto como imposição de uma vontade de saber.

Por outro lado, o “isto”, também, indica, não um objeto, mas a possibilidade de falar “*d’isto*” que se faz presente como condição de existência da fala. Ele aponta, em vista disso, à imposição de um limite entre o dizível e o indizível, a partir do qual uma disposição fragmentária do saber se forma como lugar da fala; um mundo enquanto dimensão originária de uma experiência com a linguagem.

O “isto”, portanto, se refere na leitura Foucaultiana a esse espaço empírico-transcendental, em que o homem deve ser encarado como ser-no-mundo, visto que posto como efeito de um domínio histórico-linguístico, mas ao mesmo tempo, permanecendo nessa abertura da liberdade proporcionada pela experiência com a linguagem. Segundo Foucault:

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

Coloca-se em jogo e, nisso, traz-se para o mundo o sujeito filosófico da tradição do nosso pensamento que é tomado como unidade de sentido e síntese das representações. Nesse movimento é enfraquecida a relação de designação com a qual naturalizamos certa maneira de ser e abrimo-nos para um universo essencialmente heterotópico. Trata-se de um movimento de crítica, cuja ferramenta é a potência do duplo que permite no interior da nossa disposição do saber, esta que reiteradamente repete o mesmo e se fecha numa metafísica do homem, perceber a história em sua realidade de uma multiplicidade sempre em excesso a si-mesma; movimento de jogo, um jogar, eminentemente político sem basear-se em pressupostos universais e, que, escandaliza, pois deve permanecer no canteiro de obras, uma espécie de insubmissão permanente, se arriscando nesse espaço que não fornece nenhum tipo de apoio e, por isso, sem se tornar construção.

O duplo constituinte da literatura é para Foucault um espelho distorcido do duplo que caracteriza o saber moderno: o homem enquanto duplo empírico-transcendental. Como já mostramos, o homem torna-se para si mesmo objeto de um saber positivo quando o conhecimento moderno transforma em condições transcendentais as dimensões empíricas que constituem a sua finitude. Ora, em outra direção a linguagem literária é uma forma de experiência, que dilui o referente, em que a própria distinção entre interioridade e exterioridade é anulada e que se constrói, nas palavras de Foucault, como uma “experiência limite”. Diferentemente das antropologia dogmáticas, trata-se de uma experiência do vácuo do sujeito, pois o ser da linguagem literária nada diz, apenas expressa a si mesmo anulando qualquer exterioridade onde poderia ainda se refugiar o eu perdurável.

Eis que nós nos encontramos diante de uma lacuna que há muito tempo permaneceu invisível: o ser da linguagem somente apareceu para ela-mesma no desaparecimento do sujeito. (...) esse pensamento que se mantém fora de toda subjetividade para fazer surgir do exterior os seus limites, anunciar o seu fim, fazer cintilar sua dispersão e recolher somente a sua ausência, e que, ao mesmo tempo, se mantém no limiar de toda positividade, não tanto para dela apreender o fundamento ou a justificação, mas para reencontrar o espaço onde ela se desenvolve, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ela se constitui e onde se esquivam tão logo aí se olhe suas certezas imediatas. (FOUCAULT, 2009a, p. 15-16).

Foucault, então, utiliza a noção de duplo para problematizar o presente e multiplicar os sinais existenciais distendendo os limites do nosso mundo, sem cair na armadilha das sínteses apriorísticas e nos equívocos da representação. Portanto, é uma crítica que se movimenta para esse vazio originário enquanto experiência com a linguagem, que é eminentemente potência de duplicação e de reduplicação e, justamente por isso, abre para o pensamento a possibilidade permanente da criação de outros mundos.

10.2. A dimensão trágica do jogo

Histoire de la folie à l'âge classique se tornou o título definitivo da tese de doutorado³⁷ de Foucault publicada em 1961. Nela temos o primeiro grande movimento arqueológico, cujo empreendimento de crítica é a constituição do homem como objeto do conhecimento e, conseqüentemente, o surgimento das ciências que têm nele o seu objeto e o pensamento reduzido à sua finitude. Trata-se da modernidade com sua configuração antropológica para quem a loucura nada mais é que objeto de uma história, cuja escrita engendradora a partir dessa objetificação ganhará o status de científica. A arqueologia não é história ou filosofia da ciência, mas a busca da constituição de uma disposição do saber desde a sua instauração, a qual implica uma ruptura de força. Assim *HL*:

Mostra que se realiza um fechamento do homem sobre a própria finitude que o inventou como objeto de conhecimento, sem Abertura, sem exterioridade, sem Outro, um indefinido retorno do Mesmo. (...) entre as diferentes possibilidades que a crítica abriu ao pensamento de Foucault, uma delas é uma reconstituição da história da medicina positiva, da psiquiatria e da psicologia, a partir do estudo do caso da loucura. Pôde [a crítica] acompanhar o *acontecimento* a partir do qual é desfeita a ligação interna entre o trágico e o racional, lançando o homem na finitude e na objetividade. Dessa forma, o *pensar* ficou limitado a uma antropologia. (KRAEMER, 2011, p. 200-201).

A história da loucura é a narrativa dos discursos da nossa sociedade que tiraram dos loucos a possibilidade de dizer a verdade, cuja implicação era a sua liberdade. Ela se concentra, então, na busca do gesto de separação e de distanciamento entre loucura e razão, a criação de um limite e, conseqüentemente, o surgimento de uma ordenação do saber, na qual só esta passou a ter voz e aquela fora reduzida ao silêncio. Segundo Foucault:

A desrazão não traz mais essas faces estrangeiras em que a Idade Média amava reconhecê-la, mas a máscara imperceptível do familiar e do idêntico. A desrazão é, de uma vez, o mundo ele-mesmo e o mesmo mundo, separado de si somente pela fina superfície da pantomina; seus poderes não são mais de desorientação; não lhe pertence mais fazer surgir o que é radicalmente outro, mas de fazer rodopiar o mundo no círculo do mesmo. (FOUCAULT, 2014b, p. 439).

É esta ruptura originária que Foucault chama de trágico. Trata-se de uma experiência-limite. E uma advertência é imposta por ele logo no início do prefácio de 1961: “Teremos, então, que falar desse primitivo debate sem supor

³⁷ Título original: *Folie et déraison*.

a vitória, nem o direito à vitória; (...) falar desse gesto de separação, dessa distância tomada, desse vazio instaurado entre a razão e o que não é ela, sem jamais tomar apoio sobre a plenitude do que ela pretende ser” (FOUCAULT, 2012a, p. 187-188). Foucault, então, faz uma arqueologia dos limites, ou seja, uma pesquisa sobre essas cesuras, logo esquecidas, pelas quais uma cultura exclui e inclui determinadas coisas criando um dentro que será ela-própria e um fora que será seu outro, seu exterior. Estes traumas, ela não pode aceitar, pois seria a sua autodestruição, uma vez que para se afirmar em sua diferença em relação a esse outro é necessário uma história já escrita dessa separação. Desse modo, para Foucault a loucura em si não existe, dado que sua existência se refere a essas rupturas, nas quais ela é isolada, tornada repulsiva e, nesse processo, excluída ou capturada. Disso é significativo, a partir do Classicismo, a redução da loucura ao horizonte da moral, uma vez que a partir do ponto de vista da ordem racional ela é descrita como “o efeito psicológico de uma falta moral (...) e tudo o que designou na loucura a paradoxal manifestação do não-ser se tornarão castigo natural de um mal moral” (FOUCAULT, 2014b, p. 374). Somado a isso temos o “Grande confinamento”, cujo marco inicial, no século XVII, é o Hospital Geral, no qual o internamento passa a ser compreendido como o lugar natural da loucura e promovendo o rompimento da trama que ligava o homem à sua exterioridade fazendo da razão a sua única morada. Com efeito, a história da razão, mais do que a evolução progressiva da humanidade, é constituída em seu coração por uma parte sombria, sem a qual ela não seria possível.

Em *HL*, Foucault pretende fazer a experiência dessa cisão como ponto paradoxal constitutivo e de colapso da história, ou melhor, trata-se de interrogar nossa cultura a partir de experiências-limites, o duplo, a loucura, que são provas de nossa forma de pensar. Diante delas ocorre um estranhamento que nos permite uma outra maneira de ver aquilo que somos, pois são experiências que nos colocam as seguintes questões: O que é esse mundo em que vivemos? É possível uma outra forma de ser e de viver?

Essa liberdade, os próprios médicos experimentam quando comunicando-se pela primeira vez com o insensato no mundo misto das imagens corporais e dos mitos orgânicos, descobriram, comprometida em tantos mecanismos, a surda presença da falta: paixão, desregramento, ociosidade, vida apazível das cidades, leituras ávidas, cumplicidade da imaginação, sensibilidade ao mesmo

tempo demasiado ansiosa de excitações e demasiado inquieta consigo mesma, outros tantos jogos perigosos da liberdade, onde a razão se arrisca na loucura, como por vontade própria. (FOUCAULT, 2014b, p. 634).

Segundo Foucault a dimensão trágica é a grande experiência-limite para o nosso pensamento, visto que ela representa a possibilidade da não redução do pensamento à antropologia, em que a verdade e liberdade são tomadas como sendo a verdade e a liberdade do homem. Em 1963, Foucault escreve o texto, “*Prefácio à transgressão*”, em que põe em jogo justamente esse problema da antropologia dogmática. A transgressão, conforme escreve Foucault, é sempre um jogo com o limite, no qual ela “transpõe e não cessa de recomeçar a transpor uma linha que, atrás dela, rapidamente se fecha em um movimento de pouca memória, recuando assim novamente até o horizonte do intransponível” (FOUCAULT, 2012a, 265). Desse modo, uma das respostas possíveis à questão, como “matar Deus se ele não existe, matar Deus *que não existe?*” (FOUCAULT, 2012a, p. 263), é a “morte do homem”, visto que a duplicidade de “matar” faz referência à necessidade de transpor os limites do pensamento antropológico da modernidade fundamentado na figura do duplo empírico-transcendental, pois neste ainda persiste uma certa divindade, visto que nele determinada “empiricidade” humana é tomada como condição transcendental do próprio empírico e, também, a exigência de jogar com o limite reconhecendo que o jogo não reside num *aqui* ou *lá*, que abriria a possibilidade de uma liberação definitiva de todo limite, mas, novamente temos a caracterização da arqueologia como pragmática, que “a transgressão toma o limite como fronteira, um espaço que liga o mundo historicamente determinado da finitude a um território indeterminado e “infinito”, o fundamental segundo a *TC*” (KRAEMER, 2011, p. 228). Segundo Foucault, um pensamento a altura desse movimento de transgressão deve admitir não somente a morte de Deus, mas a dissolução do predicado-Deus desviando-se de uma linguagem baseada na lógica predicativa e, por isso, constituída de uma afirmação tão radical que não pode se fazer fundamento ou se reduzir à diferença quantitativa do predicado. Uma tal radicalidade tem no *Übermensch* nietzschiano a figura de sua encarnação.

Vede, eu vos ensino o super-homem! O super-homem é o sentido da terra. Que a vossa vontade diga: o super-homem *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permaneçei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterras! (NIETZSCHE, 2011, p. 14).

Foucault reativa a noção de *Übermensch* para expor a dimensão do *entre*, de um lado, a disposição do saber, um mundo, sem fundamentação essencial, e, de outro, a abertura à liberdade, enquanto espaço de outras possibilidades ainda desconhecidas – “o homem é uma corda, atada entre o animal e o super-homem, uma corda sobre um abismo” (NIETZSCHE, 2011, p. 16). O que está em jogo são os limites daquilo que somos, uma vez que, grande parte da tradição do pensamento ocidental apenas trocou o predicado Deus pelo correlato finito, o predicado homem e, nisso, fundamentam determinada forma social ou prática política nos limites do humano. Trata-se do esforço do pensamento em preservar-se da alteração, da diferenciação ao tomar a finitude do homem como porto seguro para si e como destino a ser conquistado. Eis o sono antropológico, que é compartilhado, tanto, por tradições da filosofia que se afirmam antagônicas (liberalismo e o marxismo), quanto, por práticas político-sociais que se conclamam inimigas (o comunismo do lado oriental do muro e o capitalismo do lado ocidental). Segundo Foucault:

Salvar o homem, redescobrir o homem no homem, etc., é o fim de todas essas empreitadas tagarelas simultaneamente teóricas e práticas para, por exemplo, reconciliar Marx e Teilhard de Chardin (tentativas inundadas de humanismo que esterilizam há anos todo trabalho intelectual...). Nossa tarefa é de nos desvencilharmos definitivamente do humanismo, e é neste sentido que nosso trabalho é um trabalho político; na medida em que todos os regimes do Leste ou do Oeste fazem passar seus maus produtos sob a bandeira do humanismo. (FOUCAULT, 2012a, p. 544).

Ao contrário disso, escreve Foucault, uma história trágica se faz como uma arqueologia dos limites, uma vez que é uma narrativa construída, não fazendo do trágico obra, pois isto seria torná-lo objeto, fixá-lo a partir de uma positividade racional, e sim levando em conta esse vazio, que Blanchot define como “o inominável, o inumano, este que é sem verdade, sem justiça, sem direito, lá onde o homem não se reconhece” (BLANCHOT, 1955, p. 309). É uma experiência sobre os limites, ali onde um mundo se forma e se define pelo jogo do que ele exclui e inclui repetindo neuroticamente essa relação como sua

identidade, interrogando-os e, às vezes, gerando sua transformação. De fato, uma história do trágico não coloca em jogo somente o limite, mas, principalmente, o golpe de força pelo qual o limite se impõe. Nela, um certo cuidado com a liberdade faz apelo a este momento de excesso para vertiginar o pensamento fatigado, transformando a filosofia em guardiã desse indeterminado, nunca, por isso, produtora de casa, mas, como dito acima, habitando permanentemente o canteiro de obras. Segundo Foucault:

A loucura é absoluta ruptura de obra; ela forma o momento constitutivo de uma abolição, que funda no tempo a verdade da obra; dela desenha a borda exterior, a linha de colapso, o perfil contra o vazio. A obra de Artaud experimenta na loucura sua própria ausência, mas esta experiência, a coragem recomeça dela, todas essas palavras jogadas contra uma ausência fundamental de linguagem, todo este espaço de sofrimento físico e de terror que circunda o vazio ou antes coincide com ele, eis a obra ela-mesma; a escarpa sobre o abismo da ausência de obra. (FOUCAULT, 2014b, p. 662).

É um movimento (de Foucault), como temos assumido nesse trabalho, diferente daquele de Descartes, pois nele não se estabelece a exclusão da loucura, tal qual representada e promovida na *primeira meditação*, a qual afirma que o louco não pode ser sujeito de discurso racional e a loucura não pode ser aceita no processo lógico de construção do pensamento, pois ela o inviabiliza: “Mas quê? São loucos (*amentes*), e eu não seria menos extravagante (*demens*) se me regressasse por seus exemplos” (DESCARTES, 2005, p.32), cujo efeito é a ruína do edifício, a história da razão que se forma sobre esse fundo trágico, desde sua estrutura básica³⁸. Eis:

³⁸ Foucault pretende mostrar com essa passagem o momento em que a razão moderna apreende a si mesma excluindo o que lhe é exterior, a loucura, por exemplo. É partir dela, também, que Jacques Derrida questiona toda a obra foucaultiana. Ele o faz em uma conferência feita em 1963 no *Collège philosophique*. Para este filósofo o *cogito* cartesiano, enquanto exclusão da loucura, leitura de Foucault, é expressão daquilo que ele denomina *metafísica da presença*. Ou seja, para Derrida, Foucault é contraditório, visto que ao tentar fazer uma arqueologia do silêncio (dar voz a loucura) ele se utiliza e o faz no próprio *logos* (a partir da linguagem da ordem) inimigo da loucura. Outra crítica de Derrida a Foucault é buscar as descontinuidades históricas onde há continuidade e, desse modo, não percebendo a continuidade entre Descartes e a tradição (ao afirmar a exclusão da loucura da razão, Foucault não leva em conta que ambas possuem a mesma tradição do *logos*. Como resposta, Foucault escreve dois textos: *Meu corpo, este papel, este fogo* e a *Resposta a Derrida*, ambos de 1972. Neste segundo, ele assim escreve: “Derrida pensa poder capturar o sentido do meu livro ou de seu “projeto” em três páginas, nas três únicas páginas que são consagradas à análise de um texto reconhecido pela tradição filosófica. Com sua admirável honestidade, ele mesmo reconheceu o paradoxo de sua empreitada. Mas ele pensa superá-lo, sem dúvida, porque ele admite, no fundo, três postulados”. (FOUCAULT, 2012a, p. 1150).

História da loucura arriscará em torno desse sítio, ao mesmo tempo, seu método, seu saber, sua prática e seu poder; o livro se confrontará com o arquivo que ele utiliza, o peso da história de quatro séculos, não é suficiente para assegurá-lo, deixando-o sem assento e sem aquisição. (...) Sem autorização, a escrita compõe o movimento precário de um curso sempre temporário. Sem proteção, sem apoio sobre um sujeito/objeto, ela deixa, então, uma parte ao corpo. (FAVREAU, 2012, p. 70).

Esse fundo trágico não é uma essência oculta, mas uma dimensão vertical, que permite um olhar outro para nossa forma de ser a partir daquilo que dela é impossível, exagerado e que ela não é. De verdade, a história do trágico não é uma interrogação que segue o caminho da razão em sua horizontalidade, mas busca retrair no tempo a verticalidade, que no seu encanto e assombro, permite interpretar e conhecer aquilo que somos por outra perspectiva que não aquela da identidade. Desse modo, longe de uma narrativa do desenvolvimento da razão, essa arqueologia expõe esses limites como divisões violentas e verticais que representam experiências-limites para o nosso pensamento. O trágico, assim, é esse gesto em que formas de experiência se constituem diversamente dependendo da cultura ou sociedade e diferentemente segundo a nossa cultura, mas que significa sempre uma fratura, um interstício, um entre, que numa borda há uma multiplicidade de ordens possíveis e de outra uma ordenação de saber que se tornou vencedora. Aqui, ao que nos parece, *O Nascimento da Tragédia* e *A Filosofia na Época Trágica dos Gregos* permanecem as referências para Foucault, visto que nestes textos, principalmente neste último, Nietzsche afirma ser o mundo um jogo do fogo consigo mesmo que indica o que é assombroso e espantoso para a razão: o fato de que o uno é ao mesmo tempo o múltiplo. Vejamos:

E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência – e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como um criança, montes de areia à borda do mar, faz e dismantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, como a necessidade força o artista a criar. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos. (NIETZSCHE, 1999, p. 258-259).

Nietzsche aparece para Foucault como modelo da crítica exercida contra a ilusão antropológica, em que a plenitude do ser é veiculada à figura do homem na forma de fundamento e objeto, mas, também, contra a moralização

da loucura, enquanto falta, que é (co)extensiva a esse humanismo da modernidade. Diante da figura do homem, de sua seriedade, Foucault, compartilhando da visão trágica de mundo nietzschiana, faz valer a figura da criança com seu riso e inocência como feitiço do jogo do mundo, uma vez que ela, juntamente com a metáfora do fogo, são tomadas por Nietzsche para expressar o mundo em sua tragicidade a-teleológica e a-moral, esse fogo identificado como força originária, que expõe o acontecer do mundo como eterno devir radicalmente inocente, pois abertura sem qualquer fundamento como garantida externa. Por isso, compreende o mundo a partir do jogo, isto é, um fenômeno estético, não moral, cuja única justificativa é seu próprio jogar inocente consigo-mesmo recriando reiteradamente o vir-a-ser em um construir e destruir, e voltando novamente a destruir e a construir eternamente, assim como, “uma criança faz montes de areia à borda do mar, faz e desmantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo” (NIETZSCHE, 1999, p. 259). Trata-se de uma visão trágica, em que todos os aspectos, inclusive aqueles cruéis e violentos, que geram um mundo ou uma ordenação do saber são aceitos sem culpa, pois “se se quisesse propor a Heráclito a questão: por que o fogo não é sempre fogo, por que ora é água, ora é terra? -, ele responderia apenas: ‘é um jogo, não o tomeis tão pateticamente e, antes de tudo, não o tomeis moralmente!’” (NIETZSCHE, 1999, p. 259).

Para Foucault, a visão do trágico de Nietzsche, é um ponto de fuga das antropologias na modernidade, uma vez que, a partir dela uma possível resposta à questão kantiana *O que é o homem?* apontaria à uma disposição do mundo, enquanto jogo trágico de criação e destruição, no qual se dão as condições de possibilidade de surgimento da forma-homem e, por isso, ao mesmo tempo, abre o pensamento para outras possibilidades não reduzidos a ela. Dessa maneira, o prefácio de 1961 ainda com título *Folie et déraison*, se refere ao trágico como experiência-limite, uma impossibilidade, para a nossa cultura ocidental, esta que não suporta pensar um mundo sem garantias, salvaguarda ou acúmulo, cujo conteúdo fosse multiplicidade toda fragmentária e o instinto mais próprio, nada mais que jogo. Nesse prefácio, loucura e desrazão são concebidas como duas faces da diferença, a primeira tem uma ligação com a história, a segunda faz referência a esta experiência originária e indizível, enquanto fundo onde se forma a palavra e a imagem da razão, mas que para o

nosso pensamento é impossível, pois é um murmúrio incompreensível que não pode se tornar obra.

Fazer uma história do trágico, tal como em *HL*, é buscar a história das condições históricas de possibilidade da presença desse vazio (desrazão) que, de fato, é ausência de obra, uma capa de sombra ininteligível que inquieta o nosso pensamento, mas, também, o que torna possível a existência da palavra significativa. Assim uma história da loucura é uma história das condições do saber que possibilitaram a loucura como objeto de conhecimento para a medicina na modernidade, visto que remete a uma dimensão empírico-transcendental, já que de um lado a loucura aponta para essa origem primitiva, trágica e sem sujeito ou autoria, mas, também, de outro lado aponta para a constituição de uma história, da formação de uma história do saber em que a loucura é o outro dialético da razão.

A grande obra da história do mundo é indelevelmente acompanhada de uma ausência de obra, que se renova a cada instante, mas que cursa inalterada em seu inevitável vazio ao longo da história: e desde antes da história, porque está lá já na decisão primitiva, e depois dela ainda, porque ela triunfará na última palavra pronunciada pela história. A plenitude da história só é possível no espaço, vazio e povoado ao mesmo tempo, de todas essas palavras sem linguagem que fazem ouvir a quem escuta um soar surdo abaixo da história, o murmúrio obstinado de uma linguagem que falaria *sozinha* – sem sujeito falante e sem interlocutor, fechada em si-mesma, presa na garganta, colapsando antes de alcançar qualquer formulação e retornando sem brilho ao silêncio, o qual ela jamais desfez. Raiz calcinada do sentido. (FOUCAULT, 2012a, p. 191).

HL apresenta uma arqueologia pragmática, pois assinala esse espaço do originário, espaço do “Isto”, que se refere ao domínio (indeterminado) da possibilidade e, assim, da liberdade e da verdade trágica, mas, também, se refere ao jogo do mundo, à formação de um volume histórico enquanto imposição de um conjunto de necessidades, de determinação histórica e, gestos de proteção de uma ordem do saber a esse vazio essencial que é seu risco perpétuo de dissolução. Trata-se de uma pesquisa eminentemente arqueológica, tal qual Foucault a define: parte-se de uma urgência do presente - busca abrir o pensamento para o trágico e, nisso, constitui-se como superação do antropologismo moderno resultante do gesto de separação entre loucura e desrazão em meados do século XIX. Curiosamente a história depende de uma

ausência de história, ou melhor, a forma da história é, assim como para Nietzsche, o próprio jogo trágico, visto que este fundo múltiplo, como já dissemos, se faz visível e dizível a partir de suas formas superficiais que lhe são imanentes. À vista disso é no gesto designativo da loucura que, por um lado isolou seu fundo bárbaro e indócil da história, que a modernidade, de outro lado, pode se fazer história exemplar e progressiva, em que, tomada como carência moral e de razão, “a loucura se encontrou alienada na culpabilidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 412).

Como abordar a loucura sem torná-la objeto? O jogo de Foucault, então, será distender, desfocar e expor a arbitrariedade da cisão em que determinada ordem se fez saber (história) e relegou o resto ao silêncio (ahistórico) abrindo espaço para outras relações, outras narrativas e, portanto, outros mundos. Trata-se basicamente de examinar o ato que aponta e designa o louco, o estudante, o prisioneiro expondo que:

A unidade dos discursos sobre a loucura não é fundada sobre a existência do objeto “loucura”, ou a constituição de um horizonte único de objetividade; é o jogo de regras que tornam possíveis, durante uma época dada, a aparição de descrições médicas (com seu objeto), a aparição de uma série de medidas discriminatórias e repressivas (com seu objeto próprio), a aparição de um conjunto de práticas codificadas em receitas ou em medicações (com seu objeto específico). (FOUCAULT, 2012a, p. 740).

Ou seja, é preciso analisar a loucura através da localização dos limites que sustentam os discursos efetivamente pronunciados e, principalmente, *HL* é um exemplo disso, recusar sem trégua utopisar a loucura lhe prescrevendo uma forma do dever ser. Trata-se de produzir uma forma de conhecimento “que se estende no domínio do segredo, do interdito, do desvendamento, da transgressão” (FOUCAULT, 2011a, p. 201) em oposição àquele que é utilitário e traz consigo a necessidade da sistematização, da organização e do esquematismo. Assim, conhecer não é buscar se apropriar das coisas com adoração, mas se afastar delas sabendo que tudo não passa de aparência e que, por isso, nada pode ficar ileso sem ser problematizado, porém, compreendendo que o resultado não será a liberdade, a verdade ou a essência das coisas, mas somente, mais ilusões. Deve-se, escreve Foucault, permanecer no canteiro de obras, aberto ao universo heterotópico do trágico, sem construir

edifício. Este é o imperativo da arqueologia dos limites em *HL* ao analisar o discurso psiquiátrico evitando categoricamente de receitar o que deveria ser o asilo. Segundo Rabinow:

De fato, para que um campo de ação – um comportamento – entre efetivamente no âmbito do pensamento é preciso que um certo número de fatores o haja tornado incerto, que ele tenha perdido sua familiaridade e provoque um certo número de dificuldades em torno de si. (RABINOW, 2002, p. 24).

O pensamento³⁹, escreve Foucault, é resultado desses descompassos locais, dos inúmeros choques entre práticas de saber e, por isso, não é universal, mas parcial e inacabado. Dessa forma, pensar é se colocar no jogo, não uma forma de liberação, anterior ou aquém do saber, mas uma *reação*, desafiando, deslocando, invertendo práticas instituídas para ampliar o espaço de possibilidades, de problematizações, de objetos, de sujeitos, de existências e de mundos. Ao interrogar ele pretendeu ir às margens do saber, aos seus limites, aos seus ‘porões’ produzindo efeitos de estranhamento e retorno ao espaço de constituição do instituído, mas ali não encontrando mais uma morada, pois é justamente esta que é desfeita nessa trama. Por isso, as interrogações de Foucault são “óculos que estão dirigidos para fora”⁴⁰, uma vez que pretendem sacudir, desmanchar no ar aquilo que parece o mais concreto, mostrando que sua solidez foi forjada nas lutas que constituem o espaço do saber. Elas olhavam para fora dos muros universitários atravessando-os e rompendo com a pretensão de universalidade do pensamento acadêmico ao tentar “dar respostas para tudo e que, no limite, acabaria com qualquer possibilidade de pergunta. Um pensamento contra o pensamento; um pensamento do já pensado” (GALLO, 2004, p. 82) e, nessa direção, buscavam trazer a universidade à historicidade de suas práticas e fazer o pensamento habitar o vazio daquilo que está para vir ao promover uma ampliação do jogo e, nisso, tomar a existência como matéria maleável, contingente e o dado mais primário das práticas humanas que devemos modelar. Foucault, desse modo, com a mão direita aponta criticamente

³⁹ Pensar passa a ser entendido como uma prática discursiva, ou seja, “para Foucault, pensamento designa ao mesmo tempo modos de ser e de agir, razão pela qual o que se entende por verdade em sua investigação é irreduzível às origens essenciais pressupostas por boa parte das correntes filosóficas ou à neutralidade e à objetividade reivindicadas pelas ciências” (CANDIOTTO, 2010, p. 18).

⁴⁰ Frase de Proust citada por Deleuze (FOUCAULT, 1998a, p. 71).

para a história, para a ordem do saber, para um mundo constituído, que é fonte, limite e extensão do que pode ser dito e visto, mas, ao mesmo tempo, com a mão esquerda indica as ideias que definirão um pensamento de esquerda como uma espécie de jogar com o mundo criando a abertura do pensamento à “*nuit plus noire*” da liberdade.

Considerações finais

Em conclusão desse início de trabalho, é necessário fazer um primeiro esboço do caminho que fizemos e para onde pretendemos nos dirigir. Sem tomar como certeza absoluta o que foi trabalhado, podemos considerar esta primeira parte como um movimento gravitacionando em torno da problemática da antropologia pragmática de Kant, levantada na *TC*, qual seja: o mundo compreendido como um jogo, no qual o homem é joguete, mas, também, pode ser jogador.

Tentamos delinear, a partir desse problema da antropologia pragmática, uma arqueologia pragmática, na qual é possível uma nova perspectiva de análise do pensamento moderno, calcado na figura do homem como duplo empírico-transcendental. Também, buscamos mostrar que a crítica arqueológica, por um lado, define um mundo como disposição do saber e, por outro, aponta à dimensão heterotópica que o constitui, enquanto multiplicidade pura. Ou seja, a arqueologia situa seu objeto no jogo entre o mundo enquanto espaço de necessidade delineado por sua crítica e a abertura à indeterminação do possível e, por isso, ela circunscreve o tema da liberdade às condições históricas, no jogo entre determinação e indeterminação.

A crítica arqueológica, então, é uma espécie de diagnóstico, em que o movimento expõe o espaço em que os objetos e sujeitos são produzidos, porém e, fundamentalmente, no mesmo lance, apresenta a contingência desses limites e, nisso, a abertura da liberdade. Isto é, como diagnóstico crítico a arqueologia se coloca nos limites de nosso saber para balizá-lo e, por isso, é acima de tudo um movimento transgressivo. Ao apresentar aquilo que somos,

nosso mundo, como jogos de saber, a arqueologia promove uma alteração no presente, visto que, dissolve a perspectiva das antropologias dogmáticas que o definem a partir da finitude do homem e, além disso, uma transformação naquele que faz o diagnóstico, o jogador. Logo, ela não é um saber neutro ou imparcial, mas ferramenta de produção de diferenciações na atualidade. A respeito disso, nos interessou nesse primeiro capítulo basicamente o diagnóstico no aspecto da circunscrição dos jogos de saber como constituintes de uma disposição de mundo, no qual o homem é produzido, joguete. Isso não quer dizer que desvalorizamos o aspecto do homem enquanto jogador, não deixamos de o apresentar no capítulo, porém de forma secundária, dado que, a nosso ver esse aspecto não é predominante no período arqueológico.

Desse modo, se o mundo é jogo de saber e, assim, constituído por regras variáveis, que nada mais são que regularidades de práticas enquanto um conjunto de relações singulares em sua efetividade, resta-nos a pergunta de como essas regularidades (com intensidades diferentes), que não são naturais, se formam e a partir de que elas se mantêm? A resposta está nas relações de poder.

No próximo capítulo nosso enfoque será nessa ampliação do horizonte do jogo com a crítica genealógica. É preciso entender que discussões sobre o poder não estavam ausentes na arqueologia, contudo, elas não estavam no primeiro plano daquela forma da crítica, agora, com a genealogia, elas deixam de ser coadjuvantes para (co)atuar como personagem principal com as relações de saber. Dito isso, interessa-nos mostrar que Foucault amplia e adensa o horizonte da concepção de mundo, quando afirma que uma disposição do saber é efeito de uma perspectiva de poder (que é legitimada e assume valor de verdade pela disposição do saber) e, em consequência, um mundo tal como Foucault o entende é nada mais nada menos que jogo de poder/saber.

Na arqueologia o acontecimento fazia referência a uma disposição do saber, que, também, era definida como espaço de dizibilidade e de visibilidade. Ora, o visível, que na arqueologia era apontado negativamente, não-discursivo, agora toma corpo na genealogia, pois não é possível existir uma disposição de visibilidade com uma tal intensidade, sem o acontecimento ser constituído por jogos de forças. É, por isso, que nesse capítulo, para pensarmos o mundo como jogo de poder/saber precisaremos mostrar o incremento da noção

de acontecimento e como ele constitui aquilo que Foucault chama de dispositivo. Por fim, de um lado, os dispositivos de um ponto de vista dos pequenos domínios, os jogos disciplinares, nos quais se produzem os indivíduos enquadrando-os numa identidade previamente definida. De outro lado, os dispositivos de um ponto de vista dos grandes domínios, os jogos biopolíticos, nos quais se produzem uma forma de vida, uma *bios*, que pretendem preservar de quaisquer alteração, de *devires-outros* e, portanto, da abertura da liberdade.

Nesse capítulo, também, enfatizaremos mais os processos de constituição de uma perspectiva de mundo como jogo de poder/saber, como um regime do verdadeiro, no qual o homem é mais joguete que jogador. Novamente, reafirmamos que as práticas de liberdade daqui não estão ausentes, visto o imperativo foucaultiano, de que às perspectivas de poder sempre há práticas que lhe resistem.

Jogos de poder/saber

Áporo

*Um inseto cava
cava sem alarme
perfurando a terra
sem achar escape.
Que fazer, exausto,
em país bloqueado,
enlace de noite
raiz e minério?
Eis que o labirinto
(oh razão, mistério)
presto se desata:
em verde, sozinha,
antieuclidiana,
uma orquídea forma-se.*

C. D. de Andrade

1. O horizonte do poder: acontecimento e jogo

A partir dos anos de 1970 o pensamento de Foucault sofreu alguns deslocamentos fazendo com que seus críticos denominassem esse período de genealógico e lhe atribuíssem como objeto as relações de poder. Estas não estavam ausentes na arqueologia, mas sua presença não era o foco central ou, principalmente, estava limitada à expressões que apresentavam-na de forma negativa, por exemplo, *relações não-discursivas*. É para reavivar o jogo, adensando e transgredindo essa restrição, que Foucault traz à cena principal do seu trabalho a questão do poder. Este deslocamento, acreditamos, está relacionado ao fato de que as suas ferramentas de análise mudam de acordo com novas dificuldades apresentadas, uma vez que suas aulas e seu engajamento político abastecem sua produção teórica e esta realimenta e transforma aquelas práticas, visto que seu pensamento não é indissociável do movimento rumo à margem e à experimentação dos limites. Aliás, esse movimento de deslocamento permanente do pensamento diante das problematizações da atualidade pode ser exemplificado quando da exclusão do

prefácio de 1961 de *HL* e a escrita de um novo na segunda edição da obra em 1972. Lembremos que o que está em jogo nesse livro é a reconstrução do passado tendo em vista ultrapassar os discursos antropológicos da modernidade trazendo à tona as falhas e rupturas obliteradas por eles, porém, no prefácio de 1961 a noção de trágico oscila, ora compreendida como a forma silenciada e esquecida pela instauração e imposição de uma história racional, ora como a experiência trágica da loucura no Renascimento; e, principalmente, nesse prefácio, a forma trágica pode ser entendida, numa certa tentação fenomenológica, como um espaço originário, anterior e abaixo da razão e da loucura, de formação de todo o sentido. Foucault percebe a dificuldade de manter a noção de trágico nesses termos sem o recurso de uma metalinguagem e, numa espécie de *Comment j'ai écrit de mes livres*, escreve um novo prefácio em 1972, no qual a noção de trágico é definida como o gesto de criação de rupturas concretas ou do movimento às irregularidades daquilo que somos através da força perigosa e anônima dos discursos.

Gostaria que um livro, pelo menos da parte de quem o escreveu, nada fosse além das frases de que é feito; que ele não se desdobrasse nesse primeiro simulacro de se mesmo que é um prefácio e que pretende oferecer sua lei a todos que, no futuro, venham a formar-se a partir dele. Gostaria que esse objeto-evento, quase imperceptível entre tantos outros, se recopiasse, se fragmentasse, se repetisse, se simulasse, se desdobrasse, desaparecesse enfim sem que aquele a quem aconteceu escrevê-lo pudesse alguma vez reivindicar o direito de ser seu senhor, de impor o que queria dizer, ou dizer o que o livro devia ser. Em suma, gostaria que um livro não atribuísse a si mesmo essa condição de texto qual a pedagogia ou a crítica saberão reduzi-lo, mas que tivesse a desenvoltura de apresentar-se como discurso: simultaneamente baralha, arma, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível. (FOUCAULT, 2014b, p. 10).

Nesse outro prefácio, o movimento de Foucault contra ele-mesmo é para evitar a ideia de uma história do “exterior” da própria história e, por isso, a noção de trágico permanece somente com seu valor crítico de uma outra relação com a história, a partir das rupturas, das cisões e das séries heterogêneas e descompassadas, sem um sujeito substancial ou qualquer pretensão de transcendência. Esse é justamente o caminho seguido pelas críticas arqueológica e genealógica. Segundo Foucault:

Como? Você imagina que eu teria tanta dificuldade e tanto prazer em escrever, que eu me teria obstinado nisso, cabeça baixa, se eu não preparasse – com uma mão um pouco febril – o labirinto onde me aventurar, deslocar meu propósito, abrir-lhe subterrâneos, enterrá-lo longe dele mesmo, encontrar-lhe desvios que resumem e deformam seu percurso, onde me perder e aparecer, finalmente, diante de olhos que eu não terei mais que encontrar. Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais rosto. Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo: é uma moral de estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever. (FOUCAULT, 2014b, p. 29).

Foucault, como enfatizamos, abre seu pensamento à dimensão do trágico, à força da desrazão de Nietzsche, o qual “sabe bem, ou deveria sabê-lo bem, que ela [a filosofia depois dele] interroga uma origem sem positividade e uma abertura que ignora a paciência do negativo” (FOUCAULT, 2014b, p. 267) e, fundamentalmente, busca o desprendimento do pensamento da sua redução aos limites do humano. Tanto o novo prefácio, quanto as críticas mais do que restituem uma verdade da autoria, se referem a uma advertência de Foucault para si mesmo e para o pensamento quanto à proximidade sedutora e tranquilizante da admissão de um sujeito anônimo e geral para a história e, em consequência, o engajamento num caminhar arriscado, não teleológico, no qual o pensamento foge de si mesmo em direção aos seus limites. Tratam-se de críticas que utilizam o trágico como arma antidialética, pois mostram ao filósofo que não pode se assenhorar totalmente ou definitivamente como sujeito falante e livre dos discursos e forças da história, pois estes constituem o seu lugar de fala e de ação, e que no seu lugar aparece apenas o jogo do saber com suas inúmeras práticas em relação, sem uma lógica que garanta o seu direcionamento *a priori* e, no qual se passam simultaneamente uma multiplicação de posições do sujeito.

Tanto a arqueologia, quanto a genealogia se pretendem diagnósticos históricos sem atrelá-los a um fora da história. Aquela delimitava uma região sem uma fundamentação de uma instância subjetiva ou transcendente, pois de um lado limitada pelo vazio do indeterminado, de outro se mostrava enquanto disposição do saber que se impôs como um mundo, ou seja, antes de haver um sujeito como causa de ordenação do saber, é preciso pensar em “alguma coisa, sem dúvida, que é uma espécie de auto implicação, ao duplo e ao vazio que se escava nele” (FOUCAULT, 2012a, p. 447), contudo,

afirmar a cisão não explica as forças implicadas para que ela aconteça. Poderíamos pensar que as causas do saber estariam na sua dimensão não discursiva (campo institucional, econômico, político) e cairíamos naquelas análises que afirmam que a superestrutura é determinada pela infraestrutura material, mas, Foucault, insiste que sua intenção ao definir o saber também como práticas não-discursivas não era tomar essas últimas como causa, mas o seu jogo:

A arqueologia faz, também, aparecer as relações entre as formações discursivas e os domínios não discursivos (...). Tais transformações não têm por fim revelar grandes continuidades culturais ou isolar mecanismos de causalidade. Diante de um conjunto de fatos enunciativos, a arqueologia não se pergunta o que pôde motivá-lo (...); não busca, tampouco, encontrar o que neles se exprime (...); ela tenta determinar como as regras de formação de que depende – e que caracterizam a positividade a que pertence – podem estar ligadas a sistemas não discursivos: ela procura definir formas específicas de articulação. (FOUCAULT, 2014a, p. 221).

A história, segundo Foucault, mais do que constituída pela simples relação de causalidade se define pelos jogos entre relações de exclusão, implicação e transformação, que ocorrem em níveis diferentes, “o que ela [arqueologia] suspende é o tema de que a sucessão é um absoluto (...) e, também, o tema de que no discurso só há um forma e um único nível de sucessão” (FOUCAULT, 2014a, p. 229-230). Desse modo, não é que não haja causalidade, mas que há uma multiplicidade de causas, cujo jogo define o acontecimento histórico. Foucault, também, adverte que as contradições imanentes aos discursos não podem ser tomadas como princípio de causalidade histórica, visto que, “não basta, de qualquer forma, procurar nelas a causa do retardamento ou aceleração da história; não é a partir da forma vazia e geral da oposição que o tempo se introduz na verdade e na idealidade do discurso” (FOUCAULT, 2014a, p. 211), pois trata-se de compreender a regra de coexistência das contradições e o fato delas permitirem a criação de novos objetos e conceitos, mas sem poderem modificar o sistema de positividade do saber. De fato, Foucault se coloca contra “o tema de uma contradição uniformemente perdida e reencontrada, resolvida e sempre renascente, no elemento do *logos*” (FOUCAULT, 2014a, p. 213) para fazer aparecerem os espaços de dissensões, no qual as contradições são possibilitadas e,

consequentemente, para manter o discurso em suas irregularidades múltiplas. Vejamos:

O tema do começo (*arché* em grego significa começo). Ora eu não procuro estudar o começo no sentido de origem primeira, do fundamento a partir do qual todo o resto seria possível. (...) São sempre começos relativos que eu pesquiso, mais instaurações ou transformações que fundamentos, fundações. (...) O que eu busco, não são relações que seriam secretas, escondidas, mais silenciosas ou mais profundas que a consciência dos homens. Eu ensaio, ao contrário, definir relações que estão na superfície mesma dos discursos; eu tento tornar visível o que não é visível porque está muito na superfície das coisas. (FOUCAULT, 2012a, p. 800).

Claramente, a arqueologia não busca uma única origem ou causa para a história, seja na própria história, seja no sujeito, mas procura “o sistema das transformações”.

Nesse sentido, a genealogia não toma outro objeto de crítica se comparada com a arqueologia, mas há certamente uma ampliação do horizonte delimitado. Enquanto a arqueologia tinha como propósito maior analisar as formações de saber ou o como se vê e se diz, uma vez que as imagens e os discursos, segundo Foucault, estão inseridos e são determinados no interior de uma ordem que é mais ampla que o sujeito e dele é independente, a genealogia atrela essas formas às lutas que as excitam e aos desejos que as colocam em movimento. Ela alerta para a não neutralidade do saber, visto que nele, interesses e vontades de poder diversos se digladiam; também, adverte para o fato de um mundo ser construído, sendo menos correlato de práticas de sujeitos livres ou obedientes às leis e projetos da razão, do que subordinado às práticas em disputas; mais ainda, a genealogia é movimento do pensamento que extrapola o conhecimento, apresentando-o como objeto e fim de um desejar, motivo de batalhas, arma e ferramenta de dominação e de adestramento. A genealogia foucaultiana, então, antes de qualquer coisa busca não permitir que o poder não se inquiete de si mesmo e, com isso, o mantém em perpétuo questionamento sem restringir sua análise à representação jurídico-política feita pela ciência política. Faz-se um pouco mais clara a importância do deslocamento operado pelo autor francês na década de 1970, pois, nele percebemos a necessidade de ‘manter-se fiel à terra’, à medida em que é preciso ampliar as reflexões sobre o poder para fora do âmbito professoral ou da cartilha do jurista.

Revela-se um novo olhar para a política quando, Foucault, afirma ser imperativo para o filósofo ir às ruas deixando os tribunais (da razão) e o sonho de ser legislador. Assim como feito em relação ao saber o genealogista questiona o funcionamento concreto do poder, sem neutralidade ou desengajamento, isto quer dizer que ele pretende elucidar, tornar visíveis as lutas, as estratégias e as táticas em torno do poder sem produzir de antemão esquemas teóricos que possam servir de condição ou filtro analítico.

Os historiadores são, como os filósofos ou os historiadores da literatura, habituados a uma história dos cumes. Mas, hoje em diferença das outras, eles aceitam mais facilmente abraçar um material “não nobre”. A emergência desse material plebeu na história data de uns bons cinquenta anos. Temos, então, menos dificuldade de se entender com eles. Vocês não ouvem jamais um historiador dizer o que tem dito numa revista inacreditável, *Raison présente*, alguém, cujo nome não importa, a propósito de Buffon e de Ricardo: Foucault somente se ocupa de mediócras. (FOUCAULT, 2012a, p. 1608).

Assim como a criança, que ao brincar transforma e desloca o uso habitual de determinado objeto, Foucault embrenha-se em veredas profanas para analisar aquilo que somos a partir das diferenças que nos constituem. Ou melhor, o genealogista busca pensar a *diferença* como condição constituinte da nossa atualidade e, por isso, imanente à nossa forma de viver. Trata-se, então, de escrever a história sem limitar-se a comentar uma tradição ininterrupta e com esta assegurar ou legitimar uma posição atual. Diferentemente, para o genealogista é a terra natal, com seus hábitos e direitos, que se quer sacudir e desnaturalizar como fundamento e promessa de nossa existência. Nesse sentido, Foucault em *La philosophie analytique de la politique*, texto de 1978, pede atenção para o fato de que “nós estamos em um desses momentos, no qual essas questões cotidianas, marginais, mantidas um pouco silenciosas, acedem à um nível de discurso explícito” (FOUCAULT, 2012b, p. 543) e, com isso, questiona o fato da filosofia ter negligenciado as questões “não nobres” construindo uma história com uma estrutura de inteligibilidade homogênea nascida de uma única linhagem. Sua aposta desvia-se na direção de fazer ver ‘quão invisível é a invisibilidade do visível’, ou seja, quer mostrar os nós, os fios e a tessitura, não de uma história, mas de histórias em suas implicações e transformações permanentes, dado que nossa atualidade é fruto de uma

multiplicidade de avalanches e não de uma única erosão que representaria e doaria um sentido unívoco para o que somos.

A arqueologia e a genealogia mais do que se contrapõem, se somam, pois são pesquisas históricas que recusam fundamentações que estejam fora história e tentam expor as rupturas que constituem os acontecimentos históricos.

Assim, as descrições críticas [arqueológicas] e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se completarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. (...) A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. (...) se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa, o humor genealógico será o de um positivismo feliz. (FOUCAULT, 2009d, p. 69-70).

Dessa maneira, segundo Foucault, à arqueologia caberia o aspecto mais formal da crítica, que se perguntaria pelo jogo de regras que definem a disposição do saber. A genealogia questiona-se também pelas práticas de saber, não tanto, para definir sua ordenação, mas para indicar as forças que estão inscritas nessas práticas. Se naquela crítica a pergunta nietzschiana, *quem fala?* era delimitada na ordem do saber pela resposta de Mallarmé, na genealogia o *quem* remete a uma interpretação de um jogo de forças, ou seja, elas avaliam, dobram, assenhoram-se de outras forças e nessas curtas vitórias tornam possível a fala e a imagem de um mundo. Assim,

segundo Nietzsche, instaura-se a crença da identidade entre ser e discurso. Acredita-se que cada termo designa algo bem preciso, que, embora se ache para além de seu domínio, com ele se identifica. Entre “dizer” e “ver”, estabelece-se uma cumplicidade. Atribuindo-se à palavra um único sentido nela impresso desde sempre, considerando-a unívoca, desprezam-se os sentidos possíveis que poderia comportar. (...) No momento em que indivíduos procuraram viver gregariamente, surgiu a necessidade de fixar uma designação das coisas, cujo uso fosse válido e obrigatório de maneira uniforme. Com isso, conferiu-se à palavra uma fixidez que ela não possui. (MARTON, 2000, p. 207).

O *quem* na genealogia remete então ao significado perspectivo do saber, pois a disposição deste nada mais é que a perspectiva de domínio de forças em ação. Ele não remete a um sujeito soberano, seja psicológico ou transcendental, mas para o fato bruto de que o espaço do saber é de diferenciações, cujos acordos temporários são de resistência, apropriação, subjugação, utilização, enfim, de luta – “A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite reativar sem cessar o jogo da dominação” (FOUCAULT, 1998a, p. 25). Há práticas que buscam corrigir, filiar, excluir e desarticular o que lhe é incompatível, mas, em resistência, também, existem outras que desafiam, tentam subverter, desintegrar e, com isso, promover novas misturas, outras formas de existir. O saber é, destarte e indiscutivelmente, a partir do *quem* genealógico, por causa de sua constituição um espaço que coloca “desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política” (FOUCAULT, 2009a, p. 277). Assim, não deve ser reduzido à mera linguagem com função de explicar, informar, esclarecer ou meio de comunicação, pois é uma construção coletiva, na qual se produzem inerentemente, e são pontos de conflito, significados, sentidos, objetos, sujeitos e explicações.

No texto *Nietzsche, a genealogia e a história* e na primeira conferência do ciclo de conferências denominado *A verdade e as formas jurídicas* proferidas no Rio de Janeiro em 1973, Foucault diz ser o pensamento de Nietzsche “entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que proponho, o melhor, o mais eficaz e o mais atual” (FOUCAULT, 2009b, p. 13). A genealogia significa, também, o encontro do pensamento foucaultiano com o pensamento nietzschiano, mas trata-se de uma reunião, na qual o pensamento deste último é usado, reelaborado e apropriado. Foucault esclarece:

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

A apropriação da genealogia nietzschiana⁴¹ é feita por Foucault para pensar as relações entre poder e saber como constituídas e constituintes da história e, com isso, entender esta na efetividade dessas práticas. A palavra modelo utilizada por Foucault pode soar estranha para os seus leitores, mas refere-se a um procedimento presente em sua filosofia que opera os textos pesquisados, ou seja, ao apropriar-se, ao filiar-se ou ao diferenciar-se de alguma tradição do pensamento serve-se dela provocando uma desfetichização⁴² das suas relações, das suas operações e dos seus conceitos, no sentido de multiplicar suas possibilidades, sua variabilidade e, com isso, engendrar mudanças que implicam novos significados e novas práticas. É, então, como ferramentas que devem ser entendidas as expressões modelo nietzschiano ou hipótese nietzschiana”, pois remetem a todo um aparato de luta criado, modificado, renovado e posto em uso por Foucault para estabelecer a íntima relação entre o poder, o sujeito e a verdade e, também, são expressões que demonstram o lugar ao qual ele entende pertencer no pensamento ocidental, visto que fazem referência a uma tradição, da qual Nietzsche participaria, que buscou maneiras diferentes de pensar do “modelo platônico”. É, nesse sentido, que deve ser considerado seu esforço na arqueologia em definir uma formação histórica como espaço do saber, intensificado na genealogia, ao articulá-lo a relações de poder e, principalmente, a sua pretensão, que define sua maneira de pensar a história, em questionar como se *forma* e se *transforma* esse espaço, entendido como região de dizibilidade e de visibilidade. A chave para entender essa concepção de história, e de filosofia claro, postulada por Foucault está na sua noção de acontecimento.

⁴¹ “Em lugar da inquirição moral sobre fidelidades e desvios, talvez seja de interesse investigar a razão pela qual Foucault precisa deformar os textos de Nietzsche, fazê-lo ranger e gritar; creio que se pode indicar uma pista para compreendê-lo, mostrando como esse acréscimo interpretativo corresponde a uma doação de um novo sentido aos textos de Nietzsche, sentido brotado da leitura de Foucault, das exigências teóricas do trabalho genealógico de Foucault (...)” (GIACÓIA, 1990, p. 48).

⁴² Entendemos desfetichizar por quebrar o feitiço ao qual está enredado determinado pensamento, ou seja, significa problematizar determinadas interpretações, que naturalizam uma perspectiva para um pensamento e, a partir disso possibilitar novas relações, novas utilidades e novas perspectivas interpretativas.

A compreensão desta noção em Foucault não pode se apartar da leitura de *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*⁴³ e, em especial, de *Lógica do sentido*, obra que foi por ele analisada na revista *Critique*⁴⁴ e que mais do que um comentário aponta os laços de Foucault com a noção de acontecimento em Deleuze e, sobretudo, compreendendo-a como diferença a partir dos incorporais da teoria estoíca. Também, não podemos esquecer que o acontecimento em Foucault, por apresentar uma outra concepção de história, não aquela da totalidade, faz parte de uma crítica às abordagens filosóficas contemporâneas que expressariam uma elisão dessa noção já que é pensada a partir de um dado prévio e não nela mesmo. Segundo ele, são elas o neopositivismo, que apresentou o acontecimento como um estado de coisas ou um processo material; a fenomenologia, que considerou o acontecimento como “uma significação prévia que em torno do eu já teria disposto o mundo, traçado as vias e os lugares privilegiados, indicando antecipadamente onde o acontecimento poderia se produzir, e qual direção ele tomaria” (FOUCAULT, 2012b, p.49); por fim as filosofias da história, que enclausurariam o acontecimento no ciclo da tempo e, por isso, ele conservaria a identidade de uma essência ao longo da história. Três maneiras, segundo Foucault, de não pensar o acontecimento e “triplíce sujeição a partir das quais ainda em nossos dias o acontecimento é tomado” (FOUCAULT, 2012b, p. 84).

Trata-se então com a genealogia foucaultiana de compreender o acontecimento como afirmação da diferença na história e, nisso, estabelecer um caminho do pensamento diverso daquele traçado pela tradição metafísica. A crítica deve, então, inverter toda uma lógica de formação e mudança que perpassa o pensamento ocidental baseada na identidade atordoando-a ou substituindo-a por uma lógica referenciada na diferença histórica e que, por conseguinte, não busque previamente ao acontecimento uma causa que conteria uma essência ininteligível ainda não revelada, mas que o presente em sua raridade e jogo de saber/poder, pois é a afirmação da diferença. Com esse objetivo é necessário voltarmos a noção de acontecimento nos estoícos⁴⁵.

⁴³ BREHIER, E. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1928.

⁴⁴ FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum. Dits et Ecrits II*, n. 80, p. 75-99.

⁴⁵ O que é chamado de pensamento estoíco não designa uma homogeneidade ou uniformidade de pensamento. Como apenas o utilizamos para ilustrar a noção foucaultiana de acontecimento não faremos as devidas considerações que essa tradição do pensamento filosófico merece em sua multiplicidade e heterogeneidade.

2. O acontecimento segundo os Estoicos

Para os estoicos tudo o que existe no mundo físico é corpo, e estes são constituídos pelo princípio ativo, o *logos* e pelo princípio passivo, que é a matéria⁴⁶. O *logos* é causa imanente que constitui cada ser e ao universo como um todo, ou seja, é o princípio ativo universal que perpassa todos os seres promovendo ordenação e integração da realidade. Segundo Bréhier:

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

O Materialismo estoico se diferencia da metafísica platônica e aristotélica, visto que para esses pensamentos a causa agiria do exterior sobre a matéria inerte, pois:

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

⁴⁶ Em relação à noção de *logos* nos estoicos escreve Pinheiro: “Em realidade, vemos que dentro do universo há uma intenção imanente que acompanha tudo o que acontece. Trata-se da imagem do sêmen e do fluido seminal: há um *logos* que a tudo preside e que se encontra dentro do mundo assim como um sêmen se encontra dentro do fluido seminal. Torna-se famosa a expressão *razão seminal, logos spermatikos*, cujo uso Plotino, por exemplo, faz frequentemente. *Logos spermatikos* é ao mesmo tempo a vida de deus e também o padrão racional desenvolvido em todas as coisas. Tal *logos-pyr*, fogo racional, como uma inteligência (*nous*), transforma a matéria em algo adaptável a si, e assim configura as combinações de fatos de cada instante sucessivo. Trata-se de salientar que este *pyr* não é o fogo que conhecemos, que consome combustível em si mesmo, que é a *tekhnos*, sem arte, sem propósito. Trata-se do fogo *tekhnikos*, artífice, que causa crescimento e preservação, trata-se de um sinônimo para a *psykhe* e a *physis* de cada realidade” (PINHEIRO, 2010, p. 7).

Distintivamente para o estoicismo o âmbito da ordem é o próprio corpo, visto que para eles *logos* e matéria estão em junção incessante. Dessa forma, o existir ou o movimento de um corpo residem nele mesmo como ação do *logos*, que lhe é imanente. Por consequência, eles desenvolveram uma nova concepção de causalidade, cuja característica é a univocidade entre causa e efeito, princípio e finalidade. Sendo assim, para os estoicos, é na relação que os corpos se modificavam, isso não significava que um corpo poderia atribuir a outrem propriedades novas, mas que a relação, a interpenetração entre eles produziria uma extensão comum, entendida como um novo atributo. Exemplifica Bréhier:

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

Essa extensão comum, o efeito da relação dos corpos, é o incorporeal, que é composto pelo vazio entre os corpos, por um espaço e um tempo determinados em que ocorre e pelo exprimível (*lekton*). Não se trata, por isso, do ser incorporeal tal qual pensado em Platão em oposição ao corporal sensível, nem do ser postulado por Aristóteles que se diferencia das categorias como o essencial do accidental, mas de uma espécie de *sendo*, cuja relação não se dá com uma substância primeira, e sim com a miscigenação dos corpos, da qual é puro efeito superficial. Porquanto o incorporeal deixa de ser compreendido como substância para ser uma maneira de ser, ou melhor, acontecimento, que é resultado da ação de uma força proveniente de um corpo sobre outro corpo, existência que persiste nessa relação, um atributo, como definido na citação anterior, e não uma propriedade natural como essência de um corpo primevo.

As consequências dessas considerações apontam para um campo extremamente problemático para o pensamento contemporâneo, qual seja: primeiramente, à medida em que o acontecimento, não sendo mais uma

substância, mas um efeito fica-nos a questão das suas condições de possibilidade. Aqui emerge uma distinção, que será fundamental para pensar o acontecimento enquanto diferença no pensamento foucaultiano, entre causalidade e condições da causalidade, uma vez que o incorpóreo é condição para que ocorram as relações entre os corpos, sem ser ele mesmo uma causa. Como exemplo, lembramos que o *vazio*, que compõe o incorpóreo, não é um corpo, mas condição da relação corporal, já que sem ele não poderia haver o encontro entre eles. Melhor dizendo, a condição de possibilidade refere-se ao âmbito das relações entre corpos nos seus limites, e isto por sua vez a transfere, em uma outra lógica, do âmbito da identidade permanente para o vir-a-ser incessante, pois não se trata mais de pensar no nível da relação de causalidade, mas no domínio da relação contínua dos efeitos entre si. Também, não pode ser negligenciado que o acontecimento não sendo uma substância nos remete a uma questão sobre sua transformação, a qual não será elipsada por Foucault, visto que ele não é mais o sempre presente a si do ser imutável, mas aquilo que passou, o que não é mais e, ainda, aquilo que ainda não adveio, ou seja, um presente fraturado entre passado e futuro. Segundo Chevallier:

Estas duas questões mostram a aposta maior da história tal qual a concebe Michel Foucault: colocar um afastamento e não recompor uma unidade. Afastamento, de início, entre o que poderia ser dito e feito em uma época dada, e o que o é efetivamente (...). afastamento, em seguida, entre o que foi dito e feito pelo passado, e o que o é atualmente. Neste afastamento se escrevem acontecimentos que constituem diversos abandonos repentinos, e continuam a informar nosso presente. (CHEVALLIER, 2004, p. 50-51).

Enfim, a ontologia dos estoicos nos remete a uma outra compreensão da linguagem. Esse ponto é crucial para o entendimento da noção de acontecimento em Michel Foucault, tanto que em *A ordem do discurso* ele se refere a um 'materialismo do incorpóreo' e, principalmente, em *A verdade e as formas jurídicas* considera a tradição platônica que eliminou o vínculo estreito entre saber e poder. Cabe ao genealogista restabelecer essa correlação e identificá-la ao acontecimento, por isso o interesse na lógica estoica.

A lógica estoica busca expressar o acontecimento e, por isso, produz afirmações sobre a relação entre os corpos num determinado tempo e espaço. É, por isso, que suas proposições simples são constituídas apenas pelo

sujeito e um verbo, cuja expressão é uma ação que ocorre com o sujeito. O exemplo típico: *A árvore verdeja*. Vejamos:

Ora o verbo assim concebido tem duas formas remarcáveis em torno das quais as outras se distribuem: o presente que diz o acontecimento e o infinito que introduz o sentido na linguagem e o faz circular como o neutro que, no discurso, é o que se fala. (...) o *sentido-acontecimento* é sempre, ambos, a ponte deslocada do presente e a eterna *repetição do infinito*. Morrer não se localiza, jamais, na espessura de nenhum momento, mas de sua ponte móvel partilha infinitamente o mais breve instante; morrer é mais pequeno que o momento de o pensar. E, de parte e de outra desta fenda sem espessura, morrer indefinidamente se repete. Eterno presente? Com a condição de pensar o presente sem plenitude e eterno *sem unidade: Eternidade (múltiplo) do presente (deslocado)*. (FOUCAULT, 2012a, p. 950-951).

Diferentemente da lógica aristotélica, cuja proposição se compunha de dois conceitos, o sujeito e sua predicção, os estoicos discerniam o atributo da predicção, visto que esta firma uma propriedade do sujeito e aquele se refere a uma ação entre coisas e, desse modo deveria ser expresso por um verbo no infinitivo. Este exprime o acontecimento, no caso do nosso exemplo, o verdejar da árvore ou o modo de ser verde da árvore, que não é do estatuto da predicção, mas do âmbito do sentido.

3. O acontecimento segundo Foucault: jogando na companhia de Deleuze e Nietzsche

Foucault reativa a partir dos estoicos e da compreensão deleuziana do acontecimento a relevância de uma filosofia da diferença para pensar o acontecimento, sem reduzi-lo às categorias da unidade e da identidade. O sentido-acontecimento deve ser pensado como a eterna repetição do vir-a-ser da diferença e, de forma recíproca, esta deve ser a condição para pensar o sentido do acontecer. É, por isso, que para Foucault o acontecimento só tem significância em face de uma força que o toma e o afirma, sendo, por conseguinte, relação de forças sem uma essência que lhe doaria significado. Com essa perspectiva, o autor francês, pretende entender a história, não como

representação, mas enquanto expressão do acontecimento fruto da mistura dos corpos e, por isso, história dos jogos de poder/saber.

Entender o acontecimento dessa maneira faz com que a genealogia foucaultiana, seguindo a tradição estóico-nietzschiana, seja uma crítica da pretensão de objetividade de algumas filosofias vinculada ao poder de designação de um estado de coisas no mundo e, também, a redução do sentido às sensações e crenças do sujeito. Este tipo de abordagem pode ser encontrada no pensamento de Frege⁴⁷ e, de forma geral, na tradição neopositivista que se constituiu a partir do início do século XX. Em “*O Pensamento: uma investigação lógica*”, Frege argumenta que a pesquisa lógica deve estar separada de qualquer elemento subjetivo e, justamente por isso, que cabe à lógica reconhecer as leis da verdade. Dessa forma, para ele o pensamento não se refere ao ato psicológico, mas ao seu conteúdo objetivo, que pode ser a propriedade comum de muitos. Sendo assim, só tem significação e, por essa razão, é objeto de ciência o que é passível de verdade e de falsidade, estas, por sua vez, atestadas no ato designativo e, então, compartilhadas por uma comunidade. Percebe-se que a verdade é entendida como adequação entre a proposição e estados de coisas exteriores a ela, quer dizer, a designação. O sentido, enquanto experiência privada e, conseqüentemente, exterior à designação e à significação, em nada influencia a determinação da verdade.

A esta forma de pensar Foucault opõe a sua que afirma a verdade como produção, contudo, para isso, precisa mostrar que o acontecimento não é mera adequação significativa entre palavras e coisas, nem tem seu sentido reduzido à experiência privada de um sujeito psicológico ou à fundamentação de um sujeito lógico, mas, um campo problemático constituído pelas relações de poder e de saber. Em vista disso, a genealogia para pensar o sentido-acontecimento enquanto diferença deve fazer uma crítica da noção de origem. No texto “*Nietzsche, a genealogia e a história*”, Foucault a partir da sua leitura do filósofo alemão nos encaminha nessa direção.

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam

⁴⁷ FREGE, G. *O pensamento: uma investigação lógica*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 8, n. 1, p. 177-208, 1998 e FREGE, G. *Sobre o sentido e a referência*. In: FREGE, G. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1978.

ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. (FOUCAULT, 1998a, p. 17).

Percebe-se, aqui, a necessidade de superar abordagens que consideram os valores como verdade fundamental ou uma subsistente essência (*Kern*), que constituiria um estado de perfeição original. Estes espantalhos relacionados à noção de origem como *Ursprung* é o que, escreve Foucault, deveríamos recusar e manter a distância, pois remetem a uma origem ideal e pura, que faria do início um núcleo originário de inteligibilidade, uma verdade plena, a qual torna possível o vínculo entre palavras e coisas e que não é maculada pela lama das lutas ou pelo desejo insaciável das forças, mas, tanto quanto se dá a ver, ela se esconde como o que não pode ser conhecido. O trabalho do historiador seria, então, a busca frenética para encontrá-la novamente no presente como verdade atualizada, ou seja, mera narrativa de rememoração para desmascarar a história como degradação, mascaramento ou representação falsificada, que oculta essa luz inicial e embriaga a visão da realidade, ou ainda, escalada para o original superando a aparência das cópias; caminho desde a multiplicidade fenomenológica até o princípio único de identidade.

É contra esse tipo de investigação que a genealogia entra em guerra preferindo uma outra ideia de começo aprendido pelo termo *Herkunft*, traduzido por Foucault como “tronco de uma raça, é a proveniência; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza” (FOUCAULT, 1998a, p. 20). Esse termo lhe permite pensar a irregularidade histórica diante da aparente unidade primordial e continuidade de uma propriedade natural ao longo da história.

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

Conjurar a análise de uma identidade preservada desde sua origem na história também implica se desvencilhar do sujeito como fundamento, mas

isso não significa negar quaisquer começos compreendidos, por sua vez, como evidência da multiplicidade e da heterogeneidade constitutivas de toda prática histórica. Nesse sentido, para a genealogia nossa atualidade, aquilo que somos e que à primeira vista é tomado como unidade, adveio do concerto belicoso da multiplicidade e diferença das forças que se efetivam na história.

O termo *Herkunft*, também, é usado para associar a história ao corpo, uma vez que, “a genealogia como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história” (FOUCAULT, 1998a, p. 22). Assim, ao tomar esse termo a genealogia se concentra nos pequenos, múltiplos e esquecidos traços, que marcam naquilo que somos a presença do passado sem recorrer a uma origem-*Ursprung*. Nesse sentido, ela se refere aos corpos, que são efeitos das forças em jogo e, por isso, multiplicidade vivente e instintiva, daqueles instintos mais baixos diz Nietzsche, que se colocam na base de constituição da alma ou dos ideais mais nobres definidos pela tradição. Ora, o acontecimento para a genealogia se refere a essas marcas históricas, pois são frutos das relações entre os corpos, das lutas que dão lugar aos mecanismos de poder e de sujeição. Logo, a genealogia descobre uma outra origem com a qual busca se desviar das análises fundamentadas em invariabilidades e afirmar a crucial efetividade da multiplicidade e, conseqüentemente, da diferença para tudo aquilo que se dá a dizer e a ver como unidade. Sobre isso escreve Nietzsche:

Também aqueles ínfimos seres viventes que constituem nosso corpo (...) (mais corretamente: de cujo atuar-conjunto aquilo que denominamos ‘corpo’ é a melhor alegoria) (...) não valem para nós como átomos anímicos, muito pelo contrário, como algo crescente, combatente, reproduzindo-se e de novo agonizantes; de modo que seu número se altera instavelmente. (apud MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 46).

e, também, Foucault:

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

A genealogia é um processo de desnaturalização da posição dominante na tradição do pensamento que afirma a história como sucessão temporal, na qual o ponto de partida seria um essencial princípio de predicação, este que passando incólume pelas transformações temporais chegaria ao ente individual. Para esse tipo de história o acontecimento nada mais é que um ente individuado e factual, cujo sentido e identidade são devidos àquele princípio primeiro. Ao contrário desta história, à genealogia interessa pensar o entremeio, o acontecimento-ilha (essa zona obscura esquecida pela ligação direta feita pela tradição entre essência modelo e entidade cópia) circundado pelo vazio do fundamento e de finalidade, pois emergido e originado a partir das várias forças em jogo ao desejarem exercer seu domínio. Deixa-se a continuidade estável em busca das lutas, dos desvios, das dispersões e dos conluíus e, compreende que a atualidade não é efeito de uma origem sempre idêntica a si, a qual teríamos que reconstituir “como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo” (FOUCAULT, 1998a, p. 23).

A origem também é entendida pela genealogia como *Entsternung*, que Foucault traduz por ponto de surgimento ou emergência. Dessa forma, complementando o sentido de *Herkunft*, a genealogia assevera que os começos são o entrar em cena de *corpus* de forças em cuja atividade, poder de afetar, e passividade, poder de ser afetado, aumentam e perecem permanentemente promovendo ordenações e integrações da realidade. Nesse sentido, o ponto de surgimento, segundo Foucault, designa o erigir de um limite, na imanência da luta estabelecida pelas forças que o formam, e a partir dele a constituição de uma ordenação do saber, cujas regras demarcam o local da confrontação, de sua vitória e significam o seu próprio domínio, ou seja, ela toma a emergência dos valores, da verdade e de um mundo no conflito das relações entre forças, mais precisamente, nos jogos de poder que os homens praticam. Nas palavras de Foucault:

Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: é aquela que repetem indefinidamente os dominadores e os dominados. Homens dominam outros homens e é assim que nasce a diferença dos valores; classes dominam classes e

é assim que nasce a ideia de liberdade; homens se apoderam de coisas das quais eles têm necessidades para viver, eles lhes impõem uma duração que elas não têm, ou eles as assimilam pela força – e é o nascimento da lógica. Nem a relação de dominação é mais uma 'relação', nem o lugar onde ela se exerce é um lugar. E é por isto precisamente que em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual. (FOUCAULT, 1998a, p. 25).

Para a genealogia foucaultiana a origem pensada a partir dos termos *Herkunft* e *Entstehung* diz respeito à emergência de uma grandeza de força, designa tão somente um conglomerado de *quanta* de forças em luta ou em acordos temporários, enfim, anuncia o sentido do acontecer como diferença, isto porque o seu horizonte é o da vontade de poder⁴⁸, no qual, em seu jogo, não sobrevivem os pontos originais nem unidades primordiais.

Na primeira conferência proferida no Rio de Janeiro, Foucault opõe *Ursprung* a um terceiro termo, *Erfindung*, definido por ele como invenção. Nesse texto ele afirma que o saber é invenção e, ao fazer isso, pretende, justamente, desviar-se do termo origem e, conseqüentemente, declarar que o saber não é natural, mas produzido por relações de poder num espaço e tempo específicos.

O conhecimento⁴⁹ foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento. De fato, diz Nietzsche, o conhecimento tem relações com os instintos, mas não pode estar presente neles, nem mesmo por ser *um* instinto entre os outros; o conhecimento é simplesmente o resultado do jogo, do afrontamento, da junção, da luta e do compromisso entre os instintos. É porque os instintos se encontram, se batem e chegam, finalmente, ao término de suas batalhas, a um compromisso, que algo se produz. Este algo é o conhecimento. (FOUCAULT, 2009b, p. 16).

⁴⁸ Devemos lembrar que a vontade de poder é uma medida de poder que se particulariza diante de outras vontades de poder. Como escreve Müller-Lauter: "Aquilo que Nietzsche denomina *uma* vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade. E aquela vontade está, por seu lado, inserida na contraposição e concerto de uma vontade de poder mais abrangente" (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96). Disso decorre que não podemos conceber um corpo como totalidade, pois para ser, segundo Nietzsche, vontade de poder toda vontade carece de outras que se opõem a ela. O termo vontade de poder, então, se refere a organização e combinação belicosa de *quanta* de poder.

⁴⁹ O conhecimento é saber, mas este não se reduz ao conhecimento, na medida em que se refere às condições de possibilidade e existência das proposições lógicas, dos sujeitos, dos objetos e da relação entre estes. Lembrar que Foucault sempre faz uma diferença fundamental entre saber e ciência, saber e conhecimento, de modo que o segundo termo desse par são as formas já cristalizadas, porém instáveis, de práticas discursivas ou, na genealogia, da justa, do embate entre práticas sociais, econômicas e políticas e as práticas discursivas.

Com *Erfindung*, Foucault, busca não tomar um fundamento primeiro para o saber, tanto o mundo enquanto ente natural, quanto a natureza humana enquanto essência do homem, das quais o saber seria a representação, mas mostrar que este é um “efeito de superfície, não delineado de antemão na natureza humana” (FOUCAULT, 2009b, p.17), ou melhor, é um espaço dispersivo de objetivações e subjetivações e “traduz um certo estado de tensão ou de apaziguamento entre os instintos” (FOUCAULT, 2009b, p.17), que é, nesse sentido, produzido por relações de poder e as induz. Desse modo, Foucault toma o saber como o exprimível do acontecimento e este, por causa disso, não se reduz à linguagem e nem a um estado de coisas, mas é compreendido como fronteira ou um *entre* palavras e coisas, ou seja, o acontecimento na qualidade de expresso não pode existir fora do discurso que o exprime (Foucault retoma o verbo no infinitivo que diz o acontecimento no âmbito da proposição, visto que ele é prática e atividade de uma forma de viver), porém o extrapola (como definimos o saber é constituído por relações discursivas e não discursivas) sem ser a mera predicação de um sujeito proposicional, nem se limitando a um ente individual, pois é a expressão de um atributo e, por isso, é efeito, incorporal, da relação entre forças e não um corpo. Nessa perspectiva, o acontecimento é saber, visto que este na qualidade de seu exprimível tem uma face para a linguagem, à medida em que é espaço de dizibilidade e, por outro lado, está, também, direcionado para as coisas, já que é espaço de visibilidade. Em vista disso, o saber à proporção que é o exprimível do acontecimento é sua disposição, seu sentido ou aquilo que dele pode ser dito e visto. Foucault, então, compreende o acontecimento como composto de relações de poder/saber, já que sua expressão somente é dizível e visível em práticas de saber e este é produzido por relações de poder. Sua existência expressiva, mais uma vez, não se encerra na linguagem, é relativa aos jogos de poder, mas não é deste uma propriedade e, conseqüentemente, o seu lugar é a fronteira, *la charnière*, que articula a diferença entre as coisas e a linguagem, por isso, não é um ser ou um fato, mas uma maneira de ser, uma clareira na noite escura, que insiste e é forçada a existir. Não se confunde, dessa forma, com os desejos de um sujeito ou com a individualidade de um estado de coisas e, nem com a universalidade de um conceito significativo, mas é um campo constituído

por séries de relações singulares (a singularidade não é definida como unidade isolada, mas como regularidade de relações) entre diferentes formações discursivas e entre estas e relações não discursivas (econômicas, sociais e políticas). Brevemente, as relações entre as séries do campo de dizibilidade com as séries do campo de visibilidade definem o acontecimento, que não cessa de reorganizá-las, redistribuí-las e disseminá-las formando nesse movimento uma história e desta um mundo. Todavia essas relações não são semelhantes, mas divergentes em comunicação da diferença que as constitui, ou seja, a relação entre as séries é sempre heterogênea, caracterizada por desequilíbrios, em que a dizibilidade está sempre, ou em falta, ou em excesso em relação à visibilidade. O saber, portanto, exprime o acontecimento enquanto diferença e, por isso, não se reduz à relação designativa entre um significante e um significado, o todo indissolúvel do signo, em que o primeiro se reportaria à unidade das palavras e o segundo a unidade dos objetos do mundo. Disso resulta, que o acontecimento é um campo instável, já que não é calcado num fundamento que o estabiliza perenemente, e aberto, pois sempre haverá uma casa vazia, na qual novas possibilidades podem se assentar. Segundo Deleuze:

Na verdade, não há elemento mais estranho do que esta coisa de dupla face, de duas “metades” desiguais ou ímpares. Como em jogo, assiste-se à combinação da casa vazia e do deslocamento perpétuo de uma peça. (...) 1. São necessárias, pelo menos, duas séries heterogêneas, das quais uma será determinada como “significante” e a outra como “significada” (nunca uma única série basta para formar uma estrutura). 2. Cada uma destas séries é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações que mantêm uns com os outros. (...) 3. As duas séries heterogêneas convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu “diferenciante”. Ele é o princípio de emissão das singularidades. Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não para de circular através delas. (DELEUZE, 2006, p. 44-53-54).

O acontecimento é jogo da *diferença em diferenciação*, dado que constituído em sua face luminosa pelas relações heterogêneas do saber e também, pelos jogos e contra jogos da vontade de poder como condição efetiva desse expressivo luminoso justamente como sua energia potencial, sem a qual a ordenação é impossível, pois ela permite a luminosidade para o jogo do saber, sem a qual só há a núcleo escuro do murmúrio e da força bruta. Nossa atualidade enquanto acontecimento, de acordo com isso, tem seu começo definido em um

limite arbitrário inaugurado violentamente com a particularização de uma vontade de poder (seu domínio relativo em relação a outra quantidade de força), que promove um contraste entre o mesmo (a sua perspectiva) e o outro (perspectivas de força que se lhe opõe) e, disso se segue a definição do horizonte de um mundo, este que agora na genealogia é definido como disposição do saber, mas, também perspectiva vitoriosa de poder, ou melhor, jogo de poder/saber. Deleuze ajuda a esclarecer:

O raio fulgura entre intensidades diferentes, mas é precedido por um *precursor sombrio*, invisível, insensível, que de antemão lhe determina o caminho invertido e escavado, porque o precursor é, primeiramente, o agente da comunicação das séries de diferenças. Se é verdade que todo sistema é um campo intensivo de individuação construído sobre séries heterogêneas ou disparatadas, a comunicação das séries, levada a cabo sob a ação do sombrio precursor, induz fenômenos de *acoplamento* entre as séries, de *ressonância interna* no sistema, de *movimento forçado* sob a forma de uma amplitude que transborda as próprias séries. (DELEUZE, 2006, p. 132-133).

Dessa forma, a emergência é a atualização de uma história das lutas, em que uma vontade de poder impõe sua perspectiva interpretativa para o acontecer ao confrontar e repelir outras vontades de poder que lhe resistem. Deste modo, aquilo que somos, o nosso mundo, não é resultado de um fundamento objetivo, mas expõe um campo problemático, o modo de ser do acontecimento, que se refere à uma organização do saber, mas, também, ao efetivo dos jogos de poder que realiza essa ordenação sem se esgotar totalmente nela, pois se trata de um composto diferencial, nisso, não unificador. O acontecimento do nosso presente não é o efeito de um ser que seria a causa primeira da história, mas uma multiplicidade heterogênea e aberta, resultante da composição e luta com outras multiplicidades e assim por diante indefinidamente como a biblioteca de Borges. É, em consequência disso, que Foucault afirmou que o acontecimento é jogo de poder/saber e que, por isso, cindido entre sua atualidade e suas condições virtuais de efetivação e que a sua emergência designa pontos de diferenciação, nos quais aparecem a face do poder e, no mesmo lance, aquilo que ele rejeita, ou seja, o começar é uma cisão, como dissemos, entre a imagem de um mundo, a face da história e o que é tornado seu exterior, o indesejável. Segundo Foucault:

Pensar seria, ao contrário, fazer agir o fantasma na mímica que uma vez o produziu; seria tornar o acontecimento infinito, para que ele se repita como o singular universal. Pensar de forma absoluta seria, portanto, pensar o acontecimento e o fantasma. Ainda não é dizer o bastante: pois, se o papel do pensamento é produzir teatralmente o fantasma, e repetir o acontecimento universal em seu ponto extremo e singular, o que será esse próprio pensamento senão o acontecimento ausente? Fantasma e acontecimento, afirmados em disjunção, são o *pensado* e o *pensamento*; eles situam, na superfície dos corpos, o extra-ser que unicamente o pensamento pode pensar; e delineiam o acontecimento topológico onde se forma o próprio pensamento. O pensamento tem a pensar aquilo que o forma, e se forma do que ele pensa. A dualidade crítica-conhecimento torna-se totalmente inútil: o pensamento diz o que ele é. (FOUCAULT, 2000a, p. 240).

A genealogia, assim, apresenta o acontecimento tendo em vista, de um lado, a emergência da história de um mundo (uma atualização), vigilante aos jogos de poder/saber, e, de outro lado, a mais alta herança da tragédia, quando mantém o sorriso sem gato ou não recorre a uma origem substancial para preencher, iluminar ou centralizar a penumbra (virtualidade ou campo problemático) sem o qual a luz não pode se realizar. Eis:

Se a loucura produz exemplo no mundo do internamento, se se a manifesta quando se reduz ao silêncio todos os outros signos da desrazão, é que carrega com ela toda a potência do escândalo. Ela percorre todo o domínio da desrazão, juntando suas duas margens opostas, essa da escolha moral, da falta relativa, de todas as falhas e essa da raiva animal, da liberdade de encadeamento para a fúria, da queda inicial e absoluta; a borda clara da liberdade e a borda escura da liberdade. A loucura é organizada em um ponto, o todo da desrazão: o dia culpado e a inocente noite. (FOUCAULT, 2014b, p. 211).

Para a genealogia o sentido do acontecimento histórico corresponde aos jogos e contra jogos de poder/saber, visto que, ele designa a supremacia⁵⁰ de uma vontade de poder e, por isso, seu horizonte é o campo problemático das relações de poder. O sentido do acontecimento ou uma ordenação possível do saber, em razão disso, não é um princípio invariável, uma vez que, corresponde à perspectivação de uma vontade de poder, cujo movimento é a imposição de uma inteligibilidade disposta em escrituras e imagens confiáveis como testemunhas, ou seja, a criação de um volume histórico

⁵⁰ A palavra supremacia expressa melhor a ideia de jogos de poder do que dominação. Segundo Sloterdijk: “Nesse livro, chamo, sem exceção, “supremacia” a todos os poderes dominantes, para exprimir a ideia de que nenhum poder é o único poder, nenhum poder possui o poder o poder exclusivamente, mas que está sempre “a cavalo”, por assim dizer, num poder oposto” (SLOTERDIJK, 2011, p. 41).

em relação a sua própria constituição atualizando o seu próprio lugar⁵¹, ou seja, o sentido é fruto dessa atualização e, como nela produz-se um campo de dizibilidade e de visibilidade, determina-se uma unidade significativa à casa vazia do dizível, impondo-lhe um objeto, enquanto fixação de um significado a um estado de coisas. A significação, conseqüentemente, é efeito de uma ordenação do saber desde uma particularização de uma vontade de poder e, por isso, ela não deve ser separada do sentido, como Frege afirmava, uma vez sendo produto dos jogos de poder. Nietzsche nos ajuda a entender:

O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem como expressão de poder dos senhores: eles dizem “isto é isto”, marcam cada coisa e acontecimento com um som, como que apropriando-se assim das coisas. (NIETZSCHE, 2006, p. 19).

A genealogia foucaultiana, escreve Paul Veyne, busca “os referentes pré-discursivos que são virtualidades ainda sem rosto; práticas sempre diversas engendram nele, em pontos diferentes, objetivações sempre diversas” (VEYNE, 1971, p. 230). Ela busca, em vista disso, compreender o acontecimento enquanto campo problemático fraturado desde seu início em virtual e atual. Este último se refere ao teatro das forças, quando da entrada em cena de uma vontade de poder, que impõe uma disposição do saber como tradição tentando enterrar atrás e abaixo dela a violência baixa do seu começo, e, conseqüentemente, ao extirpar de sua narrativa essa parte inconveniente, fazer de seu presente o mais objetivo e sóbrio momento histórico. O virtual se refere a essa multiplicidade constitutiva imanente a qualquer acontecimento, inerente a qualquer pesquisa histórica, diferente das atualizações (objetivações que comporta), pois é realidade heterogênea que não se confunde com a determinação particular que nele é engendrada quando da vitória parcial de uma vontade de poder. Vejamos:

O virtual é como o complexo problemático, o nó de tendências ou de forças que acompanha uma situação, um acontecimento, um objeto ou uma entidade qualquer, e que chama um processo de resolução: a atualização. Esse complexo problemático pertence à entidade

⁵¹ Essa noção de lugar também tem sua definição na tradição estoica. Segundo Bréhier, o lugar é concebido como a transição, é o ponto de passagem de vários corpos. O lugar, também, não é propriedade do corpo, mas o resultado de sua atividade interna.

considerada e constitui inclusive uma de suas dimensões maiores. (LÉVY, 2003, p.16).

O acontecimento, então, é um sistema empírico-transcendental, pois, se exprime nas atualizações, das quais é condição, sem nelas esgotar-se. Segundo a genealogia foucaultiana o acontecimento enquanto complexo problemático represa soluções históricas, mas continua subsistindo na forma de sua constituição e, rigorosamente por isso, a força histórica, a eficácia de um jogo de saber/poder, é determinada por essa cisão inicial. O acontecimento nos remete novamente para a região que a *TC* denominava originário⁵², só que agora, na genealogia, marcado duplamente pelas atualizações e pelo virtual. Para exemplificarmos isso, pensemos no problema da semente, que:

é fazer brotar uma árvore. A semente “é” esse problema, mesmo que não seja somente isso. Isto significa que ela “conhece” exatamente a forma da árvore que expandirá finalmente sua folhagem acima dela. A partir das coerções que lhe são próprias, deverá inventá-la, coproduzi-la com as circunstâncias que encontrar. (LÉVY, 2003, p. 16).

O acontecimento refere-se a essa região intensiva que caracteriza o limite de uma disposição do saber como atualização das forças em jogo. Ele é nada mais, nada menos do que uma medida arbitrária imposta por uma vontade de poder, visto ser esta uma configuração de forças que tem em relação a todo o resto a sua própria apreciação, sua maneira de agir e reagir. Assim, não se trata aqui do nível psicológico ou meramente lógico, mas da junção entre a *especificação* determinada no jogo do poder, dado que a vontade de poder da sua perspectiva define um mundo, com a *organização* do jogo de saber, a partir do qual este mundo pode ser dito e visto. Nesse processo, não há um fundo entendido como fundamento universal, posto que a “profundidade é a potência do puro *spatium* inextenso; a intensidade é tão-só a potência da diferença ou do desigual em si” (LÉVY, 2003, p. 132), uma vez que as forças só o são em relação com outras forças, em orquestração, e são cegas, por isso, dependem do vir-a-ser imagem e discurso, para instituírem um mundo como maneira de ser particular.

⁵² Sobre o originário ver a primeira parte desse trabalho.

A genealogia, então, ao narrar a história da construção de um mundo descreve um efetivo em sua efetividade, pois todo acontecer só o é enquanto vontade de poder na sua ânsia de mais poder. Para Foucault, não há unidade do poder e, nem horizonte para além dele, também, não podemos lhe conferir um lugar privilegiado em relação ao qual necessariamente nasceria, se desenvolveria e deveria estar vinculado. O poder é, de fato, jogo de poder, pois as forças estão em permanente confrontação e arranjam-se com outras forças, uma vez que é da essência da força em luta dispor forças com menor potencial ou ser disposta por uma outra mais abrangente. Nesse sentido, as expressões mundo, sociedade ou universo são, segundo Foucault, perspectivas dos jogos⁵³ de poder que dispõem organizações do saber, estas que, por sua vez, amplificam a vontade de poder potencializando-a e reinvestindo-a.

A emergência indica que uma perspectiva particular é assumida pela multiplicidade de forças em jogo, quando uma vontade de poder com suas regras predomina sobre outras lhes exercendo um domínio e fixando uma ordenação, cujo sentido expressa essa supremacia. Não se trata da causalidade tendo a substância como motor imóvel. Aliás, Foucault ao afirmar a implicação entre poder e saber não quis determinar uma igualdade de natureza entre eles, mas apenas não definir a relação a partir da noção de causa como fundamento externo⁵⁴ que seria a lei, o modelo, a essência da qual o efeito seria a imitação, o caso particular, o acidente. Para ele, esta relação é de imanência, pois a existência, tanto do poder, quanto do saber deve ser pensada nas relações que estabelecem um com o outro, ou seja, apesar de Foucault afirmar a diferença ontológica entre poder e saber, também afirma que o espaço do saber torna visível e dizível as relações de poder. Este, por sua vez, apesar de não dizer e de não ver, produz o saber, à medida em que faz ver e dizer. Assim, a relação

⁵³ Assim como a vontade de poder não tem existência se pensada enquanto conceito universal, pois ela nada mais é que configuração de forças em luta permanentemente. Logo a vontade de poder é sinônimo de uma multiplicidade de forças em jogo. Se, segundo Nietzsche, a vontade de potência é a única qualidade do efetivo, da mesma forma não tem sentido falar em mundo ou sociedade como conceitos universais, pois esta pretensa universalidade é fumaça, como ele diz em *Crepúsculo dos ídolos*, visto que sua realidade consiste a cada vez na especificação do permanente jogo de forças.

⁵⁴ Um exemplo desse tipo de análise nos é oferecido por Alvarez: "Émile Durkheim (1858–1917), ao formular o fato social como objeto por excelência da sociologia, já pressupõe nele o entrelaçamento entre regularidade e prescrição, mas enfatiza sobretudo o caráter exterior e coercitivo das normas sociais em relação às consciências individuais. Ele define os fatos sociais – que podemos, para efeito de nossa discussão, aproximar da noção de norma social – como modos coletivos de agir, de pensar e de sentir que, dotados de regularidade, exercem sobre o indivíduo um poder coercitivo. Para o indivíduo, esses modos de conduta ou pensamento aparecem como exteriores, pois não foram criados por ele (...)" (ALVAREZ, 2004, p. 202).

entre ambos é de reciprocidade, pois é a partir de determinadas práticas de poder que o saber é modificado, possibilitado ou impedido e, inversamente, é a partir de determinadas práticas de saber que é possível a articulação, a composição e a expansão de relações de forças. O saber, dessa forma, atualiza relações de poder produzindo:

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

Foucault, tendo isto por base, afirmou que “a genealogia deve ser a história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergência de diferentes interpretações” (FOUCAULT, 1998a, p. 26). Estas devem ser compreendidas no interior dessa concepção relacional da realidade histórica como imposições de uma vontade de poder ao seu entorno, pois “a vontade de potência é impulso de apropriar e dominar. É igualmente impossível evitar que se defronte com as demais interpretações; afinal, a luta não admite trégua nem prevê termo. Na medida em que as configurações de forças se sucedem, surgem sempre outras perspectivas e, portanto, outras interpretações” (MARTON, 2000, p. 221). Desse modo, a genealogia toma o interpretar como uma espécie de seleção de uma vontade de poder que constrói a partir de si mesma um mundo, isto é, ela mede segundo sua força, incorpora, reforma, orquestrar e busca canalizar toda sua energia na tentativa de subjugar, integrar ininterruptamente o que lhe é diferente. Assim, as interpretações são perspectivas valorativas de relações de poder, cuja única medida de efetividade é se ela pode se impor, incorporar ou excluir outras disposições e, por isso, Foucault afirma não haver um critério universal de avaliação que poderíamos atribuir-lhe à denominação de lei geral, ou seja, ele desvia-se da ideia de pensar sobre os excessos ou a legitimidade do exercício do poder, uma vez que isso seria cair na velha armadilha de opô-lo a um valor considerado universal, que lhe seria exterior. Trata-se, não de tomar o interpretar como propriedade de um sujeito volitivo, mas expô-lo enquanto perspectiva de um mundo em seu devir. Isto posto é preciso, de fato, tomar o mundo como

campos de força instáveis em permanente tensão; o perspectivismo da vontade de poder nele estaria escrito enquanto sua qualidade mais essencial. Contudo, também é preciso advertir que a soma das diferentes perspectivas, por mais que seja possível, não proporciona uma visão de conjunto, pois o mundo não se apresenta enquanto um sistema fechado; ele é um processo. Enfim, toda perspectiva de poder é disposição do saber, visto que esta é (*ex*)posição daquela e aquela se realiza nesta enquanto interpretação. Eis:

Essa marca tem a dupla propriedade:

- de permitir uma utilização ou uma dominação, ou, antes, de estender a utilização ou a dominação de primeiro nível. A marca é o multiplicador da relação. Ela reenvia, então, à uma vontade de poder;
- de permitir o retorno, a repetição, a identidade das diferenças sucessivas – a identificação das diferenças de primeiro nível. A marca é o identificador da relação. Ela reenvia à uma realidade. Em um sentido se pode dizer que essa realidade tem por fundamento necessário essa vontade. (FOUCAULT, 2011d, p. 203).

A crítica genealógica, então, recusa qualquer realidade essencial, visto que pretende ir mais fundo no horizonte da experiência do pensamento distendendo o seu limite para além da figura do homem como duplo empírico-transcendental e de todas suas acomodações antropológicas na interioridade, no vivido, na intencionalidade, na intersubjetividade, na comunicação, etc. Ela faz isso através da noção de acontecimento, uma vez que este é o *locus* adequado para se pensar a relação entre o saber, o poder e a subjetividade, pois sua proveniência e emergência não se referem a uma unidade estável ou um corpo último, o qual chegaríamos após tirar a cortina da cena. Desse fato, a genealogia afirma que o nosso mundo é um conjunto de relações e o homem só pode apreendê-lo assumindo uma perspectiva em consonância com essas relações que o constituem, estando, então, bem longe da figura da modernidade que transcendia a condição humana e sem a possibilidade de ter um conhecimento objetivo tal qual o positivismo filosófico o preconizou, pois condenado ao conjunto das necessidades definido pelos jogos de poder/saber que abalizam o seu mundo. Ele, por isso, mais do que um sujeito pronto como o *Cogito* sugeria é uma espécie de ponto ressonante intramundano, pela qual perpassam as estratégias de poder/saber, ou seja, o sujeito não está ausente dos jogos de poder/saber, mas é deles apenas um esboço, muito mais paciente que agente, que é constituído nesse mundo para suportar o tipo de relação que

aí se dá – “Há movimentos que somente o embrião pode suportar, e aí está a verdade da embriologia: aqui o sujeito só pode ser larvar” (DELEUZE, 2006, p. 133). Em consequência, para a genealogia, o homem se individualiza sempre de acordo com o acontecimento do qual ele faz parte, ou seja, trata-se do jogo histórico das sujeições com sua multiplicidade de forças, tomado como jogo de poder/saber, cuja perspectiva em domínio é traduzida e marcada no nível fisiológico pela luta permanente entre a variedade de seres vivos existentes. Entendamos, então, a genealogia, enquanto história dos começos e, por isso, o esforço crítico para desconstruir a suposta linearidade temporal da história e, nisso, superar a interpretação essencialista que definiria para o vir-à-ser histórico a mesma significação. Trata-se da desconstrução da maneira como o acontecimento é construído dentro de uma tradição para reabrir a atualidade como campo problemático e, conseqüentemente, por em questão as posições e lugares que a constituem a partir dos jogos de poder/saber que a produzem. Assim, mais do que uma teleologia fundamentada no sujeito a genealogia nos oferece o acaso da luta. Escreve Foucault:

Dever-se-ai tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideias o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos. (FOUCAULT, 1999c, p. 319).

Com base em tudo que foi dito, a crítica da tradição é inerente a pesquisa histórica, tal qual a entende Foucault, pois para a genealogia é necessário desconstruir a (ex)posição interpretativa que se “sacraliza”, em determinado momento da história, sua maneira de ser ao restringir, controlar e impor suas regras diante da multiplicidade e aleatoriedade do acontecimento. Ora é necessário não esquecer que para Foucault aquilo que somos, o nosso mundo, é nada mais, nada menos que uma interpretação de uma vontade de poder que tomou a sua própria perspectiva como regra e valor fundamental ao se afirmar sobre outras formas de interpretação. Trata-se, aqui, da mesma atitude presente em todo o pensamento foucaultiano, qual seja: não ser totalmente passivo diante do jogo do mundo. É preciso jogar! Nesse sentido, a genealogia busca desnaturalizar essa interpretação relativizando-a como uma

possibilidade do campo problemático do acontecer e não a única. Nesse interesse, escreve Foucault, é preciso nos movimentar até o limite mais externo, onde superada a perspectiva dominante apenas se constata a nossa própria atualidade como o que nós não podemos ser ou pensar. É importante perceber que o exterior é o outro de nós mesmos ou a multiplicidade daquilo que somos e, principalmente, que a maneira pela qual nós nos compreendemos é comandada pela ruptura violenta que impõe os limites do que pode ser dito, visto e pensado e, ainda mais, que a perspectiva ganhadora justifica sua lógica fixando-a em rituais cuidadosamente elaborados e transmitidos através da tradição. Mais ainda, jogar é perceber que a dominação não é eterna, pois:

Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou subreção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. (FOUCAULT, 1998a, p. 26).

A crítica genealógica de Foucault, tanto na esteira da antropologia kantiana, quando da genealogia nietzschiana, coloca o homem no mundo, mas além disso, toma esse último como um jogo, em que um conjunto de necessidades se impõe, porém sem engessá-lo no jogo de dominação em que os papéis dos dominantes e dos dominados já estão fixados desde sempre e não mudam. Modificações são possíveis! no jogo do mundo é possível, também, jogar, pois sem uma origem essencial ou finalidade predeterminados na história, como as regras são formas vazias, interpretações que não podem ser únicas e totais e, cuja única finalidade é adaptar o sentido à perspectiva em domínio, vale destacar, as modificações são possíveis, mesmo, e Foucault o diz na citação, que impliquem em muita violência, outras relações de poder podem surgir sem um momento predefinido ou um ator que lhe seja dono - “o grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de que se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto” (FOUCAULT, 1998a, p. 25). Jogar, segundo Foucault, é menos fazer uma revolução, no sentido de emancipar-se das relações de poder, mas é reconhecer que o mundo em que se

encontra não passa de um jogo e que é possível, mesmo que minimamente, orientar as suas regras para ampliar as possibilidades para além daquelas que são dadas.

A emergência é ruptura, na qual, como dito, uma interpretação se impõe como “a totalidade da experiência vivida”, mas, também e principalmente, nesse ato inerente a ela se produz um não vivido ou, lembrando Heidegger, o esquecimento como a forma em que a questão do ser existe na história. A atualização não é, por isso, o espetáculo de uma medida absoluta de força, mas a cena momentânea de uma supremacia, na qual a perspectiva contrária permanece, só que em latência e, em consequência, (o atual) tem seu significado e efetividade determinados pela regularidade imposta pela capacidade diferencial de afetar e de ser afetada pelas forças que põe em jogo, aliás, ela é sempre e a cada vez, como dissemos, discrepante e marcada em sua forma pelo conflito e pela divergência, em suma, pela cisão, na qual se produziu. É nesse ponto que entendemos porque as práticas de saber são compostas por uma multiplicidade de relações, cujos acordos temporários são de apropriação, subjugação, utilização, ou seja, o saber implica sempre um campo de forças assimétrico que define sua aparição e ao qual ele se reporta como atualização para dizer e ver. Mais do que nunca a genealogia é uma investigação do nosso presente, uma vez que, não é uma história do sujeito e, também, não faz referência a sucessão temporal dada em passado, presente e futuro, mas, de fato, da atualidade, aquilo que somos como co-pertenciamento, no mesmo espaço, do que passou, do que é e do que virá-a-ser. A história genealógica é, assim, a narrativa das combinações entre o que é tornado visível e o que é invisível e entre o que pode ser dito e o que não pode ter voz própria. Com ela aparecem, antes da consciência, as configurações de poder e saber que constituem aquilo que somos ou, mais precisamente, apresentam a nossa atualidade enquanto jogos de poder e saber, nada mais. Com este tipo de análise, Foucault pretende desviar-se da obrigação, quase sempre presente na teoria política, de projetar o dever ser do futuro, ou melhor, ele espera obviar-se de análises que tendem a construir o passado e projetar o futuro a partir dos valores da atualidade, uma vez que aspira, justamente, a desconstrução da disposição valorativa dominante e, com isso, trazer para o jogo outras lógicas que estão por ela subjugadas como impossíveis.

Essa torção tem a propriedade maravilhosa de organizar o tempo: não para nele fazer coabitar as formas sucessivas em um espaço de percurso (como em Robbe-Grillet), mas para os deixar vir antes em uma dimensão sagital – flechas que atravessam a espessura diante de nós. Ou ainda, elas veem em excesso, o passado não sendo mais o solo sobre o qual nós somos nem uma elevação para nós como espécies de lembrança, mas ao contrário *ocorrendo* apesar das mais velhas metáforas da memória, vindo do fundo da tão próxima distância e com ela: toma uma estatura vertical de superposição em que o mais velho é paradoxalmente o mais próximo do cume, linha para cima e linha de fuga, elevado lugar da transformação. (FOUCAULT, 2012a, p. 304).

Versa-se na genealogia, não sobre a restauração de um estado precedente, mas sua desatualização e desnaturalização para aceder as circunstâncias da ruptura, na qual ele foi tornado tradição e constituído como origem. O que está em questão na genealogia é o local da emergência histórica, que só se abrirá quando da profanação da tradição, que o desqualifica como não-saber, à medida em que regula e nega-lhe voz e imagem. Mais ainda, este campo problemático que é a emergência do que somos deve ser atualizado, uma vez que só estará presente, se a crítica genealógica dele fizer problema⁵⁵, ou seja, não se trata de pensar o passado como arquétipo fixo, cujo devir será o espaço de sua liberação, mas trazer para a história o originário e expor com isso as raízes temporais da idealização de um mundo ideal. A crítica genealógica busca afirmar que a verdadeira realidade é aquela “baixa”, aquela das lutas contra toda a idealização do começo enquanto a verdade mais pura. Para ela só há interpretações, sem nenhum núcleo substancial como essência a-histórica, e, em consequência disso, a narrativa histórica da tradição, que remete à dualidade entre fundamento original e cópias, é um produto da própria história, sem valor absoluto. Esse movimento a contrapelo da genealogia busca possibilidades de relações diferentes daquilo que somos com nós mesmos, ou melhor, esforça-se para estabelecer outras relações com o presente, fruto de uma interpretação que se pretende totalidade daquilo que somos marginalizando outros sinais de existência.

⁵⁵ Foucault chamará, em uma palestra à Sociedade Francesa de Filosofia em 1978, esse colocar em questão a história de acontecimentalizar (*événementialiser*) contrapondo ao movimento de desacontecimentalização (*désévénementialisation*), que é a narrativa da canonização da tradição, tendo por objeto de análise uma estrutura unitária e essencial.

4. Acontecimento e jogos de verdade

Fazer uma história da verdade é a tentativa implicada quando do entendimento foucaultiano de que o acontecimento é jogo de poder/saber. Por um lado, ela é crítica da perspectiva que afirma a verdade no âmbito do conteúdo proposicional, a partir da qual ela é mera adequação entre os elementos da proposição e os objetos do mundo e, também, da ideia de que a verdade é fruto do progresso do conhecimento produzido pela ciência. De outro, para ela a verdade é produzida pela articulação entre perspectivas de poder e disposições do saber ou de uma investigação de como as relações entre poder/saber possibilitaram que um modelo de verdade, em um específico ponto da história, pudesse surgir. Segundo CandiOTTO:

Pela apropriação foucaultiana de Nietzsche torna-se possível delinear a genealogia da verdade: a verdade é produzida valendo-se de um jogo a partir do qual deixa de ser relevante a referência da natureza humana ou do mundo, já que eles inexistem como objetos já dados. Não há unidade na verdade, mas sistemas precários de poder. Para saber a emergência daquilo que normalmente é qualificado como verdadeiro é preciso aproximar-se antes dos políticos e das lutas pelo poder do que dos filósofos e de suas verdades essenciais. (CANDIOTTO, 2010, p. 62).

A expropriação de Nietzsche, feita por Foucault, sobre vontade de poder traz consigo suas expressões gêmeas, vontade de verdade e vontade de saber, pois no fundo estas não deixam de ser atributo daquela e aquela se diz desde estas e, principalmente, serve para mostrá-las como o horizonte obscuro presente nos nossos discursos com pretensão de neutralidade científica.

Foucault ao afirmar que a fenomenologia, as filosofias da história e os neopositivistas suprimiram o acontecimento ele expõe, no mínimo, dois aspectos dessa questão: 1. A separação entre verdadeiro e falso promovida pela vontade de verdade, compreendida por Foucault como procedimento arbitrário de relações de poder, extrapola, nessa medida, uma história do progresso positivo da ciência calcado na própria objetividade científica; 2. a proposição verdadeira não é condição suficiente para se “estar no verdadeiro”.

Sobre esse tema em *A ordem do Discurso*, Foucault se refere à importância da vontade de verdade para pensarmos as relações entre o saber, o poder e a subjetividade. A verdade conjugada em vontade de verdade se refere às formas de poder que incidem sobre os discursos, enquanto tecnologia, que os controla e os seleciona. Mais do que proibir, a vontade de verdade, na modernidade, é um poder afirmativo, visto que, ao impor uma divisão entre discursos verdadeiros e falsos, instaura uma ordem no discurso, que é o parâmetro estabelecedor do regime do que será estipulado como verdadeiro numa área específica e, em consequência, dessa disposição significativa, produzir objetividades e subjetividades. Escreve Chevallier:

A verdade é de início para Michel Foucault um objeto de sua crítica histórica. Esta crítica tomou a forma de uma tentativa audaciosa, e sem dúvida desmedida, de se arrancar da evidência primeira que “verdade”, para fazer a história das condições da produção dos discursos verdadeiros. A enunciação da verdade não é jamais, de fato, “extra-poder”; ela é sempre ligada a um certo regime político que divide o verdadeiro e o falso (...). (CHEVALLIER, 2004, p. 66).

Foucault nos reconduz à ideia de que o sentido do acontecimento não é indiferente ao recorte do verdadeiro e falso e, que, por isso, o saber não é mera expressão de um estado de coisas, muito menos, mera representação de uma unidade significativa preconcebida. Dessa forma, não basta que uma proposição, para ser passível de verdade e de falsidade, seja atestada no ato designativo, mas, antes disso, deve pertencer ao horizonte perspectivado por uma vontade de poder, que produz os limites do saber e, nisso, o sentido valorativo compartilhado pela comunidade de ciência de uma época, ou seja, todo o sistema de separação entre verdadeiro e falso se refere a um sistema de coerção que implica dominação e violência. Eis:

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é constantemente, através de nossos discursos, essa vontade de verdade que atravessou tantos séculos de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucionalmente constrangedor) que vemos desenhar-se. (FOUCAULT, 2009d, p. 14).

Com isso, é somente dentro de uma perspectiva interpretativa que definimos o que “está na verdade” e, que será reclamado como valor de verdade por determinados discursos que se autoproclamarão enquanto científicos. Um exemplo bem claro disso é o caso de Mendel, lembrado em *OD*. Segundo Foucault, Mendel ao falar sobre o traço hereditário, sua regularidade estatística que é transmitida de uma geração a outra situava-se num horizonte estranho à biologia de sua época e, por isso, em meados do século XIX o que ela dizia não era considerado verdadeiro.

Mendel dizia a verdade, mas não estava “no verdadeiro” do discurso biológico de sua época: não era segundo tais regras que se constituíam objetos e conceitos biológicos; foi preciso toda uma mudança de escala, o desdobramento de todo um novo plano de objetos na biologia para que Mendel entrasse “no verdadeiro” e suas proposições aparecessem, então, (em boa parte) exatas. (...) A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras. (FOUCAULT, 2009d, p. 35-36).

Eis que o ato de apontar e dizer “Isto é” ou “Isto não é” só pode ser feito desde que se tenha construído um mundo como composto basicamente de relações de força, as quais imprimem sua perspectiva enquanto ordenação de saber, a partir de relações de destruição, de apropriação, de punição e de dominação. É, nesse sentido, que Foucault não discute o valor de verdade dos discursos, mas busca mostrar o desejo que está por trás das verdades e em função de quais interesses e estratégias elas são valorizadas, ou seja, mais do que a verdade propriamente dita, o que interessa a Foucault é a história do valor que se atribui à verdade e, em consequência, não interessa a ele questionar as condições lógicas ou de possibilidade de um conhecimento verdadeiro, mas as condições em que aquilo que é tomado como verdadeiro é aceito como tal. Outro exemplo paradigmático disso temos em *NC*, quando se refere à transformação, em menos de 100 anos, entre a prática médica de Pomme, que como “tratamento de uma histérica, com ressecamento do sistema nervoso e o calor que o conservava, a fez tomar banhos de 10 a 12 horas por dia, durante 10 meses” (FOUCAULT, 2008b, p. V), e ao caso de Bayle, que “descrevia as lesões encefálicas da paralisia geral” (FOUCAULT, 2008b, p. VI), deve ser entendida como:

Não houve “psicanálise” do conhecimento médico, nem ruptura mais ou menos espontânea dos investimentos imaginários; não foi a medicina “positiva” que fez uma escolha ‘objetiva’ apoiada finalmente na própria objetividade. (...) O que mudou foi a configuração surda em que a linguagem se apoia, a relação de situação e de postura entre o que fala e aquilo de que se fala. (FOUCAULT, 2008b, p. VII).

Foucault busca superar a ideia da verdade como inferência a partir das regras da lógica, separada, como em um outro mundo, das relações de poder, “assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal” (FOUCAULT, 2009d, p. 20). Ao contrário, como já assinalado, a vontade de verdade não pode ser separada da vontade de poder. Esta relação é assinalada por Foucault quando observa como característica relevante da manifestação da vontade de verdade o fato de que procedimentos reguladores internos ao discurso, a autoria e o comentário, designam o seu encobrimento, dado que, nessa visão, a credibilidade da verdade do discurso não pode ser maculada pelo acontecimento. Este, enquanto jogo de poder/saber, é suprimido por uma filosofia, cuja linguagem é compreendida como significante da manifestação da significação original da autoria, em que o discurso apenas representa a identidade da consciência. Partindo do discurso filosófico, à vista disso, é mero comentário, como linguagem neutra. Esses mecanismos, segundo Foucault, seriam a expressão da vontade de verdade que dominou o pensamento ocidental e, cuja consequência, foi a desqualificação do acontecimento e, claro, de todo acaso e instabilidade que ele traz consigo em nome de:

Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escritura jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, inscrevendo-se na ordem do significante. (FOUCAULT, 2009d, p. 49).

Foucault, aqui, faz uma crítica ao pensamento ocidental que, segundo ele, é tomado por uma vontade de verdade, cuja consequência é a elisão da relação entre verdade e o acontecimento entendido como composto de poder/saber. A genealogia nietzschiana é retomada por Foucault como crítica dessa sacralização do significante no pensamento ocidental, uma vez que opera

uma profanação dessa lógica da vontade de verdade, dado que para o filósofo alemão esta última é tomada somente como interpretação. Nesse sentido Foucault escreve:

Mas o que Nietzsche introduz como substituto e no lugar do *Cogito*? O jogo da marca e do querer, da palavra e da vontade de poder, ou ainda, do signo e da interpretação. O signo, é a violência da analogia, é o que domina e desfaz a diferença. A interpretação, é o que coloca e impõe os signos, é o que joga com eles, é o que introduz diferenças radicais (aquelas da palavra e do sentido) sobre as diferenças primeiras do caos. O signo é a interpretação na medida em que ele introduz sobre o caos a mentira das coisas. E a interpretação é a violência feita ao caos pelo jogo coisificante dos signos. (FOUCAULT, 2011d, p. 204).

A atribuição de um signo, no qual uma série de coisas e objetos são subsumidos, é uma prática forçosamente arbitrária e violenta, em que uma vontade de poder tenta dar forma ao caos. Segundo Nietzsche, a linguagem e o conhecimento humano só podem se dar a partir de um falseamento original, qual seja: a desconsideração do individual em prol do genérico, do conceitual. Ou seja, todo e qualquer nome é essencialmente metafísico e metafórico. Metafísico porque estabelece um ente fixo, único e igual a si mesmo, que somente pode existir na linguagem – “tão certo como um folha é totalmente igual a uma outra, é certo ainda que o conceito de folha é formado por meio de uma arbitrária abstração dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do diferenciável, despertando então a representação (...)” (NIETZSCHE, 2010, p. 32-33). Todo nome, também, é metafórico, pois é necessariamente afastado daquilo que o ocasionará. Dessa forma, o conhecimento é uma simplificação da realidade, pois ela não a apresenta em sua multiplicidade, mas sempre a partir de uma perspectiva, a qual recorta a realidade de acordo com seus interesses representando a diversidade por meio de uma única marca, a que melhor lhe convém.

Seguindo Nietzsche, para Foucault a linguagem não indica apenas um significado, mas sempre impõe uma interpretação.

Não há, se você quer, um *interpretandum* que não seja já *interpretans*, se bem que é uma relação, tanto de violência, quanto de elucidação que se estabelece na interpretação. De fato, a interpretação não esclarece uma matéria a interpretar, que se ofereceria à ela passivamente; ela só pode se amparar, e violentamente, de uma

interpretação já aí, que ela deve inverter, mudar, quebrar com golpes de martelo. (FOUCAULT, 2012a, p. 599).

Dessa forma, tanto para Nietzsche, quanto para Foucault, as palavras não são meros signos que apontam designando um significado, mas são interpretações que constituem uma concepção de mundo, uma maneira de valorizá-lo e superestimá-lo numa hierarquia. Foucault retoma, a fim de mostrar isso, a noção de “bom” em *Genealogia da Moral*, que designa o ponto de vista, o mundo dos nobres em relação ao mundo da plebe – “o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (NIETZSCHE, 2006, p.19). O importante na interpretação foucaultiana é o *quem* interpreta ou “não se interpreta o que há no significado, mas se interpreta no fundo: quem colocou a interpretação” (FOUCAULT, 2012a, p. 601), uma vez que, a questão pela interpretação é de fato uma questão sobre a perspectiva da vontade de poder e, mais ainda, a tentativa de um antidogmatismo e de uma antimetafísica segundo a qual nada se sustenta “em si”, ou seja, tudo é interpretação, e cada interpretação se dá a partir de um ponto de vista, dependendo inescapavelmente de uma perspectiva. Segundo Nietzsche:

De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo” (...) tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. (NIETZSCHE, 2006, p. 109).

Mas se é impossível qualquer construção do real que não seja interpretativa e, que a única “objetividade” possível é a do perspectivismo, o que dizer da verdade? O que dizer dela nesse contexto, no qual o conhecimento não passa de interpretação e falsificação da realidade? Em Nietzsche a verdade não passa de invenção. Lembremos da passagem de Nietzsche citada por Foucault em *LVS*:

Em algum ponto perdido desse universo, cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante de maior mentira e da suprema arrogância da história universal. (NIETZSCHE apud FOUCAULT, 2011d, p. 195).

Para Foucault, Nietzsche opera um importante deslocamento em relação à tradição filosófica, pois pensa a relação entre a vontade e a verdade mediada pelo poder. Ou seja, a verdade como qualquer representação é efeito da interpretação da vontade de poder, e, desse modo, mais do que designar a natureza essencial das coisas, se refere às práticas humanas e seus desejos de sobrevivência diante do caos do mundo, mas, também, seus desejos de domínio em relação aos outros homens. Além disso, como não há verdade “em si”, mas sim, sempre e apenas relações de interpretações perspectivísticas, tudo é sempre criado: o mundo é vontade de poder. Aqui, Nietzsche está partindo da ideia de que o homem para sobreviver constrói o mundo de acordo com sua perspectiva e, desse modo, se ficarmos na visão dogmática da verdade, tudo é ilusão, erro e mentira, porque o mundo só existe enquanto perspectiva de uma vontade de poder. Diante de certa perenidade cotidiana essa fragilidade da verdade é esquecida, porém, na tradição dogmática ela não só é esquecida, é negada, visto que se acredita na verdade e na razão. Foucault confirma esse prognóstico nietzschiano:

O interesse é, então, colocado radicalmente antes do conhecimento, ao qual este é subordinado como um simples instrumento; (...) sua ligação originária com a verdade é desfeita porque a verdade somente é um efeito – e o efeito de uma falsificação que se nomeia oposição do verdadeiro e do falso. Esse modelo de um conhecimento fundamentalmente interessado, produzido como acontecimento do querer e que determina por falsificação o efeito de verdade, está sem dúvida muito distante dos postulados da metafísica clássica. (FOUCAULT, 2011d, p. 220).

Segundo Foucault, interpretando Nietzsche, se todo conhecimento é perspectivo, a verdade tal qual a tradição a define não passa de ilusão, uma vez que a toma como conhecimento verdadeiro que reflete coisas que existem verdadeiramente. Além do mais, a filosofia tradicional no seu ascetismo tem necessidade de que haja outra realidade, visto que não tem força para aceitar o caráter trágico da nossa, que não tem sentido algum. Ela deseja e acredita poder corrigir esse mundo, por meio do estabelecimento de uma ordem moral, de fato,

por uma ilusão, à medida em que se opõe a tudo o que ela acredita não-verdadeiro e, assim, sendo a única verdade. Foucault escreve:

Se a verdade é destruição da ilusão de conhecer, se esta destruição se faz em sentido contrário do conhecimento e como destruição do conhecimento ele-mesmo, então a verdade é mentira. Ela é outra coisa do que pretende ser. Ela não é verídica no momento em que ela se anuncia como recompensa do conhecer. (FOUCAULT, 2011d, p. 207).

Nietzsche, e Foucault compartilha dessa ideia, faz uma proposta para o pensamento que se apresenta sob o fio de navalha do trágico. Qual seja: aceitar que não há nada mais que interpretação! Quanto nós podemos admitir a aparência, a necessidade da mentira, sem perecer?

Mais uma vez, com a história da verdade, temos o movimento foucaultiano em direção à terra, no qual a verdade passa a ser pensada como algo mundano, um efeito no mundo perspectivado por uma vontade de poder, desprovida, assim, de universalidade. O movimento busca o limite das unidades antropológicas que são a base para os parâmetros de verdade assumidos e pactuados pelo conhecimento científico, notadamente, as ciências humanas. A crítica genealógica, pretende distender e circunscrever os limites na história ao, no mesmo movimento, acontecimentalizar as sínteses antropológicas e, com isso, a verdade. Esta, assim, tem sua constituição nos jogos de poder/saber ou no acontecimento visto a partir da perspectiva da diferença. Foucault dá uma pista:

Esses problemas da constituição, eu queria ver como se poderia resolvê-los no interior de uma trama histórica no lugar de retorná-los para um sujeito constituinte. Mas a trama histórica não deveria ser a simples relativização do sujeito fenomenológico. Eu não creio que o problema se resolve historicizando o sujeito, ao qual se referiam os fenomenólogos e se dando, por consequência, uma consciência que se transforme através da história. É preciso, em se desembaraçando do sujeito constituinte, se desembaraçar do sujeito ele-mesmo, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. E, é o que eu chamarei de genealogia, isto é, uma forma histórica que dá conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios do objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, quer seja transcendente por relação ao campo dos acontecimentos ou que percorra sua identidade vazia, tudo ao longo da história. (FOUCAULT, 2012b, p. 147).

Essa dissociação entre a verdade e as unidades essenciais da tradição, tem como objetivo substituir estas últimas pelo momento, pela cisão, em que os domínios de objetos e de sujeitos são constituídos. Ou seja, a genealogia concentra sua análise histórico-filosófica sobre os atos de verificação, mais do que sobre a definição do verdadeiro. Antes e abaixo do verdadeiro, é preciso aceitar e se abrir ao jogo das interpretações, do dizer-verdadeiro como ferramenta de poder e de resistência ao poder, como forma de questionamento do pensamento moderno centrado no humanismo para experimentar novas modalidades de jogos de verdade (novas formas de separação entre o que é verdadeiro e o que é falso). Segundo Candiotto:

Por formas históricas de verificação são designados mecanismos e procedimentos, estratégias e táticas de poder que atuam na produção de discursos qualificados como verdadeiros. Em vez de saber como um sujeito universal pode conhecer um objeto em geral, indaga-se em que sentido os sujeitos estão efetivamente vinculados *nas e pelas* formas de verificação e por que se submetem a elas? Tampouco se trata de determinar os acidentes históricos, as circunstâncias extremas, o mecanismo das ilusões ou das ideologias ou, ainda, a economia interna dos erros ou das faltas lógicas que puderam produzir o falso, mas descrever como um modo de verificação, como um jogo de verdade pôde emergir na história e em quais condições. (CANDIOTTO, 2010, p. 64).

Em *L'usage des plaisirs* falando em retrospectiva de seu trabalho, Foucault o situa como uma história da verdade. É, desse modo, uma história das problematizações, dos jogos de verdade e, por consequência, uma história dos jogos de poder/saber ou do acontecimento entendido como um espaço intensivo composto por duas regiões, uma forma organizada de saber como sua atualidade e um complexo problemático como sua virtualidade. Eis:

Uma história que não seria aquela do que pode ter de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos do verdadeiro e do falso através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. (FOUCAULT, 2011a, p. 13).

A forma refere-se à perspectiva de poder/saber em supremacia encarnada em uma multiplicidade de práticas sociais, políticas e discursivas que determinam um regime de verdade. A forma do acontecimento não representa uma universalidade, mas a regularidade das práticas que a constituem, daí que

o acontecimento é jogo, cujo lance (atualização) ocorre ao mesmo tempo em que suas regras são produzidas. Ela não é irreal, mas esse *entre* palavras e coisas, uma perspectiva interpretativa, um regime de verdade, em que ocorrem uma série de regularidades que atualizarão determinados objetos passíveis de investidura. Percebe-se, com a história da verdade, que as ciências humanas não podem ser compreendidas de forma isolada de outras práticas e que fazer uma genealogia da verdade, segundo Foucault, significa não a reduzir às condições formais da relação entre um sujeito e um objeto, ou seja, a legitimação do progresso do conhecimento. Trata-se aqui de pensar um conjunto de relações múltiplas que se estabilizam em um regime de verdade, que é a racionalidade imanente às práticas em jogo. Segundo Foucault:

O importante, eu creio, é que a verdade não está fora do poder, nem sem poder (ela não é, apesar de um mito que seria necessário retomar a história e as funções, a recompensa dos espíritos livres, a criança das longas solidões, o privilégio daqueles que souberam se liberar). A verdade é desse mundo; ela nele é produzida graças a múltiplas restrições. E ela não detém os efeitos atualizados do poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiro; os mecanismos e instâncias que permitem distinguir os anúncios verdadeiros ou falsos, a maneira, em que se sancionam uns aos outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade. O estatuto daqueles que têm a carga de dizer o que funciona como verdadeiro. (FOUCAULT, 2012b, 158).

A genealogia foucaultiana está voltada, então, para descrever o regime de verdade atuante naquilo que chamamos nossa atualidade ou quais jogos de poder/saber legitimam uma tradição que se pretende verdadeira sobre aquilo que nós somos. Trata-se de trazer à tona o combate, toda essa virtualidade que nos perpassa, do qual a verdade é um efeito, e no qual se produz uma separação entre aquilo que será tomado como verdadeiro e aquilo que será considerado falso. Eis:

Essa objetivação e essa subjetivação não são independentes uma da outra; é do seu desenvolvimento mútuo e de seu liame recíproco que nascem o que se poderiam chamar os “jogos de verdade”: isto é não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, a propósito de certas coisas, o que um sujeito pode dizer concerne à questão do verdadeiro e do falso. Em suma, a história crítica do pensamento não é, nem uma história das aquisições, nem uma história das ocultações da verdade. É a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das “veridicções” entendidas como as formas,

segundo as quais se articulam sobre um domínio de coisas dos discursos suscetíveis de serem ditos verdadeiros e falsos (...). (FOUCAULT, 2012b, p. 1451).

A genealogia, então, é uma narrativa histórica, na qual busca-se desmanchar a nossa identidade na multidão de interpretações que constituem aquilo que somos. Ou seja, pretende desfazer a imagem do rosto na areia como face única do nosso pensamento na imensidão interpretativa virtual da água do mar ao expor não uma origem da qual seríamos herdeiros, mas a diversidade de troncos hereditários que impedem a redução do nosso presente a um reconhecimento identitário. Trata-se de trazer o sujeito ao mundo, na medida em que mostra esse *eu*, que acreditamos tão profundo, como um efeito do eterno (re)configurar-se das *Machtkonstellationen*, da vontade de poder com sua dinâmica conflituosa e inquieta enquanto vetor dirigente da historicidade das coisas.

Logo, o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças – mas sim a sucessão de processos de subjugamento que nela ocorrem, mais ou menos profundos, mais ou menos interdependentes, juntamente com as resistências que a cada vez encontram, as metamorfoses tentadas com o fim de defesa e reação, e também os resultados de ações contrárias bem-sucedidas. (NIETZSCHE, 2006, p. 66).

Dessa maneira, para a crítica genealógica, o sujeito tomado plenamente é uma ilusão, ou melhor, é o meio de imposição de uma vontade de poder que domina o mundo pelo conhecimento, visto que esta subverte o caráter conflitivo da realidade construindo um mundo e se impondo por meio dessas ficções: unidade, permanência, igualdade. Assim, o sujeito nada mais é que uma interpretação, a qual subjugua nessas ilusões as forças que compõem e desenvolvem todas as coisas. Vejamos:

Outro uso da história: a dissociação sistemática de nossa identidade. Pois esta identidade, bastante fraca contudo, que nós tentamos assegurar e reunir sob uma máscara, é apenas uma paródia: o plural a habita, almas inumeráveis nela disputam; os sistemas se entrecruzam e se dominam uns aos outros. (FOUCAULT, 1998a, p.34).

A genealogia nos ajuda a perceber que estamos no jogo da história, neste que somos convidados constantemente a representar um horizonte bem definido do pensamento, no qual somos seus produtos passivos, mas ao mesmo tempo, e, justamente porque proveniente de uma história que é jogo de poder/saber e, por isso, instável, móvel e expressão da mudança. Desse modo, a história genealógica não colocará um *eu* como sujeito da escrita filosófica, buscará uma maneira de pensar que impede a identificação subjetiva como sua meta. Abre, então, no lugar do sujeito um espaço imenso que será povoado pelo *quem*, enquanto esses jogos de poder/saber, que nos permitem outro tipo de relação com nós mesmos e com os outros, com a nossa forma de pensar e nossa linguagem, enfim, com as nossas verdades. Percebe-se claramente que o anti-humanismo de Foucault, apesar de ter gerado opiniões tão controversas, é somente uma forma de experiência (des)subjetivante, que traz para o terreno rugoso da história a figura dogmática do homem como duplo empírico-transcendental e pretende acordar do sono antropológico o nosso pensamento, não para a tranquilidade da vigília da razão, mas para o pesadelo perturbador das lutas incessantes da vontade de poder. Foucault escreve:

Talvez se devesse ver o primeiro esforço desse desenraizamento da Antropologia ao qual, sem dúvida, está votado o pensamento contemporâneo, na experiência de Nietzsche: através de uma crítica filológica, através de uma certa forma de biologismo, Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio do homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna a ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de nosso possível pensar. (FOUCAULT, 1999a, p. 472-473).

A genealogia, então, nos apresenta esse espaço do *entre* como a dimensão violenta e mesquinha da nossa vontade de saber ou em nossa terminologia, dos jogos de poder/saber. Nosso mundo não é fruto da descoberta tranquila da verdade, mas de toda uma gama de lutas, desejos, mentiras e falsificações criadoras. Mais ainda, a verdade mesmo é efeito da vitória de uma

perspectiva bem particular de poder, não uma evidência perdida que caberia ao pensamento restituir das sombras da história. A crítica genealógica é uma espécie de dessacralização do mundo quando mostra que todo saber repousa sobre injustiças e que, por isso, pensar atualmente tem por tarefa resistir e lutar, essa é a herança de Nietzsche, tanto para Foucault, quanto para nós. Segundo Foucault:

A análise histórica deste grande querer-saber que percorre a humanidade faz, portanto, aparecer tanto que todo o conhecimento repousa sobre a injustiça (...), quanto que o instinto de conhecimento é mau (...). tomando, como ele o faz hoje, suas maiores dimensões, o querer-saber não se aproxima de uma verdade universal; ela não dá ao homem um exato e sereno controle da natureza; ao contrário, ele não cessa de multiplicar os riscos; ele sempre faz nascer os perigos; abate as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; libera nele tudo o que se obstina a dissociá-lo e a destruí-lo. Em vez de o saber se separar, pouco a pouco, de suas raízes empíricas, ou das primeiras necessidades que o fizeram nascer, para se tornar pura especulação submetida às exigências da razão; em vez de estar ligado, em seu desenvolvimento, à constituição e à afirmação de um sujeito livre, ele traz consigo uma obstinação sempre maior; (...) o saber conclama hoje a experiências sobre nós mesmos, ao sacrifício do sujeito de conhecimento. (FOUCAULT, 1999a, p. 36).

A crítica genealógica, então, demanda a coragem para contradizer e sacrificar os hábitos mais arraigados no nosso pensamentos, que são a pureza da verdade e a soberania do sujeito do conhecimento, atravessando a história a golpes de martelo. É necessário outro movimento filosófico, como dito nesse trabalho, em que a filosofia deixe de lado sua pureza infantil e seja a atividade da criança se mesclando com a história, a literatura, as ciências e, conseqüentemente, um instrumento mais eficaz e amplo para diagnosticar o nosso presente, para fazer de nós mesmos um campo problemático (uma virtualidade) aberto numa multiplicidade de possibilidades de criação. Diante das críticas de que desvalorizou a verdade, a resposta foucaultiana foi: devemos reconstruir os jogos de verdade. É necessário outra forma de pensar a história através dos jogos de poder/saber e, por conseqüência, não restringir o pensamento aos limites estreitos da verdade e do sujeito tal qual a tradição o fez.

Nesse capítulo, tentamos definir o acontecimento na sua efetividade de práticas delineando uma perspectiva de mundo. Nisso, mostrou-se descabida a ideia de uma verdade essencial que deveria ser desvelada, visto

que ela foi retratada como efeito e instrumento do próprio acontecer enquanto jogo. Pretendemos, agora, demonstrar que, sendo o acontecimento jogo de poder/saber, ele designa aquilo que Foucault chamou de dispositivo. Assim, logo adiante, e tentando expor o horizonte do poder de uma perspectiva de mundo, apresentaremos a noção de dispositivo como acontecer dos jogos de poder/saber, tanto do ângulo dos pequenos domínios, aqueles dos jogos disciplinares, quanto do aspecto dos grandes domínios dos jogos biopolíticos.

5. Dispositivo e domínio de jogo

Em *PC*, Foucault assim se refere à China:

(...) uma grande reserva de utopias. A China, em nosso sonho, não é justamente o lugar privilegiado do espaço? Para nosso sistema imaginário, a cultura chinesa é a mais meticulosa, a mais hierarquizada, a mais surda aos acontecimentos do tempo, a mais vinculada ao puro desenrolar da extensão; pensamos nela como numa civilização de diques e de barragens sob a face eterna do céu; vemo-la estendida e imobilizada sobre toda a superfície de um continente cercado de muralhas. (FOUCAULT, 1999a, p. XIV).

De fato, essa China imaginada diz muito mais da nossa forma de pensar do que sobre o pensamento oriental, pois muito do que se escreveu em filosofia no ocidente versa sobre construções e extensões originais não marcadas pelo tempo. Filosofias que transformaram homens letrados em construtores e pastores desejosos por desbravarem e, no mesmo golpe de força, devastarem para, rapidamente, como se nada houvesse existido antes erigirem as bases de sua história. Esta que tem seu começo com a construção de uma muralha, através da tradição é contada como o desenvolvimento do interior da fortificação. Nessa narrativa o pequeno domínio cercado é transformado em fonte da essência desses homens que ali vivem e, a partir dela, eles reconhecem a sua mais própria identidade, se reconhecem como parte da mesma comunidade, cujas atividades, construir e pastorear, tornam-se as práticas nas quais deduzem seu ser mais próprio.

A genealogia é a narrativa das construções de muralhas, desses momentos em que forças entram em cena ao tornarem-se senhores de outras forças e impõe a sua interpretação, qual seja, seu “violentar, ajustar, abreviar, omitir, preencher, imaginar, falsear” (NIETZSCHE, 2006, p. 134) e (in)formar um limite entre um dentro e um fora, entre sombra e luz, a partir do qual se forma uma separação pelo contraste e dela se segue uma disposição do saber, o volume de um domínio. É preciso aqui lembrar que as mudanças da constituição da orquestração de forças ocasionam novas perspectivas interpretativas, pois aumentado ou diminuído, um poder tem uma avaliação diferente do que teve anteriormente ou de outro poder qualquer, maior ou menor. Ora, segundo a genealogia, são essas perspectivas que constituem tudo o que há de efetivo, então o vir-a-ser do mundo nada mais é que esse jogo de poder/saber ou, resumidamente, vontade de poder⁵⁶. Logo, o domínio interno à muralha não é meramente a entrada do homem na morada da linguagem, mas ele é o nosso mundo em sua efetividade, o único que temos acesso, uma vez que criado pela perspectiva de poder, da qual também somos um efeito. Só há esse mundo, no qual nós vivemos, quanto a nós, somos seres-nesse-mundo enquanto joguete, mas por vezes, também, como jogadores. Segundo Foucault:

A história “efetiva” faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. (FOUCAULT, 1998a, p. 28).

O domínio interior à muralha, então, em sua efetividade é jogo de poder/saber e, por isso, é um complexo produtivo, em que, seguindo a ideia nietzschiana, o homem pode domesticar o homem - “com ela transformaram o lobo um cão, e o próprio homem, no melhor animal doméstico para o homem” (NIETZSCHE, 2011, p. 162) ou ainda, a fórmula marxista do homem produto dele próprio:

Giramos aí em torno de uma frase de Marx: o homem produz o homem. Como entendê-la? Para mim, o que deve ser produzido não é o homem tal qual ele o seria desenhado pela natureza, ou tal qual sua essência

⁵⁶ É por isso que não há sentido falar em coisa em si ou em aparência, pois todo o existente é jogo de poder/saber.

o prescreveu; nós estamos produzindo alguma coisa que não existe e que nós não podemos saber o que será. (FOUCAULT, 2010b, p. 325).

Há um pequeno texto, pouco lembrado em filosofia, que nos parece fundamental para pensarmos sobre esse assunto, trata-se de “*Durante a construção da muralha da China*”⁵⁷. De pronto, causando espanto, Kafka no início do texto anuncia o término do trecho setentrional da muralha da China narrando sua construção em partes e, com isso, seu inacabamento. Esses dois pontos causam estranheza diante do fato de que se busca com a muralha delimitar um território, cercar um espaço tendo proteção contra os povos do Norte, pois como algo com tais características, parcialidade e incompletude, pode ser eficaz em seu propósito de fortificação? Kafka esclarece ao mostrar que se trata da emergência do limite entre *um* dentro e o fora, da delimitação de um domínio, da constituição de um mundo, uma vez que é o limite que os constitui instituindo a marca que determina um específico modo de ser. Sendo assim, a amplitude do domínio, da própria construção, forma uma disposição do saber que “não pode ser verificada com os próprios olhos e segundo um critério pessoal” (Kafka, 2002, p. 37), já que é o limite que produz as diferentes individualidades no seu interior e, principalmente, define o alcance da sua visão e do seu pensamento.

Nos trabalhos inferiores podiam na verdade ser empregados diaristas ignorantes do povo, homens, mulheres, crianças, quem quer que se oferecesse por um bom dinheiro; mas para dirigir quatro tarefairos já era necessário um homem instruído e versado em matéria de construção; um homem capaz de sentir, na profundidade do coração, do que ali se tratava. E quanto mais elevada a tarefa tanto maiores as exigências, naturalmente. Estavam à disposição, com efeito, homens assim, e, embora não na quantidade que a construção poderia absorver, sem dúvida em grande número. (...) lembro-me ainda muito bem quando nós, crianças pequenas, mal seguras das nossas pernas, ficávamos no jardimzinho do nosso mestre e precisávamos construir uma espécie de muralha com seixos, e como o mestre, a túnica arregaçada, corria de encontro à muralha, naturalmente deitava tudo por terra e nos fazia tais censuras por causa da fragilidade de nossa construção, que nós saíamos berrando por todos os lados em busca de nossos pais. Um incidente minúsculo, mas significativo para o espírito da época. (...) Mas aqueles que finalmente chegaram à construção como mestres-de-obras, mesmo nos níveis mais baixos, foram de fato dignos dela. Eram homens que haviam meditado muito sobre a construção e não paravam de pensar nisso, que de certo modo se sentiam amalgamados à construção desde a primeira pedra que faziam mergulhar no solo. (Kafka, 2002, p. 37).

⁵⁷ KAFKA, F. *Narrativas do Espólio*. Trad.: Modesto Carone. São Paulo, Companhia das Letras. 2002.

Percebemos que um mundo, uma disposição do saber, que define posições particulares para cada homem e determina para eles um conjunto de restrições e de permissões e, também, a divisão do que é verdadeiro e o que é falso, tem seu início e é constituído por uma separação em relação às práticas bárbaras exteriores aos limites da muralha:

nômades, sobretudo porque, já então amedrontados pela construção, eles mudaram de morada com incrível rapidez, como gafanhotos, e talvez por isso conseguiram uma visão de conjunto melhor sobre os progressos da construção do que nós, os construtores. (Kafka, 2002, p. 36).

Kafka, crítico do colonialismo e do humanismo, sabe que o bárbaro, este *outro* longínquo, é e está, no fundo, no coração do império rasgando-o por dentro, impossibilitando sua conclusão e total continuidade e, imperiosamente, impelindo-o a demarcar-se. O limite, a muralha, é uma espécie de autoimunização – eis a genialidade do autor de *A metamorfose* ao dizer a particularidade dessa construção: a diferença faz parte daquilo que somos! contudo, a muralha é a tentativa de autopreservação do mundo contra os seus próprios movimentos de tornar-se outro. Kafka vai além e mostra que a impossibilidade de acabamento e de continuidade fazem com que todo império, em seu início e, posteriormente, contra toda resistência, reduza a *diferença* (multiplicidade que lhe é imanente e que o torna uma mera particularidade) às meras polarizações binárias, entre construtores e bárbaros como compensação à permeabilidade, à contaminação, à miscigenação, à imigração, a todos esses *sans-papiers*, que a vontade de poder do império busca dominar. Contrariamente às ideologias nacionalistas, Kafka mostra que a identidade é uma ficção forjada a partir de um arranjo de poder que cria um mundo e a utiliza para nele instituir seu domínio; o início de uma forma de viver é a instauração de uma muralha, de um limite, de uma diferenciação inicial, no qual o outro é produzido (o limite produz a velha lógica do *mesmo* e do *outro*) – a diferença é incorporada como oposição e atrelada à lógica da identidade. Nesse sentido, os bárbaros com sua esquisitice (comem carne crua junto a seus cavalos, afiam constantemente suas enormes facas) segundo as leis do interior da muralha devem ser transformados.

Faz parte da prática de criar domínios, construir lugares especiais para que eles possam ser educados, tratados, vigiados e sua desrazão adestrada e reduzida ao mero outro da própria razão do império. Essa razão ou “Comando existiu, sem dúvida, desde sempre, bem como a decisão de construir a muralha” (Kafka, 2002, p. 40) diz ironicamente o autor tcheco diante da pretensão de universalização de determinada perspectiva particular ao se fazer mundo (pretensão essa que se expressa numa vontade de potência que busca incorporar a todo *fora*, outras perspectivas interpretativas, transformando-o em mero *outro* negativo). Vejam bem que Kafka ao afirmar o indeterminado surgimento do comando localiza sua existência na construção da muralha, ou seja, esse espírito absoluto ao qual nada escapa tem seu início forjado na construção de um limite por certo conjunto de forças que se constituem em muralha e, com isso, um domínio. Eis:

Por que então, uma vez que as coisas são assim, abandonamos o lar, o rio e as pontes, a mãe e o pai, a esposa que chora, as crianças que precisam de aprendizado, e partimos para a escola na cidade distante e os nossos pensamentos estão mais longe ainda, junto à muralha do Norte? Por quê? Pergunte ao comando. Ele nos conhece. Ele, que vive às voltas com imensas preocupações, sabe de nós, conhece nossos pequenos ofícios, vê-nos todos sentados juntos na nossa humilde palhoça, e a oração que o pai de família diz ao anoitecer no círculo dos seus lhe é agradável ou então o desagrada. (Kafka, 2002, p. 40).

O domínio da muralha é a tentativa da realização da utopia do comando e, por isso, só pode assumir certa realidade enquanto obra de saber. A produção de um domínio é a instauração de uma disposição do saber, a marcação discursiva e de visibilidade de um lugar desejado, na medida em que a muralha é a marca da perspectiva interpretativa sem o qual as forças em jogo não poderiam se realizar. O limite marca uma descontinuidade com o indeterminado, com outros mundos que a partir da perspectiva do domínio instituído são transformados em impossibilidades, e inicia a partir de si sua história projetando-se como forma identitária idealizada. Segundo Kafka:

um erudito escreveu um livro no qual traçou com muita precisão esses paralelos. Ele tentou provar que a Torre de Babel não chegou ao alvo de modo algum pelas causas em geral apresentadas, ou no mínimo que entre estas não se acham as mais importantes. Suas provas não consistiam só em escritos e relatos, mas ele pretendia também ter realizado investigações no próprio lugar e assim descoberto que a

construção da torre malogrou e precisava malograr em virtude da fraqueza dos alicerces. (...) ele afirmava que só a grande muralha criaria pela primeira vez na história dos homens um fundamento seguro para uma nova Torre de Babel. Ou seja: primeiro a muralha e depois a torre. (Kafka, 2002, p. 38).

A partir disso, percebemos que o domínio não é um espaço fechado ou irreal, mas um espaço que não é possível de se capturar pela consciência individual em todas as suas dimensões. Daí serem a parcialidade e a não completude as únicas possibilidades de construção da muralha, pois o espaço que dela surge, o domínio, não é uniforme, mas sim, ao mesmo tempo, aberto e fechado, visível e invisível, pelo qual é impossível percorrer totalmente ou, dialéticamente, fazer a síntese. Não há exposição total do fenômeno, mas somente miragem no espelho diria Foucault, que consola ao elíptizar as fendas gerando uma unidade totalizante e, nisso, fazer crer que o homem construtor, nascido nesse domínio, seja deste seu artífice e sujeito de sua história. A história da muralha se faz, então, história dos homens construtores:

Quinhentos metros podiam ser aprontados nuns cinco anos, naturalmente depois os mestres estavam em regra esgotados demais e tinham perdido toda a confiança em si mesmos, na construção, no mundo; por isso então, quando ainda estavam no entusiasmo da festa de união dos mil metros da muralha, eles foram despachados para longe, muito longe, vendo na viagem sobressaírem aqui e ali partes prontas da muralha, passando pelos alojamentos dos chefes superiores, que os presenteavam com condecorações, ouvindo os gritos de júbilo dos novos exércitos de trabalho que afluíam em torrentes do fundo das províncias; vendo ser abatidas florestas destinadas aos andaimes da muralha, montanhas transformadas a martelo em blocos de pedra e escutando nos lugares sagrados os cânticos dos devotos que rogavam pelo término da construção. Tudo isso apaziguava sua impaciência. Como crianças eternamente esperançosas eles se despediam então da terra natal, o desejo de trabalhar outra vez na obra do povo havia se tornado invencível. (...) cada conterrâneo era um irmão para o qual se construía uma muralha protetora e que por isso agradecia, com tudo o que tinha e era, pela vida inteira. Unidade! Unidade! (Kafka, 2002, p. 36).

O domínio do interior da muralha, assim, é uma espécie de abertura para o homem, pois este só o pode ser na medida em que é produzido por ele – o homem é efeito de determinado campo e, nele, se dão suas possibilidades, ou seja, os indivíduos são coagidos a passar de uma construção a outra dentro do campo (a escola, a usina e, as vezes, a prisão), nos quais ocorre um processo de projeção de uma psique, esse sentimento de participação ou de unidade, que

não é meramente um condicionamento ocasional, mas efeito de assujeitamentos perenes – “o desejo de trabalhar outra vez na obra do povo”. Ora, o homem do interior do domínio aceita e emprega todas as suas regras pelo simples fato de tomar esse espaço como um dado evidente, isto é, ele o percebe como natural porque o seu falar e ver são resultados das disposições do visível e do dizível próprias desse mundo. Do fato, que o homem é nascido num domínio e de que este se define como uma série de práticas que o modelam desde criança, faz com que ele veja este mundo com sua disposição das coisas como óbvio e como aquilo que ele é. A evidência do domínio depende, então, da produção desse homem, dessa sensibilidade construtora, para participar como operador ou parceiro na construção e manutenção desse mundo, de sua utopia – “Unidade! Unidade!” (Kafka, 2002, p. 36).

Em se tratando da construção de uma muralha e, conseqüentemente, de um domínio produtivo, não podemos apenas concebê-lo como o chegar do homem à casa do saber. Em sintonia com essa intuição de Kafka, Foucault, também, tenta superar o horizonte humanista que afirma, visto que nesse tipo de discurso o homem é um dado preconcebido, os vínculos ordinariamente admitidos entre conhecimento e virtude, verdade e progresso. Neste horizonte escolar, o humanismo acredita que “bastaria instruí-lo [o homem], abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 33), uma vez que, a formação humana é relacionada a receber conhecimento em um espaço e tempo ordenados para a boa influência: silencioso, calmo, individual. Segundo Foucault, nessa abordagem o conhecimento prescinde de quaisquer relações com o poder, assemelhando-se, desde suas mais antigas formulações “a um olhar sereno para fora da janela: ela é sobretudo uma questão de contemplação” (SLOTERDIJK, 2000, p. 37) e, por consequência, expurgando do seu domínio todo o teatro das forças em nome de uma naturalidade do saber.

Essa separação teria o seu primeiro ato com Platão quando diferencia discurso verdadeiro e discurso falso a partir da análise do seu conteúdo. Segundo Foucault, com Platão se inicia o grande mito da antinomia entre poder e saber, cuja emergência, também, é a enxotação do sofista e da poesia trágica. Os sofistas, discípulos ou alunos rebeldes, mas ainda assim são

parte, mesmo desqualificada e negativa, do movimento educacional do diálogo platônico são censurados pelo uso retórico do discurso, que é, obviamente, um procedimento político e, nisso, a perdição do sábio em meio às sensações e a embriaguez da multidão da *polis*. O diálogo seria esse movimento, no qual o sofista é levado pela educação filosófica fornecedora de paciência e de consciência a resistir ao arrebatamento do poder político cego. Em relação à censura platônica aos poetas gregos do século VI, ela está no fato de que para estes o discurso verdadeiro, não era definido pelo seu conteúdo, mas no acontecimento de sua enunciação. Segundo Foucault:

O discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que pronunciava a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o futuro, não somente anunciava o que ia se passar, mas contribuía para a sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. (FOUCAULT, 2009d, p. 15).

O outro momento desse mito, de acordo com Foucault, ocorre com Aristóteles quando na *Metafísica* afirma que “todos os homens desejam saber por natureza (...) isto prova que as sensações provocam prazer e entre elas, as sensações visuais – provocam prazer por elas-mesmas independentemente de qualquer relação à utilidade” (FOUCAULT, 2011d, p. 8). Foucault pretende mostrar, que no pensamento do filósofo grego vincula-se às sensações, principalmente a visual, a universalidade e naturalidade do saber. A percepção visual, o olhar à vida pela janela, se dá a distância e serenamente como atividade teórica, desvinculada de qualquer tipo de trabalho corporal, que traz em si e consigo uma satisfação manifesta que será identificada com o *Sumo Bem* da contemplação. O desejo natural é a ponte entre a percepção visual e a contemplação teórica, dado que ele por essência se realiza na verdade desta última. Foucault completa:

como [Platão], embora de um outro modo, ele [Aristóteles] busca proteger o conhecimento da exterioridade e da violência do desejo. O desejo de conhecer nada mais é que um jogo do conhecimento em relação a ele mesmo, pois só manifesta a gênese, o atraso e o movimento; o desejo é o conhecimento diferido, mas tornado visível já na impaciência da expectativa onde ela se mantém. (...) e por via de consequência, o sujeito do desejo e o sujeito do conhecimento se

fazem um. O problema sofisticado (aquele que não conhece ainda e que deseja não pode ser aquele que conhece e não deseja mais), este problema se desfaz. (FOUCAULT, 2011d, p. 17-19).

Para Foucault, dos germes, tanto em Platão, quanto em Aristóteles triunfaria a ideia desse sujeito que é folha em branco, na qual se inscreverá a verdade, ou seja, esse sujeito imparcial e universal como condição para que o conhecimento verdadeiro seja alcançado e que se tornaria a base do discurso humanista da modernidade. De fato, esse sujeito da filosofia tradicional, para Foucault tem suas condições de possibilidade, não na própria filosofia, mas em uma multiplicidade de acontecimentos exteriores a ela. Vamos ao curso *Leçons sur la Volonté de Savoir* para entendermos essa relação entre sujeito e verdade a partir da problemática da lei.

Na aula de 3 de março de 1971, Foucault afirma que a instauração da lei escrita na Grécia ocorre “no interior de um acontecimento, no qual está em questão o poder e a luta pelo poder” (FOUCAULT, 2011d, p. 143). Nesse sentido, ele escreve sobre a diferença entre a lei não escrita, regras baseadas na tradição, *thesmos*, e a lei escrita, *nomos*. O que diferencia fundamentalmente *nomos* de *thesmos* não é necessariamente o fato daquele ser escrito, visto que, segundo Foucault, Heródoto também chama *nomos* uma lei que não era escrita. É notório que eram chamadas *nomos* as leis escritas em pedras ou em muros e expostas publicamente, porém, o que o difere do modelo anterior de lei é o fato de estar sujeito à mudança a partir dos discursos, das discussões, das deliberações. Vejamos:

(...) em cidades democráticas como Atenas, a lei poderia ser mudada após discursos, discussões, deliberações, voto. (se previa mesmo, em certos casos, penas para aquele que, tendo proposto uma mudança na lei fundamental, não obtivesse ganho de causa (...)). (FOUCAULT, 2011d, p. 146).

Em Atenas, por meio das reformas de Sólon, temos a instauração do *nomos* aliado a uma nova configuração de justiça - “aquela cantada por Hesíodo baseada na justa repartição dos bens, uma boa repartição e distribuição das riquezas e uma certa regularidade entre o que se gasta e o que se recebe” (FOUCAULT, 2011d, p. 150). Segundo Foucault, essas reformas que tinham por objetivo acabar com o conflito entre ricos e pobres, de fato, garantiram uma

distribuição do poder-político, em que ocorre uma distribuição do poder. Curiosamente, a definição de cidadão, no período clássico em Atenas, surgirá justamente do fato de que ele é alguém que tem ao menos um mínimo de poder⁵⁸ e, justamente, por isso pode participar da Εκκλησία e reclamar justiça e se defender de julgamentos de condenação. Na Atenas de Sólon é o *nomos* que garante essa distribuição do poder:

O poder é o que se exerce permanentemente através de todos os cidadãos. A totalidade de um corpo social começa a aparecer como o lugar em que o poder se aplica a ele-mesmo. O poder nasce de um corpo sobre o qual ele se exerce. (...) O νόμος [*nomos*] é o nome que recebe um princípio de distribuição do poder que serve a manter os princípios de distribuição de riqueza. O νόμος é a forma que toma a divisão entre o político e o econômico: divisão que se vê bem que ela é a ficção de um corte real, pois a repartição dos poderes políticos entre as *cinco* classes censitárias reproduzia, reconduzia, institucionalizava as ilegalidades econômicas. (FOUCAULT, 2011d, p. 154).

O importante nessas transformações é que o *nomos* exige um tipo de sujeito que seja neutro, pois, mesmo que ficcional, ele se mantém indiferente à economia (deveria somente registrá-la) e se refere à distribuição do poder político, mais do que à sua concentração em uma classe diferenciada. Trata-se, escreve Foucault, de um sujeito, que é uma espécie de “*feuille blanche*”, um qualquer, sujeito universal, rosto na areia, cuja palavra também neutra representa o próprio *nomos* substituindo o cântico dos ραψωδός (*rapsodos*), o qual é relegado a pura ilusão:

Este discurso que, a partir do νόμος, substitui o velho canto da soberania, se pode, logo, localizar alguns traços: ele não tem mais que dizer as façanhas e os acontecimentos conservados na memória; ele deve contar a permanência das distribuições entre as coisas e os homens; ele não tem mais que lembrar as verdades secretas da memória, lembradas pelas musas, ele deve fazer ver uma verdade de outro tipo; ele não tem que se colocar na esfera de uma soberania que ele teria que reconstituir; ele deve falar a partir desse espaço branco, dessa divisão onde se desconhece as relações do político e do econômico. É aí que se localiza o lugar do sujeito de conhecimento e neutro, a forma de uma verdade desvelada e o conteúdo de um saber que não é mais ligado magicamente à repetição de um acontecimento, mas à descoberta e à manutenção de uma ordem. É aí, nessa *plage*, que se desenha a figura daquele que, sob uma verdade, sem riqueza, nem poder, vai desvelar a lei das coisas para dar força e vigor a uma lei dos homens que é, ao mesmo tempo, desconhecimento. (FOUCAULT, 2011d, p. 156-157).

⁵⁸ Mulheres, estrangeiros e escravos não eram considerados cidadão, justamente porque não podiam participar dessa distribuição de poder e, conseqüentemente, participar da *praxis* política.

Na aula de 10 de março de 1971 nesse mesmo curso, Foucault ainda acrescenta outra propriedade a esse sujeito neutro: trata-se da pureza. Na Atenas clássica, em sua nova legislação, o poder político irá constituir uma nova forma de individualidade a partir dos temas relativos à morte, tais como: herança e assassinato. Em relação à primeira, Foucault escreve que a legislação deve garantir os direitos de herança a somente alguns indivíduos e não mais a toda a família. O que se percebe é que a individualidade, aquela dos ricos, “começa a se desenhar como forma da propriedade (isso em relação com o desenvolvimento comercial, a necessidade de não dividir indefinidamente as terras)” (FOUCAULT, 2011d, 169); em relação à jurisdição do assassinato, com o objetivo de acabar com as lutas entre famílias e os crimes de vingança, passa-se a exercer novas qualificações jurídicas em relação ao criminoso e o crime. Disto, passa-se a qualificar o crime no “nível do ato mesmo: homicídio voluntário, homicídio involuntário, homicídio de legítima defesa” (FOUCAULT, 2011d, p. 170) e, principalmente, julgar os crimes deve ter a função de purificação, “se trata de uma purificação que desfaz uma sujeira preestabelecida identificada ao crime nele-mesmo e que permite de reunir o que essa sujeira teria forçado separar” (FOUCAULT, 2011d, p. 170-171).

Na Atenas clássica o poder intervém através da legislação exercendo um qualificativo jurídico-religioso dos atos e daqueles que os cometeram a partir das categorias de puro e impuro (FOUCAULT, 2011d, p. 171). Porém, devemos ter claro, diz Foucault, não é porque o indivíduo seja considerado impuro que ocorrem as práticas de exclusão dos criminosos, mas, diferentemente disso, é porque o crime deve ser excluído que o criminoso é considerado impuro. Esta noção, então, se refere ao intolerável, àquilo que colocava em risco a *polis*. A crença na impureza, segundo Foucault, é produto de práticas de exclusão, tanto do crime, quanto do criminoso, do espaço do *nomos*.

A pureza é ligada à verdade e, ao contrário, a impureza se relaciona à ignorância. É, escreve Foucault, quando se ignora a verdade do *nomos*, da medida, da justa distribuição, que se é qualificado como impuro – “na grande reorganização e redistribuição política nos séculos VII – VI um lugar fictício foi fixado, no qual o poder se funda sobre uma verdade que só é acessível sob a

garantia da pureza” (FOUCAULT, 2011d, p. 186). Eis que, portanto, o cenário para o sujeito puro e neutro e à verdade considerada como um dado objetivo, está pronto. Eles podem entrar no jogo filosófico e figurar como atores principais.

Aqui entendemos melhor a apropriação de Foucault do pensamento de Nietzsche, visto que, o pensamento deste é o martelo, com o qual aquele se inscreverá na luta contra essa sacralização do homem e da objetividade do conhecimento, pois, segundo o autor francês, “foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar, em inúmeros textos citados, que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder” (FOUCAULT, 2009c, p. 51).

Para Nietzsche, segundo a interpretação de Foucault, o conhecimento é o efeito histórico e pontual de condições exteriores a ele, não como resultado natural, mas como violência. O conhecimento é contra-natural e, por isso, antes da continuidade entre conhecimento e natureza humana, há relação entre forças. Deixa-se com Nietzsche, a objetividade do conhecimento e a pureza do sujeito, trazendo-os de volta ao seu lugar profano que foi negado pela tradição desde Platão até Kant, que é o acontecimento, enquanto jogo de poder/saber. É sob o horizonte do poder, no qual modos de subjetivação e de objetivação se formam, que se encontram o pensamento de Foucault e o de Nietzsche e onde a face na areia, tão famosa de *Les mots et les choses*, encontra sua condição de existência. Ali na orla do mar, lugar do acontecimento, cujo domínio faz-se da instabilidade e multiplicidade da areia, constantemente perpassada pela força das ondas e dos ventos. À vista disso:

O mundo é essencialmente um mundo de relações que nelas mesmas são incognoscíveis (...) entre essas relações, um grupo dentre elas se caracteriza pelo fato de reunirem à força várias diferenças, que elas fazem violência para lhes impor a analogia de uma semelhança, de uma utilidade comum ou filiação, que elas as marcam com uma mesma marca. (FOUCAULT, 2011d, p. 203).

O acontecimento é a emergência de uma nova configuração de poder/saber e, por isso, uma ruptura heterogênea. É em referência a isso que Kafka, ao falar da construção da muralha, afirma que os bárbaros estavam assentados no coração do domínio, uma vez que eles são a diferença constituinte e imanente ao limite imposto. Segundo Foucault, em consonância

com o autor de *A Metamorfose*, o bárbaro só pode existir após a instalação de um limite que marca a sua separação da civilização. Esta que ele virá tentar se apropriar, pilhar, invadir e destruir. Dessa forma, ele só o é quando forças definem uma perspectiva civilizatória em relação à qual ele será definido como o *outro*, ou seja, ele é a diferença narrada pela história do *domínio* interior da muralha como desumano, sem modos, com hábitos estranhos, mas que virá com suas forças, muito menos para trocar ou ceder direitos, do que para causar vertigem nessa escrita linear. Ele virá para dominar! Com isso, ainda que o humanismo tenha chegado até nós como narrativa oficial a partir da qual nos educamos, esses pequenos relatos, ainda fazem eco e nos indicam uma narrativa que não é a da humanização. Segundo Foucault:

O bárbaro é sempre o homem que invade as fronteiras dos Estados, é aquele que vem topar nas muralhas das cidades. O bárbaro, diferentemente do selvagem, não repousa contra um pano de fundo de natureza ao qual pertence. Ele só surge contra um pano de fundo de civilização, contra o qual vem se chocar. Ele não entra na história fundando uma sociedade, mas penetrando, incendiando e destruindo uma civilização. (...) não há bárbaro sem uma história prévia, que é a da civilização que ele vem incendiar. E, de outra parte, o bárbaro não é o vetor de trocas, como o selvagem. O bárbaro é essencialmente vetor de algo muito diferente da troca: é o vetor de dominação. (FOUCAULT, 1999c, p. 233).

Ambos os autores recusam as abstrações ou purezas conceituais, pois elas são produzidos a partir de acontecimentos – Estes, nada mais são, reiteramos, que mudanças e diferenças nas configurações dos conjuntos de vontades de poder e é, justamente, por isso que as perspectivas humanistas não podem existir sem o confronto permanente com os espectros bárbaros como seus vilões. Disto depreende-se a recusa do humanismo, uma vez que, o conceito de homem, esse duplo empírico-transcendental, só surge na narrativa histórico na modernidade, inexistindo uma abstrata essência humana que perduraria e garantiria a continuidade progressiva da história. Por consequência, não se toma o humanismo como causa das modificações históricas, mas efeito de tensões políticas e sociais no ocidente, que demonstram um horizonte mais profundo constituído por relações de poder/saber.

A herança Nietzscheana de Foucault se completa com a incorporação da noção de eterno retorno na analítica do acontecimento. Aqui

aparece o esforço da genealogia foucaultiana em reivindicar a diferença como força motriz da história e, por isso, não subsumida a identidade de uma forma de ser. Nesse sentido, o acontecimento entendido enquanto jogo de poder/saber implica que a identidade constituída pelo saber é sempre segunda em relação à diferença gerada pelas relações de poder. Com esse passo, Foucault pretende conciliar condição e condicionado no acontecimento histórico, mais precisamente, busca mostrar a simultaneidade imanente firmada pela multiplicidade das relações de poder e a forma expressiva de sua relação em supremacia no saber. A condição, então, abre o campo àquilo que condiciona sem jamais lhe ser exterior como fundamento separado e, no mesmo movimento, viaja junto em cada mudança ou fuga do condicionado. Por isso, no acontecimento, indica Foucault, a condição não pode se liberar do condicionado e, conseqüentemente, cada devir dele se refere a uma mudança na vontade de saber que o perspectiva e, nisso, transformações na sua disposição expressiva ou ordem do saber. Ao pensar a história a partir dos jogos de poder/saber, o autor francês, abre espaço para que a diferença possa jogar como elemento maior no jogo do acontecimento, pois toda condição está junto, mas é diferente dos efeitos, ou melhor, a condição não é uma substância imutável, mas luta de perspectivas de força, em que, por determinado tempo, uma orquestração é vitoriosa, e, nisso, determina uma ordenação do condicionado como expressão desse triunfo.

5.1. O Dispositivo

A noção de dispositivo é fundamental para se entender o acontecimento histórico como jogo de poder/saber, uma vez que ela reúne as instâncias do poder e do saber numa grade específica de análise e “permite que Foucault não empregue estrutura, evitando qualquer confusão com essa ideia (...)” (VEYNE, 2011, p. 35). Sobre o dispositivo:

O que eu busco recuperar sob esse nome, é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, comportando discursos, instituições, instalações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis,

medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (...). O dispositivo ele-mesmo, é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. (...) Breve, entre os elementos, discursivos ou não, *há como um jogo*, mudanças de posição, modificações de função, que podem, elas também, ser muito diferentes. (...) por dispositivo, eu entendo um tipo – digamos – de formação, que em um momento histórico dado, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, então, uma função estratégica dominante. (FOUCAULT, 2012b, p. 299. *Grifo nosso*).

O dispositivo refere-se, então, à maneira como variados elementos se relacionam para alcançar determinada finalidade, para produzir alguma solução a um problema e dar uma resposta a determinada surpresa. Contudo, o dispositivo não é estático, mas um jogo dinâmico constituído por dois processos: sobredeterminação funcional e reconfiguração estratégica. Em relação ao primeiro processo trata-se do fato de que cada efeito positivo ou negativo, voluntário ou involuntário, entra em contradição ou ressonância com os elementos do dispositivo provocando uma (re)formação na sua disposição. O segundo processo faz referência a uma captura ou reutilização de algum efeito involuntário ou negativo numa nova estratégia transformando a situação contrária em favorável, assim:

A prisão funcionou como filtro, concentração, profissionalização, isolamento de um meio delinquente. A partir de 1830, assiste-se a uma reutilização imediata deste efeito involuntário e negativo em uma nova estratégia, que Dispositivo: um conceito, uma estratégia de certa forma ocupou o espaço vazio ou transformou o negativo em positivo: o meio delinquente passou a ser reutilizado com finalidades políticas e econômicas diversas. (FOUCAULT, 2012b, p. 300).

Desse modo, o dispositivo enquanto jogo de poder/saber é, de um lado, produtividade tática, isto é, das condições de aplicação e de efeitos das manobras de uma perspectiva de poder/saber e, de outro lado, integração estratégica, que diz respeito àquilo pelo qual esta perspectiva foi barrada ou sofreu resistência e pode, assim se reorganizar. Nesse processo existe uma multiplicidade de discursos, um jogo de saber, que entra em cena para jogar com estratégias diferenciadas.

Os discursos, como os silêncios, nem são submetidos de uma vez por todas ao poder, nem opostos a ele. É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e também obstáculo, escora, ponto de resistência e

ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. (FOUCAULT, 2012b, p. 133).

Assim, não é possível fazer, falar ou ver quaisquer coisas num determinado dispositivo, pois este é perpassado em todos os seus espaços por relações de poder, que se compõem com as práticas de saber num jogo recíproco, no qual se define as possibilidades do que pode ser dito e visto através da edificação de regimes de verdade, ou seja, as relações de poder em sua “onipresença não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor em toda relação entre um ponto e outro” (FOUCAULT, 2012c, p. 122) do dispositivo produzem e sustentam separações e diferenciações entre o visível e o invisível e entre o dizível e o indizível e, conseqüentemente, concebem uma disposição de saber em supremacia a partir da qual se identificam outras modalidades como suas diferenças. O dispositivo é causa imanente que produz um agenciamento entre uma organização do saber e uma perspectiva de poder, visto que o poder é produção contínua e disparatada e o saber é o que gera a ordenação e sistematização das forças em jogo. Estas são organizadas em séries de visibilidade e de dizibilidade pelo saber, que ao fazê-lo dá-lhes um sentido específico, o qual se refere a um balizamento e a uma circunscrição de um lugar de fala e de um ver-como. De fato, o saber estanca momentaneamente, mas, ao mesmo tempo, ressoa as relações de força conferindo inovações estratégicas ao poder. O dispositivo é um jogo produtivo, que tenta naturalizar a sua perspectiva em supremacia e ao mesmo tempo administrar as modalidades que se diferenciam deste padrão fazendo delas objetos de saber e, nisso, capturando-as no sistema.

O que importa, então, num dispositivo é seguir governando as fronteiras e as transposições delas entre o que pode ser dito e o que não e o que pode ser visto e o que é invisível, ou melhor, entre o ser e o não ser e entre o mesmo e o outro. Segundo Foucault:

Buscar o esquema das modificações que as correlações de força implicam através de seu próprio jogo. As “distribuições de poder”, e as “apropriações de saber” não representam mais do que cortes instantâneos em processos, seja de reforço acumulado do elemento mais forte, seja de inversão da relação, seja de aumento simultâneo

dos dois termos. As relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são “matrizes de transformações”. (FOUCAULT, 2012c, p. 131).

Nesse sentido, o dispositivo enquanto jogo é extremamente maleável, poroso e com uma grande capacidade de reconfiguração externa e interna. Ele é um sistema aberto formado por um jogo de forças atualizado em espaços de dizibilidade e visibilidade; são jogos de poder/saber, verdadeiras máquinas de fazer ver e falar, em que se constitui o sujeito enquanto função derivada, visto que as formas de ver e de dizer são anteriores à vontade individual de um sujeito que, aqui e justamente por isso, é considerado como objeto, uma variável no dispositivo, ou seja, o que está em jogo no dispositivo é que ele faz visível uma série de modalidades subjetivas ofertando-as ao conhecimento ao fixá-las nesse ou naquele discurso, porém, concomitantemente, as torna objetos. Agamben nos ajuda a entender:

Dando uma generalidade ainda muito grande à classe já bastante vasta dos dispositivos de Foucault, eu chamo dispositivo tudo o que tem, de uma maneira ou de outra, a capacidade de capturar, de orientar, de determinar, de interceptar, de modelar, de controlar e de assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos. (AGAMBEN, 2014, p. 30-31).

Não há liberação, pois a subjetividade é sempre derivada das relações de poder, dado que ela é levada, num dispositivo, a seguir os posicionamentos e a se conformar ao que é aceitável e ao que não é, mais ainda, tendo a expectativa de que os outros sujeitos também seguirão e aceitarão. Claramente esta alienação de si no dispositivo só é suportável porque nele se oferta a possibilidade de realização de um desejo, pois:

é somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerável. Seu sucesso está na proporção daquilo que consegue ocultar dentre seus mecanismos. O poder seria aceito se fosse inteiramente cínico? O segredo, para ele, não é da ordem do abuso; é indispensável ao seu funcionamento. E não somente porque o impõe aos que sujeita como, também, talvez porque lhes é, na mesma medida, indispensável: aceitá-lo-iam, se só vissem nele um simples limite oposto a seus desejos, deixando uma parte intacta – mesmo reduzida – de liberdade? O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade. (FOUCAULT, 2012c, 113-114).

Contudo, não se pode retirar do jogo que é o dispositivo, aquilo que lhe resiste – as resistências são os interlocutores irredutíveis, escreve Foucault, ou ainda, “a última palavra do poder é que a resistência tem o primado, na medida em que as relações de poder se conservam por inteiro no diagrama, enquanto as resistências estão necessariamente numa relação direta com o lado de fora, de onde os diagramas vieram” (DELEUZE, 2005, p. 96). É preciso conceber a relação entre poder e resistência a partir do espírito do jogo ou do vínculo agonísticos entre eles, uma vez que, resistir não se refere à liberação, à completa desativação do dispositivo, mas sim ao exercício do poder diante das disputas em que os sujeitos se engajam e estão inseridos. Para Foucault, em consequência disso, o dispositivo é um aparato que organiza em torno de si estratégias de poder, formas de saber e dele deriva uma dimensão da subjetividade, mas continuamente, porque é jogo, proporciona que o sujeito entre em relação de força consigo mesmo e, expõe, assim, que a subjetividade não é totalmente limitada por ele.

O jogo posto em prática, por Foucault, com a noção de dispositivo é uma crítica ao elemento fundamental da experiência de pensamento da tradição filosófico-histórica, qual seja, a representação. Eis:

Parece-me que Magritte dissociou a semelhança da similitude e joga esta contra aquela. A semelhança tem um “padrão”: elemento original que ordena e hierarquiza a partir de si todas as cópias, cada vez mais fracas, que podem ser tiradas. Assemelhar significa uma referência primeira que prescreve e classifica uma referência primeira que prescreve e classifica. O similar se desenvolve em séries que não têm nem começo nem fim, que é possível percorrer num sentido ou em outro, que não obedecem a nenhuma hierarquia, mas se propagam de pequenas diferenças em pequenas diferenças. A semelhança serve à representação, que reina sobre ela; a similitude serve à repetição, que corre através dela. A semelhança se ordena segundo o modelo que está encarregada de acompanhar e de fazer reconhecer; a similitude faz circular o simulacro como relação indefinida e reversível do similar ao similar. (FOUCAULT, 2008d, p. 60-61).

Foucault faz jogar a repetição contra a representação, pois enquanto nesta o acontecimento remete a uma origem que o atesta e o explica, naquela a expressão não está separada do que lhe torna atual, mas repete, faz ver e diz que a vontade de poder é sua condição. O que é repetido diz respeito a uma seleção das forças em jogo promovida pela vontade de potência ou

a cena em que as forças se arriscam e se afrontam, em que podem triunfar ou ser confiscadas. O lugar de emergência da metafísica foi a demagogia ateniense, o rancor plebeu de Sócrates, sua crença na imortalidade. (FOUCAULT, 1998a, p. 32-33).

Trata-se do momento em que uma vontade de poder se afirma e impõe a sua diferença. Pura afirmação, em que uma relação de poder a partir da sua própria capacidade de se transformar, sem uma condição exterior, projeta o seu sentido como acontecimento em um momento histórico. Assim, o acontecimento marca a ruptura, que indica a tendência de uma perspectiva de força em atingir seu máximo poder, ao dominar outras forças, a partir de si mesmo e de promover, nesse devir, uma seleção afirmativa. Dizendo de outra maneira: a repetição diz a diferença, não a identidade, já que a atualização expressa o *acaso* das lutas e, por isso, das diferentes perspectivas vencedoras. A cada vez a atualização de uma diferenciação, por consequência a estabilização momentânea de um interpretar, também diferente. O que é importante nessa argumentação é que a repetição, ao contrário da representação, mostra que a volta é, sempre, da própria diferença. É, por isso, que ao se referir ao saber ou a verdade, Foucault utiliza as expressões vontade de saber e de verdade, uma vez que sendo o sentido do acontecimento decorrente da seleção da vontade de poder, o saber e a verdade nada mais são que as expressões dessa triagem.

A seleção, cuja condição é a vontade de poder, implica a imposição de um sentido, que é constituição de uma ordem do saber como ordenação de séries de visibilidade e de dizibilidade, as quais implicam uma identidade fundada na designação, na manifestação e na significação. À vista disso percebemos que Foucault promove uma inversão, pois a identidade agora é mero efeito enquanto forma atual de uma ordenação promovida por um lance do jogo de poder/saber. Além do mais, Foucault construiu sua noção de utopia com essa inversão, dado que ela é a forma idealizada determinada a partir da seleção da vontade de poder. Ou seja, a utopia consola, diz Foucault, pois é uma valorização formal, sonho do poder, que subtrai o cinza dos começos “como se esse mundo das coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas rapinas, disfarces, astúcias” (FOUCAULT, 1998a, p. 15). Segundo Foucault:

Sendo assim, Bentham não imaginou simplesmente uma figura arquitetural destinada a resolver um problema específico, como o da prisão, o da escola ou o dos hospitais. Ele anuncia uma verdadeira invenção que ele diz ser o “ovo de Colombo”. (FOUCAULT, 1998a, p. 211).

A utopia representa a pretensão de universalização de uma perspectiva de poder/saber, a qual serve de parâmetro às divisões e hierarquias na ordem de sentido em que ela é promovida e, ademais, descreve “mecanismos específicos que realmente existem” (FOUCAULT, 1998a, p. 227), a partir dos quais um sistema de vigilância se coloca como poder de polícia. Dessa forma, segundo Foucault, a utopia expõe um certo paradoxo, pois é a programação da perspectiva da vontade de poder, que projeta a seleção fundante da ordem atual para um ideal, mas, também, impõe um sistema de dominação no presente, em que “cada camarada torna-se um vigia” (FOUCAULT, 1998a, p. 215). As utopias são formas fixadas aos jogos de poder/saber, que representam e propagam uma perspectiva da vontade de poder e a sua respectiva disposição do saber como totalidade do jogo do mundo e como idealidade a ser alcançada e preservada em detrimento da multiplicidade da luta que constitui o acontecer da nossa atualidade.

Na sequência do trabalho com o estudo das disciplinas e da biopolítica mostraremos as duas grandes formas de atualização produzidas pelos jogos de poder/saber a partir da modernidade: a dos jogos disciplinares e aquela dos jogos biopolíticos.

6. Os jogos disciplinares

6.1. A produção da forma d'alma

Foucault, no início de *Vigiar e punir* nos apresenta a mudança, no final do século XVIII, do regime de punição ao colocar lado a lado o suplício aplicado a Damians e o regulamento da “Maison des jeunes détenus à Paris” (FOUCAULT, 2014c, p. 12). O que causa espanto na narrativa é o curto prazo

de tempo, “três quartos de século depois” (FOUCAULT, 2014c, p. 12), em que ocorreu a transformação e como na reorganização das forças os suplícios passam a ser representados como atos escandalosos e desumanos. Foucault mostrará que esse processo e seu efeito não é uma espécie de progresso humanitário, mas a emergência de uma nova configuração de poder/saber, a qual ele chama de disciplinar.

Na segunda metade do século XVIII uma multiplicidade de discursos se articula contrariamente aos suplícios, fundamenta na ideia de que a sua medida da punição superava em crueldade o delito cometido. Dessa forma, homens como Beccaria e Duport condenavam o excesso de violência do poder do monarca e a violência da punição pública do suplício em função de um sentimento humanitário. Diante desse clamor houve o decurso de uma reforma judiciária, na qual ocorreu um deslocamento do poder de punir do rei para diferentes esferas da sociedade.

Segundo Foucault, a transformação penal estava ligada ou resultava de muitos interesses e, também, não ocorreu de uma única vez, mas descontinuamente e de forma conflitiva com a justiça do antigo regime. Nela se propunha o fim dos suplícios, por um lado, pois relacionado aos excessos do poder soberano e, em outro, por uma redefinição no regime das ilegalidades, quando nas transformações sociais e econômicas do século XVIII, o foco de atenção deixa de ser o rei passando a ser a população. Segundo Márcio Alves Fonseca:

Surge dessa forma uma necessidade crescente de distinção entre as ilegalidades dos bens e as ilegalidades dos direitos, seguida de um controle maior das primeiras. É preciso que tais infrações sejam punidas com castigos de que não se possa escapar. Serão elaborados procedimentos judiciais destinados a incidir sobre um e outro tipo de ilegalidade. Enquanto a ilegalidade dos bens é de certa forma mais aplicada às camadas populares, a dos direitos ficará reservada para a burguesia. E será sobre a primeira (roubo) que incidirão os tribunais ordinários e os castigos, cabendo para a segunda (fraudes, operações comerciais irregulares, evasões fiscais) jurisdições especiais que permitam uma série de atenuações. (FONSECA, 2003, p. 46).

Percebemos que a reforma penal não reflete um progresso humano à frente da crueldade do suplício, mas o ajuste entre tecnologias do poder de punir com uma diversidade de outras práticas, que, em razão disso, constitui uma nova forma de objetivação do crime e do criminoso.

(...) se vê que a contribuição do poder que subjaz o exercício da punição começa a se duplicar de uma relação do objeto, na qual se encontra tomado não somente o crime como fato a estabelecer segundo normas comuns, mas o criminoso como indivíduo a conhecer segundo critérios específicos. Se vê, também, que esta relação do objeto não vem se sobrepor, do exterior, à prática punitiva, como faria um interdito colocado à raiva do suplício pelos limites da sensibilidade ou como faria uma interrogação, racional ou “científica” sobre o que é o homem que se pune. Os processos de objetivação nascem nas táticas mesmas do poder e na organização de seu exercício. (FOUCAULT, 2014c, p. 120-121).

Nesse sentido, surgida no século XVIII, a população compreendida enquanto trabalhadores, habitantes da cidade e problema político é objeto de uma nova configuração de poder, a disciplinar. Diante do crescimento das cidades e dos problemas urbanos e da expansão do sistema produtivo e de seu dispêndio a disciplina apareceu e triunfou como mecanismo de poder com o menor custo possível, que buscará estabilizar o movimento populacional e conformar a intensificação do poder com o maior desempenho dos aparelhos em que é praticada – a tecnologia disciplinar como conjunto de práticas para criar ordem política e progresso econômico.

Segundo Foucault, em consequência disso, a lógica que define a tipologia e o que deve ser tomado como crime e qual a medida de pena cabível não é fruto de um processo humanitário que imporia racionalidade à barbárie sombria do poder régio, mas efeito de uma tecnologia de poder, dos jogos de poder disciplinares. Segundo Foucault:

A “invenção” dessa nova anatomia política, não é necessário entendê-la como uma rápida descoberta. Mas como uma multiplicidade de processos frequentemente menores, de origem diferente, de localização esparsa, que se sobrepõem, se repetem ou se imitem, tomam apoio uns sobre os outros se distinguindo segundo seu domínio de aplicação, entram em convergência e desenham pouco a pouco o plano de um método geral. (FOUCAULT, 2014c, p. 162-163).

Fica mais esclarecida a noção de *erfindung* como o começo cinza do acontecimento em contraposição as origens azuis e solenes das interpretações humanistas. Trata-se “da sedimentação de interpretações impostas historicamente ao infinito a partir de invenções mesquinhas e obscuras estabelecidas a partir da luta entre forças heterogêneas” (CANDIOTTO, 2010, p.

60) ou da multiplicidade de práticas que constituem o campo problemático do acontecimento em sua emergência, cujo sentido é estabelecido pela atualização, “semblante de um método geral”, de um perspectivizar em supremacia de relações de poder. É nessa solução-atualização que a alma moderna é produzida e que o limiar daquilo que somos é definido pelo jogo de poder disciplinar. Assim, Foucault não coloca o homem como base ou centro do seu pensamento e nem o concebe como uma “realidade plena, o ser concreto que vive, luta, trabalha, fala, e que conquistou a natureza, subjugou suas forças e sobre ela estabeleceu um império” (BRUNI, 1989, p. 199-200), ou seja, não toma essa abstração como realidade prévia, a partir da qual poderíamos deduzir seu pensamento, que, assim, seria um projeto para mostrar o homem construindo sua própria libertação do jugo do poder, mas, ao contrário, o sustenta como constituído, produzido dentro de uma conjunção de estratégias de poder. À vista disso, entra em consonância, novamente com Kafka, lembramo-nos de outro pequeno texto: *Um relatório para uma academia*⁵⁹, no qual a humanização é apresentada como caminho em que a perspectiva animal é dominada e “empurrada para a frente a chicote” (KAFKA, 2012, p. 60) pelas forças humanas. O homem é, assim, o efeito de uma vontade de poder subjugada por outra mais abrangente e, portanto, um “sentir-se melhor e mais incluído no mundo dos homens (...) e tranquilidade conquistada” (KAFKA, 2012, p. 60 e 66). As opções de escolha são limitadas e determinadas pela perspectiva de poder que se impõe, ou seja, a liberdade é sempre escolha do que é dado a escolher por uma interpretação que se faz totalidade das opções do jogo. Segundo Kafka:

Da perspectiva de hoje me parece que eu teria no mínimo pressentido que precisava achar uma saída caso quisesse viver, mas que essa saída não devia ser alcançada pela fuga. (...) Não fazia cálculos tão humanos, mas sob a influência do ambiente comportei-me como se os tivesse feito. (...) um alto objetivo começou a clarear na minha mente. Ninguém me prometeu que se eu me tornasse como eles a grade seria levantada. Não se fazem promessas como essa para realizações aparentemente impossíveis. Mas se as realizações são cumpridas, também as promessas aparecem em seguida, exatamente no ponto em que tinham sido inutilmente buscadas. (KAFKA, 2012, p. 66-67).

Como apresentamos, a construção de uma muralha e, conseqüentemente, a formação de um domínio ou de uma disposição do saber, que amplifica e multiplica, a partir e dentro de si, as divisões, as funções, as

⁵⁹ KAFKA, F. *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução e Pós-fácio Modesto Carone. São Paulo, companhia das letras, 2012.

posições e os tipos de habitação, faz referência à efetivação de uma perspectiva de poder. Acomodação, onde as escolhas, a forma da arquitetura, as pichações nos muros, quem se coloca no lugar de julgador ou de proprietário e, noutro ponto, quem é julgado ou vende sua força de trabalho, aparecem como posições disputadas. Nesse sentido, o domínio do interior da muralha não é pacífico, mas espaço de lutas entre forças, cujas vontades de poder promovem disposições do visível e do dizível, nas quais as imagens e os discursos são efeitos de estritas seleções e decisões. O domínio é sempre uma dimensão dupla, com sua faceta visível e dizível e seu horizonte mais sombrio, enquanto campo de batalha, no qual se disponibiliza que homens possam ser produzidos por dispositivos de poder/saber. De acordo com Nalli:

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

Como dito, o desvio promovido pela genealogia, enquanto analítica do poder, coloca luz sobre um terreno até então deixado de lado pela análise política dominante e, com esse jogo, subverteu e deu novas posições e significados para conceitos, cujos lugares eram intocáveis e inquestionáveis. Em vista disso, a partir da segunda metade do século XX se abrem novos domínios de experiência diferentes daqueles que até então eram privilegiados para pensar a filosofia e a política. Saiu-se das grandes batalhas institucionais às questões marginais, por vezes ignoradas pela tradição desses pensamentos, tais como: o crime, a sexualidade, a loucura. Para Foucault, tendo em vista que, para ele, se deve ter por tarefa pensar a sua atualidade, o filósofo não poderia não levar em conta essas transformações e, assim, ser ponto de propagação dessas novas lutas.

Cabe ao filósofo provocar as táticas e estratégias que fazem das relações de poder questões emergenciais no presente e, conseqüentemente, em uma análise nominalista, explorar o contato entre o poder, os discursos e os sujeitos em seus jogos. Esta concepção fez com que Foucault buscasse não vincular a sua noção de poder com aquelas do poder-lei e poder-ideologia, tais

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

(...) no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar – o que eu tentei fazer – estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos. (FOUCAULT, 1999c, p. 34).

Segundo Foucault, é preciso inverter Hobbes, ou seja, não se questionar sobre a alma do soberano, mas compreender a instância material do assujeitamento e a origem dos corpos coletivos de poder a partir da multiplicidade das relações de força em luta.

Em relação ao marxismo⁶⁰, Foucault quer desvincular sua analítica do poder da noção de ideologia entendida como distorção do real. É sabido que a crítica marxista, principalmente aquela assimilada pelos partidos comunistas, reelaborou uma concepção do poder, segundo a qual, ele somente seria uma superestrutura, principalmente o Estado, que uma classe social poderia se apropriar e exercer através da violência ou do maquiamento ideológico. Ela confere às relações de produção, que é essencialmente relação de luta de classes, a força motriz da história. Desse modo, as oposições entre as classes definem a face social em determinada época e produzem o Estado como seu efeito superestrutural e, por isso, parcial nessa luta, pois representante dos interesses da classe dominante, seu aparelho ideológico, tem como função conservar a dominação desta classe sobre a outra. Nesta análise o poder é associado à posse dos meios de produção, logo, ele é conferido à classe dominante que para manter sua dominação precisa promover uma mistificação ideológica, cuja forma como numa câmera fotográfica seria uma imagem invertida da realidade, na qual a luta de classes é abstraída, fazendo com que os homens não reconheçam a sociedade como produto das relações de produção estabelecidas entre eles.

É preciso, também, subverter esse marxismo e evitar as generalizações sobre o poder a partir das relações de produção ou da ideia de consciência de classe. Por isso, para evitar cair nessa armadilha toma como precaução metodológica na construção da sua noção de poder, não fazer deduções silogísticas do tipo: “a burguesia tornou-se, a partir do fim do século XVI e no século XVII a classe dominante. Dito isso, como se pode deduzir daí o internamento dos loucos? (...) o louco, sendo precisamente aquele que é inútil na produção industrial, como se é até mesmo obrigado a descartar-se deles” (FOUCAULT, 1999c, p. 36-37), pois elas são tão gerais que se poderia deduzir

⁶⁰ É interessante ressaltar que suas críticas são dirigidas mais a certo marxismo acadêmico da sua época do que ao pensamento de Marx.

qualquer coisa, inclusive o contrário. De fato, Foucault acusa essas análises de terem exercido um empobrecimento da imaginação filosófico-política, pois segundo ele, elas não conseguem mais gerar forças capazes de agir em novas práticas filosóficas e políticas ainda por inventar. Se a tarefa da filosofia deve estar ligada a sua atualidade é preciso tomar o caminho inverso dessa redução de inventividade do marxismo mostrando, por exemplo, que uma série de mecanismos de poder em relação aos loucos, à delinquência, à sexualidade infantil se tornaram interessantes política e economicamente à burguesia e, por isso, foram incorporados pelo Estado burguês sem reduzir a análise do poder a superestrutura estatal ou a consciência de classe. Em suas palavras:

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

Na realidade, mais do que inverter é preciso inventar um novo imaginário para o pensamento, escreve Foucault, e para isso, é necessário pensar os jogos de poder/saber ou essas relações efetivas de força que constituem o exercício real do poder. Ora, trata-se de voltar ao terreno rugoso dos acontecimentos em sua descontinuidade e heterogeneidade, dos *corpus* em sua existência efetiva. Percebamos que nessa nova geografia da análise não se trata da alma do Leviatã, nem do mero efeito ideológico da realidade material, mas da alma como “uma realidade, que é produzida, permanentemente, em torno, na superfície e no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre aqueles que se pune” (FOUCAULT, 2014c, p. 38).

6. 2. *Corpo utópico, corpo heterotópico e corpo histórico*

Na conferência radiofônica pronunciada em 1966, *O corpo utópico*, Foucault afirma de início a não conciliação entre corpo e utopia:

Meu corpo, *topia* implacável. E se, por alegria, eu vivesse com ele em um tipo de familiaridade residual, assim como com uma sombra ou essas coisas de todos os dias que finalmente eu não vejo mais e que a vida passou à grisalha; (...) mas todas as manhãs, mesma presença, mesma lesão; sob meus olhos se desenha a inevitável imagem que impõe o espelho: face magra, ombros curvados, olhar míope, mais cabelo, realmente feio. (...) meu corpo, é o lugar sem recurso ao qual estou condenado. Eu penso, depois de tudo, que é contra ele e para desfazê-lo que se fez nascer todas as utopias. (...) A utopia, é um lugar fora de todos os lugares, mas é um lugar onde eu teria um corpo *sem* corpo (...). (FOUCAULT, 2009e, p. 9-10).

A utopia seria a anulação do espaço corporal, dado que, como Foucault escreve, o sonho de não ter corpo constitui formas de utopias, tanto aquelas que se referem à construção de super corpos sonhados no cinema e nas salas de academia, quanto aquelas que dissipam os corpos transformando-os em máscaras ou esculturas em cemitérios. Nesse sentido, a alma seria a utopia por excelência na sociedade ocidental, pois seria o corpo puro e livre de toda a concupiscência e mortalidade da carne. Ela seria o incorporeal, não aquele estoico que definimos nesse trabalho, mas uma espécie de sonho calmo não perpassado pelo jogo instintivo que percorre o mundo. Porém,

Meu corpo, a bem dizer, não se deixa reduzir tão facilmente. Ele tem, ele mesmo antes de tudo, seus recursos próprios de fantástico; ele possui, também, lugares sem lugar e lugares mais profundos, mais obstinados ainda que a alma, o túbulo, o encantamento dos mágicos. (...) Corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado: corpo utópico. (FOUCAULT, 2009e, p. 12-13).

Assim, o corpo é um acontecimento que deve ser compreendido em sua dupla dimensão, virtual e atual. Em sua dimensão virtual ele é um domínio problemático, um campo de forças - “um nó de tensões, de coerções e de projetos que o animam” (LÉVY, 2003, p. 16), o lugar de nascimento das utopias, uma vez que pode se atualizar e ser atualizado em formas e interpretações variadas. Segundo Foucault:

O corpo, também, é um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, de maquiagem e de tatuagem. Se mascarar, se maquiar, se tatuar não é exatamente, como se poderia imaginar, adquirir um outro

corpo simplesmente um pouco mais bonito, melhor decorado, mas facilmente reconhecível; (...) é fazer entrar o corpo em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. A máscara, o signo tatuado, a maquiagem depositam sobre o corpo toda uma linguagem (...) enigmática, cifrada, secreta, sagrada que chama sobre este corpo a violência de deus, a potência surda do sagrado ou a vivacidade do desejo. A máscara, a tatuagem, a maquiagem colocam o corpo num outro espaço, eles o fazem entrar num lugar que não tem lugar diretamente no mundo. (FOUCAULT, 2009e, p. 15).

Bem diferente de uma substância única e estável, o corpo é um ponto de ressonâncias produzido dentro de um jogo de poder/saber, mas, também, lugar em que é possível uma relação de negação e modificação de si-mesmo, ou seja, para Foucault, diferente da contraposição corpo e alma produzida por Platão, o corpo é um jogo entre necessidade e liberdade, pois de um lado corpo utópico, atualização de uma perspectiva de poder, de outro lado, corpo heterotópico, visto que “meu corpo, de fato, ele é *sempre* outro, ele está ligado a todos os outros do mundo, e, certamente, ele é outro no mundo” (FOUCAULT, 2009e, p. 17)

6.2.1. Corpo utópico

Foucault comentando seu pensamento disse que o alvo dos seus trabalhos não era o fenômeno do poder, mas criar uma história dos diferentes modos pelos quais os seres humanos tornam-se sujeitos. Apesar do efeito perturbador da frase, trata-se simplesmente da sua pretensão de estudar estas relações de saberes e poderes que constituem a alma ou o indivíduo moderno. Este é evidenciado como elemento de saber, na medida em que é apresentado, em *Vigiar e Punir*, como objeto útil e dócil e, em *A vontade de saber*, produzido por processos de objetivação e subjetivação⁶¹ que antecedem à sua constituição. Ou seja, Foucault se refere a mecanismos de objetivação e de subjetivação que concorreriam como processos de constituição do indivíduo. Os primeiros são os mecanismos que tendem a fazer do homem um objeto, dócil

⁶¹ O uso que Foucault faz dos conceitos de objetivação e subjetivação em sua obra não tem um sentido único. Por vezes parecem designar fenômenos semelhantes, por vezes, diferentes aspectos de um mesmo fenômeno e, por vezes, ainda, fenômenos distintos.

politicamente e útil economicamente, e pretendem reduzir as possibilidades de jogo que esse ente poderia ter. Os outros se referem aos processos que em nossa sociedade fazem do homem um sujeito preso a uma identidade que lhe é atribuída.

Em *Vigiar e Punir* o objeto da genealogia é o corpo político ou o conjunto de técnicas de poder e saber que investem e sujeitam os corpos. É esta concepção de corpo que é afirmado quando Foucault inverte o princípio de Platão⁶² e quando se refere ao fato de que o corpo se tornou objeto do poder disciplinar entendido como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 2000b, p. 118). As disciplinas constituem uma anátomo-política ou uma ortopedia do detalhe, pois concernem a uma maquinaria que se encarrega de uma existência em seus pormenores articulando-os a práticas mais globais. Elas fazem referência às relações de poder que visam a gerir a vida em sua minúcia (gestos, movimento, atitude), ou seja, intentam subjugar o corpo ativo, as suas forças. Nas palavras de Foucault:

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

O poder disciplinar, dessa forma, expõe a ação de forças sobre outras forças. Isso não significa defini-lo a partir de uma origem entendida como a primeira vez em que um corpo foi alvo de um poder, pois, como sabemos, para Foucault os começos são cinzas, mas que as disciplinas pressupõem relações de poder sobre o corpo humano com vistas a multiplicar, a intensificar sua capacidade produtiva, econômica e diminuir, reduzir essas mesmas forças politicamente. O poder disciplinar é entendido, então, como práticas de gestão dos corpos e, nesses exercícios determinam formas espaciais com suas

⁶² “A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 2000b, p. 29). Foucault escreve que o poder disciplinar tem como objeto de investimento a “alma” e não o corpo, pois não se refere ao corpo enquanto unidade biológica, uma massa orgânica inerte, mas ao corpo enquanto configuração de forças em seu poder de afetar e de ser afetado por outros corpos.

distribuições e limites, visto que exigem o cerceamento, o isolamento e uma limitação geográfica para que este espaço seja otimizado em sua utilização específica, assim, ele deixa de ser entendido como neutro, para ser mostrado como produto sinóptico de exercícios de poder. Trata-se do famoso princípio do *Panóptico*, definido por Bentham no final do século XVIII, em que uma pequena quantidade de homens, apenas um e no limite nenhum, podem vigiar uma grande quantidade e que se encarna no modelo de edifício côncavo dividido em células completamente iluminadas, sem qualquer opacidade, nas quais os indivíduos são simplesmente, e totalmente, vistos e isolados para impedir a sua comunicação com possíveis efeitos e situações indesejáveis. A sua característica mais importante, diz Foucault, é induzir uma organização da variabilidade humana em tempo integral pelo modo como os mecanismos de vigilância operam e permitem que o vigiado não tenha certeza de estar ou não sendo visto, pois sua eficácia é maior quanto mais forem invisíveis e anônimos. Ocorre, desse modo, uma descentralização e uma desindividuação do poder a tal ponto que poderíamos pensar no seu funcionamento de modo automático, sendo suficiente que os indivíduos saibam que eles podem ser vistos para que se sintam obrigados a respeitar. Isso gera um efeito psicológico duradouro que regra as ações do indivíduo pela produção da consciência de permanente vigilância, tornando-o instrumento do seu próprio assujeitamento, assim como se a “alma fosse a prisão do corpo”. Este, assim, torna-se espaço de constante vigilância e, nisso, qualificado de maneira contínua por mecanismos de vigilância, mas também, e isso é muito importante, lugar de auto individualização e formação. Um dispositivo panóptico, seja uma escola ou uma prisão, seria um “grande olho”, no qual se produz uma forma-corpo (um dispositivo disciplinar é um processo de atualização [produção, formação] do nó de forças que é o corpo), que, por sua vez também, vigiará sua própria disposição e, dessa maneira, podemos afirmar que as disciplinas produzem indivíduos que são vigias dos outros e de si mesmos. É nesse sentido, que ele utiliza em *Vigiar e Punir*, a expressão observatórios humanos. Vejamos:

Lentamente, no curso da idade clássica, se vê construir esses “observatórios” da multiplicidade humana para os quais a história das ciências tem óculos, lentes, feixes luminosos que fizeram corpo com a fundação da física e da cosmologia novas, houve as pequenas técnicas de vigilância múltiplas e entrecruzadas, os olhares que devem ver sem

serem vistos; uma arte obscura da luz e do visível através de técnicas para assujeitar e processos para utilizar. (FOUCAULT, 2014c, p. 201).

Os dispositivos disciplinares e panópticos definem aquilo que Foucault chama de microfísica do poder. Apesar de impróprio, pois as relações entre as forças em Foucault são históricas e ocorrem em formações determinadas, é extremamente irresistível, só como curiosidade exemplificativa, aproximar a microfísica do pensamento de Heráclito:

Este mundo, igual para todos, nenhum dos deuses e nenhum dos homens o fez; sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo, acendendo-se e apagando-se conforme a medida. (HERÁCLITO, Apud, BORNHEIM, 2005, p. 38).

Heráclito, conhecido pela obscuridade de suas sentenças, é preciso ao afirmar que há uma ordem do mundo e, por isso, a unidade cosmológica é a marca do encadeamento e do equilíbrio entre os entes. Não há desordem, mas ordenação que iguala as coisas, que não é produzida pelos deuses ou pelos homens, ao contrário, estes são entes entre outros habitando o mundo. O fogo é essa força organizadora, distribuidora que dá a cada ente individual os contornos de sua forma em meio a escuridão inefável. É a condição de visibilidade, pois assim como a luz da manhã concebe a forma e mostra a relação entre as coisas, ele é a força de produção da ordenação entitativa, do espaço coordenado ou do mapa. Além do mais, o “fogo que joga consigo mesmo” é, principalmente, energia histórica, visto que é a guerra dos opostos, da qual nasce todo vir-a-ser do acontecer temporal, ou seja, o fogo, para Heráclito, é a autêntica dimensão da realidade ou pensamento da eterna luta de forças contrárias como imagem do jogo do mundo, em que a unidade pode ser ao mesmo tempo o múltiplo. Desse modo, segundo Fink⁶³, no aforismo de Heráclito citado acima se compreende que o que são os deuses e os homens, seres-no-mundo, se deve ao fato de participarem dessa “força produtora, dessa poiesis, desse esclarecimento, dessa temporalização, do jogo que governa” (FINK, 2013, p. 41) e, justamente por isso, a relação entre homem e mundo não pode ser aquela de uma coisa a outra coisa fixada do exterior por um fundamento

⁶³ FINK, E. Le jeu comme symbole du monde. Les éditions de minuit, 2013.

objetivo. Assim, o que o homem é se mede pela participação dele ao fogo-jogo-mundano.

Esse fragmento 32 do pensamento de Heráclito lega para a filosofia ocidental a ideia de que a relação entre homem e mundo se dá a partir do jogo de forças que os constituem e os determinam. Fascinantemente, Foucault com a microfísica do poder participa desse legado aberto pelo pensador grego. Vejamos:

Eu também queria que esses personagens [homens infames] fossem obscuros; (...) Para que alguma coisa delas chegue até nós, foi necessário, entretanto, que um feixe de luz, um instante ao menos, viesse iluminá-los. Luz que vem de outro lugar. O que os tira da noite onde elas poderiam, e talvez devido, ficar é o encontro com o poder: sem esse choque, nenhuma palavra, sem dúvida, estaria mais aí para lembrar seu fugidivo trajeto. O poder que observou essas vidas, que as perseguiu (...). (FOUCAULT, 2012b, p. 240).

Foucault nos apresenta, aqui, a microfísica em sua efetividade, um jogo de forças que ao encontrar resistência produz uma perspectiva de luminosidade, uma atualização do saber, na qual corpos são expostos à luz, ganhando uma forma determinada. Trata-se de um dispositivo óptico, de um jogo de poder/saber que dá visibilidade aos corpos,

de uma microfísica do poder que os aparelhos e as instituições colocam em jogo, mas que o campo de validade se coloca de alguma maneira entre esses grandes funcionamentos e os corpos mesmo com sua materialidade e suas forças. (...) é necessário considerar que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são os efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e das suas transformações históricas. (FOUCAULT, 2014c, 35-36).

Nessa perspectiva, Foucault compreende esses domínios enquanto dispositivos ou jogos de poder/saber como condição de aparição dos corpos, visto que estes se mostram, têm sua formação e ordenação conforme o jogo do qual fazem parte e, sem o qual, seriam indiscerníveis na noite do indeterminado. Os corpos são tirados da invisibilidade e trazidos à luz se tornando modalidades de conhecimento ao serem integrados num jogo de poder/saber. Assim, um jogo exprime, lembrando a famosa frase de Wittgenstein, o mundo de quem ali se constitui, quer dizer, pertencer a um domínio significa ver, dizer e interpretar de acordo com ele, mas, também, ser

visto, dito e interpretado a partir dele. Destarte, o sujeito é deslocado de duplo empírico-transcendental em *PC* para um ponto, no qual se entrecruzam diferentes perspectivas, visto que um corpo, por exemplo, pode ser definido de uma forma num domínio e de outra num diferente. Isto denota que o corpo é, aqui, nada mais que um ponto de vista do domínio em que ele é constituído, ou seja, ele pode ser sujeito e objeto dependendo da perspectiva ou do jogo de poder/saber em que se encontra. Sardinha exemplifica:

Assim o médico organiza o domínio penal em termos de diagnóstico ou de cura, enquanto que o juiz o observa em termos de julgamento ou punição. Dito de outra forma, sem se reduzir a um ponto de vista, o campo impõe um, e cada sujeito exprime o mundo a partir do ponto de vista, no qual está localizado. Pelo mesmo motivo, um indivíduo culpado no campo judiciário é, segundo a psiquiatria, um outro ente, marcado por seu passado, sua ascendência, sua personalidade, muito mais que pelo ato cometido. O mesmo indivíduo surge como outro, seguindo o campo no qual ele é inscrito. (SARDINHA, 2011, p. 128).

Ou seja, a alma (uma forma-corpo específica), tal qual a define Foucault em *Vigiar e Punir*, é o efeito de toda uma tecnologia de poder posta em prática num domínio exclusivo e, em consequência, ela nada mais é que o automatismo comportamental produzido quando uma vontade de poder maior colocada em jogo por uma instituição, por exemplo, com seus parâmetros e instruções engloba, em orquestração conflitiva, uma vontade de poder menor (corpo, por exemplo) e a dispõe de acordo com a sua perspectiva. Assim, a alma não é consciência de si, dado que não escapa do jogo, no qual é produzida, ao contrário, ela é resultado de relações de poder que lhe são anteriores e nas quais ela está envolvida. Em outros termos, a alma é sempre de início paciente, submissa e em virtude mesmo dessas relações que lhe são exteriores, que a determinam, ela se percebe adequada a elas. Essa harmonização só existe porque a realidade da alma depende diretamente da perspectiva de poder em que é formada, dado que ela é certo hábito ou uma maneira de ser, que manifesta uma perspectiva de poder em domínio em um jogo determinado. De fato, a alma é produto de treinamento, de um adestramento disciplinar semelhante àquele do animal para realizar determinadas atividades e, segundo Foucault, por isso, ela representa a marca de uma existência unilateral e, nisso,

se mostra em seu ser condicionado dentro de uma interpretação, a qual ela reconhece como sendo sua. Vejamos:

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

A alma é o produto, no qual se articulam os efeitos do poder disciplinar e a referência de um saber; É, assim, a engrenagem, como em *Tempos modernos*, pela qual um saber é possibilitado pelo poder e, este tem seus efeitos reforçados e amplificados. Ela é corpo enquanto incorpóreo ou esse intermediário entre palavras e coisas, no qual o poder exerce seu comando sobre o corpo. Este deixa de ser corpo vivo para se tornar um esquema do poder, que produz e atualiza a si mesmo numa forma. Nesse sentido, no poder disciplinar a forma ou função sujeito, a alma, se conforma exatamente ao corpo e, por isso, este não é distinto, pelo menos ontologicamente, do jogo de saber/poder que o (in)forma. Deleuze esclarece:

O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escolar (“você não está mais na sua família”), depois a caserna (“você não está mais na sua escola”), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. (...) Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. (DELEUZE, 1998, p. 219).

O poder disciplinar tem efeitos políticos e de verdade, na medida em que a alma significa a atualização de uma série de práticas e a marginalização de outras como falsas. Além disso, ela é sempre uma forma forçada, uma vez que é uma composição de forças para dela extrair um resultado máximo e otimizá-las segundo uma projeção desejada dentro de um jogo de poder que a coloca em ação, por isso, tem a função sujeito. Desse modo, quando Foucault se refere à prisão ou à escola, domínios no interior de uma muralha,

está definindo jogos de poder/saber, cuja função disciplinar significa compor, incrementar, multiplicar forças para fazê-las funcionar num todo mais ou menos ordenado. Segundo Foucault:

Mas o corpo é, também, diretamente jogado num campo político; as relações de poder operam sobre ele uma tomada imediata; elas o investem, o marcam, o treinam, o submetem ao suplício, o forçam a trabalhos, o obrigam a cerimônias, exigindo dele signos. (...) isto é pode-se ter nisso um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento, e um domínio de suas forças que é mais que a capacidade de as vencer: o saber e este domínio constituem o que se poderia chamar a tecnologia política do corpo. (FOUCAULT, 2014c, p. 34).

As disciplinas, enquanto microfísica do poder, são processos que fecham e produzem realidades pretendendo exercer e gerar efeitos permanentes. Elas isolam e segmentam, visto que, como diz Foucault, concentram, centram, encerram e geram espaços de produção da alma disciplinar, ou seja, são domínios de confinamento ou tecnologias de planejamento espacial (prisão, escola), nos quais os indivíduos são condicionados corporalmente: o trabalhador, o militar, o aluno, em suma, o indivíduo disciplinado, e, onde são completamente visíveis e obrigados a falar. Trata-se de organizar espaços de previsão e de imunização para colocar em ordem os indivíduos e os grupos minoritários buscando diminuir os riscos contra a sociedade. À vista disso, as disciplinas, então, muito mais do que a mera exclusão ou a regulação de uma situação excepcional, regulamentam um funcionamento dos grupos humanos de forma durável, e nisso, tendem a se estender analogamente para outros espaços. Segundo Foucault, essa expansão ocorre, tanto por especialização, quando por colonização, mas jamais definiria uma realidade global:

É preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a restituir. Não há “o” real que se junta à condição de falar de tudo ou de certas coisas mais “reais” que as outras, e que se marcaria, no proveito de abstrações inconsistentes, se limitando a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez, também, interrogar o princípio, frequentemente implicitamente admitido, que a única *realidade* à qual deveria pretender a história é a *sociedade* ela-mesmo. (...) quando eu falo de sociedade “disciplinar”, não se deve entender “sociedade disciplinada”. (...) Na análise dos procedimentos implementados para normalizar, não há “a tese de uma normalização massiva”. Como se, justamente, todos esses desenvolvimentos não

estivessem em medida de um insucesso perpétuo. (FOUCAULT, 2012b, p. 834-835).

Já afirmamos nesse trabalho que, segundo a genealogia, qualquer generalização nada mais é que vontade de poder em domínio de outras vontades de poder e, seguindo esse preceito,

O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contrajogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, *da* unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes. Nietzsche radicaliza ainda sua concepção por meio da observação de que cada unidade dessa, como uma “*formação de domínio (Herrschafts-Gebilde)*”, apenas *significaria*, todavia não *seria* “um”. O um não é. (MÜLLER-LAUTER, 2009, p. 75).

Foucault pode afirmar que não há sociedade disciplinada, mas a generalização de jogos disciplinares, certamente com semelhanças de família, contudo, heterogêneos em orquestração, formam um espaço social disciplinar a partir da captura de indivíduos e instituições. Estes jogos não têm nenhum contexto social entendido como causa externa, pois são multiplicidades de processos e de práticas, que não têm identidade inicial e, que, por isso não são inteligíveis fora dessa multiplicidade que lhes constituem imanentemente – daí o uso da metáfora jogo, pois é a única que consegue expressar a unidade que pode ser ao mesmo tempo o múltiplo. Dito isso, é necessário observar que uma sociedade disciplinar não se refere a uma força absoluta infinitamente crescente, não há esse todo, mas combinações de força em constante transformação dentro de uma medida finita (horizonte disciplinar do acontecimento) ou, precisamente, a perspectiva disciplinar é uma variedade instável de jogos de poder/saber. Eis:

Mas buscar, antes, o esquema das modificações que as relações de força implicam por seu jogo mesmo. As “distribuições de poder”, as “apropriações de saber” representam nada mais que golpes instantâneos, sobre processos, seja de reforçamento acumulado do elemento mais forte, seja de inversão da relação, seja de crescimento simultâneo dos dois termos. (FOUCAULT, 2012b, p. 131).

Os jogos de poder/saber, as disciplinas, não têm uma função unívoca, visto que o processo de controle em relação ao trabalhador não é o

mesmo em relação ao aluno ou ao presidiário, por exemplo. São, por isso, incongruentes, pois variedade em arranjo forçado, cuja perspectiva, lembrando Kafka, é a construção da muralha que divide os homens em construtores e não construtores, em civilizados e bárbaros e, por isso, integração em concerto distributivo, no qual um tipo de homem é produzido. Vejamos:

Diferenciar os indivíduos uns em relação aos outros e em função dessa regra de conjunto (...). Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a “natureza” dos indivíduos. Fazer jogar, através dessa medida “valorizante”, a restrição de uma conformidade a realizar. Enfim, traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira exterior do anormal. (FOUCAULT, 2014c, p. 215).

Parece-nos que essas integrações desenvolvidas pelo poder disciplinar obtêm apenas um efeito de conjunto, “apenas significam a unidade, não são”. As disciplinas buscam promover uma normalização generalizada e quando sua perspectiva de poder encontra resistências, se apodera delas e as enclausura colocando-as sob vigilância. Desse modo, o internamento não ocorre como solução progressista à loucura compreendida como natureza irracional, mas, ao contrário, é devido ao fato de uma variedade de existências, diferentes da perspectiva em domínio, serem designadas como loucas, que a construção de um espaço de enclausuramento é tornado necessário e possível.

As disciplinas, então, são poderes normalizadores, através dos quais a norma designa um parâmetro de regulação dos indivíduos e dos espaços/tempos específicos. Trata-se de moldes que constituem os indivíduos em um só corpo, mas, também, marca as suas diferenças, para ajustá-la à massa regulamentada, ou ainda, estabelece um padrão de normalidade, que funda o *telos* do processo e estabelece quem dele participa ou não. O poder da norma “funciona facilmente no interior de um sistema de igualdade formal, porque no interior de uma homogeneidade que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e o resultado de uma medida, todo um gradiente de diferenças individuais” (FOUCAULT, 2014c, p. 216). A norma, em *Vigiar e Punir*, é entendida como modelo padrão ou o melhor possível em função de resultados obtidos, e por referência à hierarquia que ela define se distingue o normal, o que está de acordo com esse padrão, e o anormal, aquilo que não se conforma a ele. Por isso, ela faz referência aos domínios de poder e, neste limiar permite e interdita

visando a regular conflitos e, com isso, instituir determinado sentido, uma certa hierarquia energética com disposição e função particular (lembramos da hierarquia da escola ou da fábrica). O termo normalização é utilizado, assim, para se referir ao efeito de formações de poder, que se definem por qualificar ou requalificar elementos quaisquer, impondo-lhes uma função ou disposição que lhes atribuem uma identidade. Como instrumento de verificação da normalidade nas instituições disciplinares se produziu o exame, pois este implica uma visibilidade extremamente detalhada àqueles a quem submete sua atuação, na qual todos os detalhes são registrados e documentados, fazendo do indivíduo um caso, “a assinatura que o indica, e o número de matrícula que indica sua posição numa massa” (DELEUZE, 1998, p. 222), que terá função de registro (o desempenho, hábitos, retrocessos) e de ampliação do jogo de poder. O exame é, conseqüentemente, um processo de objetivação e subjetivação do indivíduo. Segundo Foucault:

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

Em vista disso, as disciplinas se transformam de acordo com as resistências que lhe fazem face, pois sua tentativa de instituir uma política de plena visibilidade suscita oposição de todos aqueles a que essa microfísica se destina. Diante do preceito famoso da genealogia: onde há poder, também, há resistência, é preciso anexar a ideia de que esta não é suficiente para provocar uma mudança total ou produzir uma completa liberação; não há revolução total e, nisso, possibilidade de sair ou recomeçar a história. Segundo Foucault:

É preciso, sendo assim, analisar o conjunto das resistências ao panóptico em termos táticos e de estratégias se dizendo que cada ofensiva, de um lado, serve de ponto de apoio a uma contra-ofensiva, de outro lado. A análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar que o poder é, de uma vez, anônimo e sempre vencedor. Trata-se, ao contrário, de reparar as posições e os modos de ação de cada um, as possibilidades de resistência e de contra-ataque de um e de outro. (FOUCAULT, 2012b, p. 206).

Dizer que os corpos são produzidos e funcionam num dispositivo ou que a resistência surge numa perspectiva do poder significa ir além da mera dualidade oposta entre poder e resistência é pensa-lo a partir da ideia de jogo. Este é fundamental, pois impede que assinalemos uma preeminência do poder e, nisso, desqualificando a resistência como secundária. Trata-se de pensar o mundo como domínio de um conjunto de forças e de devires, nos quais a qualquer momento ocorre oposição e acordos; nele somos joguetes e jogamos, sem poder sair totalmente, mas buscando estar à margem tentando distender seus limites.

Nesse agonismo sem possibilidade de fuga total, a noção de utopia não pode se referir àquilo que contraria os corpos como a define Foucault no início do texto *O corpo utópico*, mas se refere a projetos que buscam aperfeiçoar dispositivos que já existem na sociedade, ou seja, a utopia tendo por base um jogo de poder/saber em sua efetividade. Eis:

M. Perrot: dito de outra forma, e retornando ao panóptico, Bentham não projeta somente uma sociedade utópica, ele descreve, também uma sociedade existente. *M. Foucault*: Ele descreve numa utopia de um sistema geral mecanismos particulares que existem realmente. (FOUCAULT, 2012b, p. 207).

Não se trata de um corpo sem corpo ou de um puro sonho. A sociedade disciplinar pretende se generalizar numa sociedade policial, numa espécie de mundo completamente iluminado. Foucault diz isso explicitamente no texto "*Des espaces autres*":

Há igualmente, e isso provavelmente em toda cultura, em toda civilização, lugares reais, lugares efetivos, lugares que são desenhados nas instituições da sociedade, e que são espécies de contra-espacos, espécies de utopias efetivamente realizadas em espacos reais, todos as outras espacializações reais que se pode encontrar no interior da cultura são, de uma só vez, representadas, contestadas e invertidas, espécies de lugares que são fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis. (FOUCAULT, 2012b, p. 1574).

Foucault exemplifica essas utopias policiais⁶⁴ com as colônias na América do norte e, também, com as colônias jesuítas na América do sul, "nas

⁶⁴ Houve uma expansão de projetos de dispositivos disciplinares na América do sul. Onde hoje é o museu nacional de Bogotá se projetou um espaco carcerário baseado no panóptico de Bentham.

quais a perfeição humana seria perfeitamente realizada” (FOUCAULT, 2012b, p. 1580) numa disposição rigorosa, análoga ao panóptico ou a qualquer domínio disciplinar, da vila “a cristandade marcou, assim, seu signo fundamental no espaço e geografia do mundo americano” (FOUCAULT, 2012b, p. 1580). De fato, isto nos expõe o quanto as utopias, aquelas que se realizam, são mundos policialescos⁶⁵, uma vez que, redefinindo o espaço elas permanecem um ideal que não se realiza ou que se realiza enquanto uma imposição de dominação. Assim, segundo Foucault, qualquer que seja o caso, a utopia é efeito de um jogo de poder/saber e, em consequência, a partir da noção de jogo entre poder e resistência a utopia, diferente do que a teoria política propaga, não se opõe ao poder. A utopia é a realização de uma perspectiva de poder, ou ainda, é o que uma perspectiva de poder deseja e sonha como sua realização.

6.2.2. Os corpos heterotópicos

Nos arquivos de Foucault adquiridos pela BNF (Biblioteca Nacional da França) na caixa LI⁶⁶ encontramos um pequeno manuscrito sobre o discurso da sexualidade datado do final dos anos de 1960, em que as utopias e heterotopias são novamente colocadas em relação e em questão a partir dessa problemática. Nele, Foucault distingue utopia e heterotopia e esta é pensada como aquilo que projeta dentro de um jogo de poder/saber um princípio de estranhamento, cujo objetivo é arruiná-lo. Diferentemente da utopia, ela não se serve daquilo que a perspectiva dominante de poder lhe oferece, para a partir dela imaginar o que poderia ser aperfeiçoado, melhorado. Ao contrário, a heterotopia é o outro da disposição de poder atual, que aponta para a possibilidade de um deslocamento do jogo.

Nesse manuscrito, Foucault refere-se a tipos específicos de heterotopias sexuais, que são irredutíveis às codificações, às normas e ao

⁶⁵ Mais do que se referir a China, talvez Kafka se referisse aos colonialismos da modernidade como máquinas destruidoras da diferença, máquinas mortíferas dos povos americanos.

⁶⁶ Nesse arquivo Foucault afirma querer estudar a sexualidade a partir das relações entre desejo e sexualidade e, também, de um discurso que tem como objeto esta relação, ou seja, uma ciência da sexualidade (Caixa LI, Arquivo Foucault, Bibliothèque nationale de France).

campo da lei, situando-as em momentos históricos específicos, pois, segundo ele, as condutas sexuais são bastante determinadas pelas condições espaço-temporais em que elas existem. Ora, ao historicizar essas práticas, a genealogia reafirma-se como história dos acontecimentos em sua efetividade evitando qualquer abordagem essencialista e, conseqüentemente, esvaziando de sentido o problema da normalidade física ou psicológica da sexualidade. Claramente, Foucault, relativiza as experiências sexuais em relação ao momento histórico, ao contexto sociocultural e aos domínios específicos em que elas ocorrem e, como resultado, o problema da normalidade do comportamento sexual se refere aos jogos de poder/saber nos quais ele é definido. A partir disso, o nosso mundo, que é constituído basicamente desses jogos, define espaços de normatividade sexual específicos, nos quais ocorrem domínios destinados para práticas sexuais diferentes e, também, para modificar o comportamento sexual dito normal e, além disso, para introduzir e ampliar a nossa existência com essas modificações. Esses domínios são, segundo Foucault, as heterotopias sexuais, nas quais é possível tornar-se, por um tempo pelo menos, um outro de si ou jogar uma outra prática sexual. Elas são inquietantes, pois não fazem continuidade, expõe o vazio do entre e a ausência de espaço comum com a perspectiva dominante e corrente (como falamos na primeira parte desse trabalho o mundo funciona como as bonequinhas russas, não como uma unidade substancial plena e tranquila) – esta geralmente age e reage violentamente contra elas [as heterotopias], pois as toma como infames. Igualmente, elas são inquietas, visto que funcionam como indutoras e alteradoras das práticas sexuais. Vejamos:

A heterotopia tem o poder de justapor num único lugar real vários espaços, vários espaçamentos que são neles mesmos incompatíveis. (...) o exemplo mais antigo é, talvez, o jardim. É preciso não esquecer que o jardim, surpreendente criação atualmente milenar, teria no Oriente significações muito profundas e superpostas. O jardim tradicional dos Persas era um espaço sagrado que devia reunir no interior de seu retângulo quatro partes representando as quatro partes do mundo, com um espaço mais sagrado, que era como o umbigo (...); e toda a vegetação do jardim devia se repartir nesse espaço, nessa espécie de microcosmo. Quanto aos tapetes, eles estariam na origem das reproduções dos jardins. O jardim é um tapete, em que o mundo todo vem realizar sua perfeição simbólica, e o tapete é um tipo de jardim móvel através do espaço. O jardim é a menor parcela do mundo e, então, é a totalidade do mundo. (FOUCAULT, 2012b, p. 1578).

Foucault fala inclusive de heterotopias que são a realização de utopias. É o caso, por exemplo, da utopia californiana com suas praias paradisíacas, seus belos homens e mulheres e sua sexualidade livre e descomplexada. Nesse sentido, sob o termo heterotopia, ele remete paradoxalmente, tanto aquelas utopias que advêm reais e que somente expressam o domínio de uma perspectiva de poder, quanto as heterotopias, que se opõem à perspectiva dominante. Fundamentalmente, a noção de heterotopia permite a Foucault avançar seu pensamento numa direção política, pois ela remete a um espaço de desordem e de vertigem da ordem, que, por isso, expõe a fragilidade da disposição do saber. Assim, as heterotopias sexuais, por exemplo, colocam em causa o chamado comportamento sexual padrão, uma vez que esta medida é uma imposição arbitrária de um jogo de poder/saber e, como tal, por essas práticas transgressivas pode ser vislumbrado em sua arbitrariedade, o que pode gerar experiências, em que se aprecia uma sexualidade, cujas regras próprias, de seu jogo, podem valer como parâmetros de reformulação das relações entre os indivíduos.

Essa problematização não versa sobre uma liberação sexual, em que através da crítica se buscaria a construção de uma idealidade, mas, diferentemente, como a heterotopia é imanente e oblíqua à ordem do saber, através dela podemos fazer uma reflexão a partir do interior da ordenação e, ao mesmo tempo, transversalmente, que colocar em questão o nosso mundo e aponte para um outro ordenamento do saber ou permitir que vejamos nossa realidade a partir de outros ângulos. O movimento crítico, então, que aparece com a noção de heterotopia não está na busca de uma outra sociedade e, isso, não a torna uma ferramenta impotente, mas na possibilidade de transitar pelos jogos de poder/saber que determinaram aquilo que nós somos, a partir de espaços que estão deslocados, desencaixados e, nisso, explorar novas relações, novos caminhos, novas experiências que nos afastam da limitação que a tradição nos legou.

6.2.3. Os corpos histéricos

Podemos tomar como exemplo, e questão fundamental, do jogo entre necessidade e liberdade, o *aveu*, entendido como confessar, admitir, reconhecer ou enunciar algo sobre si-próprio. É através dessa prática, escreve Foucault, que uma perspectiva de poder assegura sua capilaridade e tenta governar através dos procedimentos de individualização. Segundo Foucault:

Nós nos tornamos uma sociedade singularmente confessante. A confissão tem difundido longe seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na ordem cotidiana e nos rituais solenes; se confessa seus crimes, seus pecados, seus pensamentos e desejos, seu passado e seus sonhos, sua infância; (...) se confessa em público ou no privado (...) se confessa a si-mesmo, no prazer ou na pena (...) se confessa – ou se é forçado a confessar. (FOUCAULT, 2012c, p. 79).

Nesse sentido, no curso de 1973-1974, *O poder psiquiátrico*, Foucault afirma que a psiquiatria do século XIX é menos o resultado de um discurso científico, cujo objeto é a alienação, do que um jogo de verdade, em que é exposta a luta entre o corpo médico constituindo um quadro hospitalar, organizando e fazendo funcionar normas gerais de saúde e seus/suas pacientes, os/as histéricas, que representam a possibilidade de ruptura e de transformação desse jogo de normalização. Para compreender a importância desse jogo entre o médico psiquiatra e a histérica para penetrarmos os mecanismos de funcionamento da possibilidade de liberdade, de jogar diante do jogo do mundo, em Foucault, é necessário refletirmos a problemática da confissão como prática fundamental dos procedimentos de individualização do poder.

Foucault nesse curso cita o livro *Traitement moral de la folie* de um médico do século XIX chamado Leuret, em que é relatado o caso do paciente, Dupré, que tinha alucinações e delírios. Levando em conta que há uma identificação entre o asilo psiquiátrico com o corpo médico e que isso se expõe de várias maneiras, tais como: os enfermeiros, o pessoal da limpeza são apenas um aumento da extensão do corpo médico; o internamento é decidido pelo médico, que faz valer sua autoridade; o tratamento moral, como demonstra o título do livro de Leuret, aos loucos se administra através de punição e de satisfação; se faz claro o processo de tratamento do Dr. Lauret ao Sr. Dupré:

Doutor Leuret: - não há qualquer palavra verdadeira em tudo isso; o que você diz são loucuras. E é porque você é louco que está internado

em Bicêtre. Doente: - não acredito estar louco. Sei o que vi e escutei. O médico: - se quiser que eu esteja satisfeito com você, é preciso obedecer, pois tudo o que lhe pergunto é razoável. Você promete não mais pensar nas suas loucuras? – O doente promete com hesitação. Doutor Leuret: - Você me faltou com a palavra, seguidas vezes, sobre esse ponto; não posso contar com suas promessas; você vai receber a ducha até confessar (*avouer*) que tudo o que diz são apenas loucuras. E se lhe faz cair uma ducha gelada sobre a cabeça. O doente reconhece que suas imaginações eram apenas loucuras. Porém, agrega: - Reconheço isso porque sou forçado. Nova ducha gelada. – Sim, senhor, tudo o que lhe disse são apenas loucuras. – Você foi louco? Pergunta o médico? O doente hesita: - Não creio. Terceira ducha gelada. – Você foi louco? O doente: - Ver coisas e escutar vozes significa ser louco? – Sim. Então o doente: acaba dizendo: - Não havia mulheres que me injuriavam nem homens que me perseguiam. Tudo isso é loucura. (FOUCAULT *apud* CANDIOTTO, 2010, p. 70).

Nessa passagem, Foucault quer mostrar que o alienista⁶⁷ não quer demonstrar a verdade da loucura, até porque o que é confessado pelo Sr. Dupré não é algo desconhecido, visto que ele é claramente louco, mas realizar e fortalecer através da confissão a estrutura asilar diante do paciente. O que está em jogo não é a constatação da verdade, mas a emergência de uma luta, ou seja, longe da busca da verdade da doença pela ciência tem-se a batalha entre uma perspectiva de poder/saber representada pelo psiquiatra versus o paciente. À vista disso, a confissão “é loucura” do paciente, Sr. Dupré, se refere ao fato dele ceder ao poder que o psiquiatra exerce sobre ele e, conseqüentemente, ao fato de ele se engajar numa dominação que com isso é fortalecida. Candiotto nos ajuda:

Quando o doente diz: “Reconheço isso [que sou louco] porque sou forçado”, trata-se de uma declaração de bom senso, já que sob a ducha fria ele é coagido a reconhecer sua loucura. O que parece insensato, embora interessante, é a reação do médico. Ele submete o doente à outra ducha fria para que, depois disso, com toda *liberdade*, o paciente reconheça sua identidade de louco. Trata-se de tática bem conhecida do poder que, primeiro, coage aqueles que, em seguida, submete em *estado livre*. (CANDIOTTO, 2010, p. 71).

A grande dificuldade da psiquiatria, Foucault insiste nisso em *O poder psiquiátrico*, é o fato de que, se para a clínica moderna é possível a superposição entre a doença com o corpo, para ela o corpo é ausente (FOUCAULT, 2003, p. 268). Isso significa que a psiquiatria não pode estabelecer

⁶⁷ É incrível a coincidência entre a crítica de Foucault demonstrando que a confissão buscar fortalecer o poder do corpo médico ou da psiquiatria e o livro *O alienista* de Machado de Assis.

um diagnóstico objetivo da doença sobre o corpo, é louco ou não é louco, e, por isso, se restringe a provocar uma crise para capturar uma verdade rara através da confissão coagida, a partir da qual o paciente afirma e aceita o seu estatuto de louco. A verdade da psiquiatria, então, não é da ordem do conhecimento baseada na relação entre sujeito e objeto, mas da ordem do jogo de poder/saber, na qual ela é resultado de uma luta, de uma confissão alcançada numa relação de forças extremamente desigual.

Foucault escreve que a psiquiatria precisa colocar um corpo [da loucura] substituto para o cadáver da clínica moderna. Nos atentaremos principalmente ao caso do corpo hereditário, o qual é produzido pelo paciente ou por sua família ao reconstituir o histórico familiar através de questionários sobre os seus ancestrais e suas doenças, não importa o tipo ou como as contraíram, mas apenas se são transmitidas entre as gerações ou não.

O momento decisivo ocorre quando o médico exige que ele escreva sua história de vida: o relato completo das lembranças de sua infância, o nome dos liceus onde estudou e o nome de seus mestres e colegas. Ao contrário da mera confissão, quando se depara com sua história de vida o louco não falsifica e não desloca o que não lembra. Daí ser necessário que o doente se dobre diante de sua história, que se reconheça nas identidades constituídas nos episódios que marcaram sua existência. Em tais episódios autobiográficos ele relatará sua verdade. (CANDIOTTO, 2010, p. 73).

Trata-se na prática da confissão de fazer surgir o corpo coletivo da 'família corrompida', que seria a causa ou o substrato meta-orgânico que constituiria o corpo da loucura. De fato, é um corpo-fantasma, cuja identidade produzida a partir da enunciação de sua verdade nada mais é que efeito de relações de poder e, por isso, a confissão afirmando a própria loucura se refere mais à sujeição na relação com o psiquiatra do que algo do autor da enunciação. Segundo Foucault:

Mostrar que a demonstração científica só é no fundo um ritual; que o sujeito supostamente universal do conhecimento somente é na realidade um indivíduo historicamente qualificado segundo um certo número de modalidades e que a descoberta da verdade é de fato uma modalidade de produção da verdade; rebater, assim, o que se dá como verdade-constatação ou como verdade-demonstração sobre a base de rituais, a base de qualificações do indivíduo do conhecimento, sobre o sistema da verdade-acontecimento, é isso que eu chamei de arqueologia do saber. (FOUCAULT, 2003, p. 238).

Na direção contrária, nessa pesquisa dos corpos da loucura, Foucault pretende descer até a concretude plural de suas origens, até os jogos de poder/saber em que eles são possíveis. Destarte, ao tomar a confissão a partir dos jogos de verdade ou da relação desta com o poder, ele busca mostrar que a ampliação da condição de falar e da exposição da imagem dos indivíduos na modernidade não significa um desenvolvimento da humanidade do homem, mas se deve aos mecanismos de poder produzidos pela nossa sociedade.

Na última lição do curso de 1973-1974, Foucault analisa a histeria como resistência ao poder psiquiátrico e, nisso, sugere uma reviravolta na luta entre o psiquiatra e o paciente, na qual os lugares e as distribuições das posições e funções estabelecidos no espaço asilar são questionados, perturbados e transformados. Para percebermos isso tomemos um exemplo: O quadro *A lição clínica do Dr. Charcot*, de Pierre André Brouillet Charroux mostra uma aula sobre histeria ministrada por Charcot no hospital Salpêtrière no final do século XIX. Nele a histeria é representada como corpo neurológico, objeto descrito a partir do esquema estímulo-resposta, corpo-fantoches subordinado e guiado pelo corpo médico representado pelo pai da neurologia, que descreve e busca seus movimentos involuntários para construir um quadro diagnóstico, ou seja, o corpo confessaria sob o toque, a aplicação de pressão e postura sem o paciente nada falar e independentemente da sua vontade. Este é o novo instrumento que Charcot pretende utilizar contra a histeria para caracterizá-la como doença neurológica retirando-a da indeterminação da simulação ou dos delírios sexuais e, conseqüentemente, nesse face-a-face deveria finalmente poder ocorrer um diagnóstico objetivo da loucura. Assim, Charcot buscou interrogar os corpos e, pela primeira vez, escreve Foucault, um corpo em seus detalhes funcionais, no qual as variadas estimulações liberariam movimentos involuntários, objetivos e sem intenção está à disposição da psiquiatria. Desse modo, matam-se dois coelhos com uma cajadada só, pois por um lado a psiquiatria submete a histeria e, por outro, a histeria deixa de ser uma daquelas doenças vistas como “falsas” doenças. Entretanto, escreve Foucault, a histeria posta ao serviço da ciência neurológica como mostra o famoso quadro de Charroux, mais do que objeto sujeitado exporá as estratégias de poder que constituem o saber psiquiátrico. Vejamos:

Não colocarei o problema da verdade contigo, que és louco, porque detenho a própria verdade em função de meu saber e a partir de minhas categorias; e se possuo um poder em relação a ti, louco, é porque detenho essa verdade. Nesse momento, a loucura respondia: se pretendes deter de uma vez por todas a verdade em função de um saber que já está constituído, quanto a mim, vou situar em mim mesma a mentira. E, conseqüentemente, quando manipularás meus sintomas, quando te ponhas a fazer o que chamas de doença, ver-te-ás enganada porque haverá entre meus sintomas esse pequeno núcleo de noite, de mentira pela qual te colocarei a questão da verdade. Em conseqüência, não é no momento em que teu saber será limitado que te enganarei – o que seria simulação pura e simples – pelo contrário, se quiseres algum dia efetivamente tomar algo de mim é aceitando o jogo da verdade e da mentira que te proponho. (FOUCAULT, 2003, p. 135).

Foucault nessa genealogia do corpo da loucura apresenta o dispositivo asilar, como um campo complexo de poder/saber, no qual ocorre um intenso jogo entre normalização e liberdade ou entre verdade e falsidade. No fundo, como já expomos, a psiquiatria do século XIX não está preocupada com a verdade da loucura, mas com a sujeição do paciente e, por isso, detêm-se na simulação ou não deste na relação com o médico. Assim, a histeria se configura numa verdadeira resistência, um limite, à psiquiatria, pois é uma patologia particular, cuja forma de ser está numa capacidade de exagerar ou inventar suas manifestações sintomáticas em verdadeiro sofrimento. Não se trata com a histeria, diz Foucault, daquela simulação admitida pelo Dr. Leuret, em que o paciente, o Sr. Dupré ou quaisquer outros, confessava ou simulava sua loucura para enganar o médico e escapar do castigo, mas de uma doença da simulação, em que a loucura simula a loucura ou a histeria simula a histeria. Desse modo a histeria torna o dispositivo psiquiátrico inócuo, visto que este tinha por foco a simulação, aquela com sua exibição dramática dos sintomas fazia com que não se pudesse distinguir quais desses signos eram verdadeiros ou impostores.

Uma grande insurreição simuladora do final do XIX, escreve Foucault entusiasmado com a reação da loucura em face do poder psiquiátrico e com o fato de que diante desse que representava esse poder, o médico psiquiatra, em sua prepotência e onipotência se coloca uma figura-jogo que mistura e torna indiscernível a ilusão de verdade da psiquiatria e a realidade da simulação da loucura. Na história política narrada pela genealogia, o episódio da histeria faz parte da emergência das lutas e resistência aos mecanismos

disciplinares e todos os discursos antropológicos que os acompanham: trata-se de investimento e contra investimento, da tentativa de ter o controle entre os médicos e os histéricos (FOUCAULT, 2003, p. 310).

Nesse combate, a psiquiatria precisa diante da simulação da histeria que expõe seus limites, construir um quadro sintomático, um diagnóstico diferencial, ou seja, domá-la dentro dos seus parâmetros. A esse investimento a histeria responde com uma alegria por ser feita espetáculo, ela quer se fazer ver até o ponto que juntamente com o médico todos perdem o controle sobre o espetáculo desenvolvido. Ainda nessa luta, Foucault afirma que a psiquiatria para aprofundá-la utiliza a estratégia do “manequim funcional” (FOUCAULT, 2003, p. 313), na qual se ordena à histérica confirmar o valor neurológico de um sintoma ao reproduzi-lo artificialmente sobre seu próprio corpo. Segundo Foucault a histérica por sua força de simular a realidade confirma a verdade natural da doença, mas o problema é que fazendo da histeria o espaço de verificação entre a doença e a mentira o médico se torna seu dependente. Nesse sentido, Foucault promove um jogo filosófico, no qual temos uma crítica ao pensamento representativo (uma espécie de platonismo que funda e perpassa o pensamento ocidental) em que a simulação ou a mimesis é mera cópia improdutiva de uma realidade prévia e verdadeira. A perspectiva da psiquiatria com o manequim funcional faz referência a essa tradição, na medida em que anexa, captura e reduz a simulação da histeria a mera reprodução da verdade natural da doença. Assim, Foucault se coloca claramente do lado do paciente ou dessas perspectivas de poder menores e subversivas ao mostrar a simulação histérica não como imitação, mas como jogo, que rompe com essa imagem dual da realidade, e expõe a realidade como multiplicidade irreduzível. A psiquiatria ao tentar fazer da histeria espelho, em que sua verdade e objetividade de ciência apareceriam, descobre - assim como na imagem espetacular de *As meninas* faz emergir um espaço fragmentado de várias perspectivas discordantes em concertos provisórios - não o seu reconhecimento numa base sólida, nisso, o lugar de fundação da sua verdade, mas a sua deformação e inquietação permanente no jogo de poder/saber, no qual ela se constitui.

Para Foucault a histeria representa um acontecimento de subversão do poder psiquiátrico, ou melhor, a verdadeira militante do movimento antipsiquiátrico, a partir do qual vieram à tona os tratamentos terríveis recebidos

pelos doentes nos hospitais psiquiátricos e as estratégias de poder brutais, como o eletrochoque ou o isolamento punitivo. Essas tecnologias de poder não se limitam atualmente às instituições fechadas, basta lembrarmos dos centros de atenção psicossocial, com as velhas táticas da psiquiatria tradicional baseadas no uso de drogas e no interrogatório. A simulação da histeria não deve ser encarada, reafirmamos, enquanto liberação, mas como resistência (talvez não consciente ou organizada) que gerou ruptura e reorganização, cujos efeitos foram a desmanicomialização e o fim do internamento e do encerramento, contudo, na nossa atualidade biopolítica a sujeição se dá pelo uso de psicofármacos, não pela sua eficácia em relação à doença, porém como maneira de dominar as paixões e aquilo que se chama maus hábitos em processos terapêuticos que são extremamente moralizadores e, nos quais a docilização da loucura se dá pelo encarceramento químico.

No final da década de 1970, Foucault promove um deslocamento das relações de poder ao trabalhar com o conceito de biopoder. Essa mudança é fundamental para a discussão que estamos fazendo, uma vez que com a ampliação do domínio dos jogos de poder/saber podemos pensar o quanto a noção de *bios* de biopolítica e biopoder pode ser compreendida como uma perspectiva de mundo produzida e preservada por esses mecanismos que lhe são imanentes.

7. O limiar dos jogos bio-políticos

7.1. A produção de uma forma de vida

De maneira mais sistematizada o conceito de biopoder é trabalhado por Foucault a partir da última aula do curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, e no final de *História da sexualidade I*, nos quais o domínio de análise do poder é ampliado, incorporando inclusive, o poder disciplinar. Nessa tecnologia de poder, segundo Foucault, o alvo não é mais o corpo individual, mas

as forças que atravessam o conjunto dos seres vivos, ou seja, ela constituiu uma multiplicidade de práticas que atuam sobre a população, sobre aqueles fenômenos que lhe são regulares: a natalidade, a saúde, a morbidade, as incapacidades biológicas, para mensurá-los, prevê-los e os conter. Segundo Candiotto:

Portanto, o domínio dos corpos individuais como objeto de aplicação do poder disciplinar é ampliado para o domínio da vida da população, objeto de atuação do biopoder. No fundo, ambos os objetos são multiplicidades, à diferença que num caso a ênfase é o controle minucioso dos corpos, e noutro, a regulação massiva da vida: individualização e totalização. (CANDIOTTO, 2010, p. 95).

É nesse mesmo sentido, que Foucault se refere ao termo sociedade de normalização⁶⁸ no curso *Em defesa da Sociedade* para designar as articulações entre práticas de poderes disciplinares e biopolíticos que promovem uma configuração de normalização, cujo objetivo é gerir a vida em todos os seus níveis, tornando-a seu objeto. Ou seja, nesse curso Foucault afirma que as duas estratégias de poder se articulam em torno das normas, permitindo ações com relação a um fim, que é a vida. A mesma observação feita em relação às sociedades disciplinares deve ser feita para a noção de sociedade de normalização, ou seja, do fato da importância decisiva da norma nas estratégias de poder, não se deve deduzir que Foucault está falando em sociedade normalizada, visto que, a nosso ver, ele não tem a intenção de preconizar uma hegemonia da norma, mas manter a tensão entre as práticas de normalização e as práticas que lhe impõem resistência.

Em *A vontade de saber*, Foucault afirma ser a qualificação política do sexo o ponto de junção da disciplina e da biopolítica. Enquanto normalizador, o biopoder se investe do que Foucault denomina dispositivo da sexualidade como gestão da vida, tanto no nível do detalhe, quando em relação à massa populacional.

⁶⁸ O Termo sociedade disciplinar é acoplado, nos parece, ao termo sociedade de normalização, pois este se refere à interconexão entre práticas disciplinares e práticas biopolíticas. Segundo Foucault: "A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada, cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço (...) A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação" (FOUCAULT, 1999c, p. 302).

O dispositivo de sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global. Devem-se admitir, portanto, três ou quatro teses contrárias à pressuposta pelo tema de uma sexualidade reprimida pelas formas modernas da sociedade: a sexualidade está ligada a dispositivos recentes de poder, esteve em expansão crescente a partir do século XVII; a articulação que a tem sustentado, desde então, não se ordena em função da reprodução; esta articulação, desde a origem, vinculou-se a uma intensificação do corpo, à sua valorização como objeto de saber e como elemento nas relações de poder. (FOUCAULT, 2012c, p. 141).

Esta expressão, como dito, é mais uma das ferramentas utilizadas por Foucault, cuja função lhe permite entender a história a partir de acontecimentos definidos como configurações de práticas de poder e saber. O sexo, visto como lugar dobradiça, é onde as tecnologias sobre o corpo e da população se encontram e se imbricam incidindo sobre a vida em seu plano micro e macro. É, por isso, que a partir do século XIX assiste-se aos processos de pedagogização das crianças, a histerização do corpo feminino, a socialização dos corpos por um controle dos nascimentos e a psiquiatrização das perversões, que propiciaram uma teoria geral do sexo, importante para as relações de poder dirigirem e administrarem as forças e os desejos da população. À vista disso, a norma se refere, portanto, tanto às práticas de poder que se exercem ao nível do detalhe possibilitando um condicionamento do indivíduo, quanto às práticas que se exercem sobre a população, ou seja, a norma, segundo Foucault, se refere às práticas que constituiriam a vida como um princípio a ser buscado e um fundamento a ser respeitado em todos os seus níveis. Dessa forma, ela não deve ser pensada em termos repressivos, mas em sua positividade de práticas de poder que incitam, suscitam, incentivam, fazem falar, ou seja, menos matar do que governar a vida dos homens. Ele não nega que o poder também é repressivo, mas caracteriza as suas relações como produtivas e normalizadoras, nas quais “já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade” (FOUCAULT, 1999b, p. 135) ou, no preceito consagrado, de mostrar a implicação entre poder e saber, de tal maneira que as relações de poder produzem saberes e regimes de verdade e, nisso, a norma não é um inibidor, mas energia política que maximiza uma forma de vida. Segundo Foucault:

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

Assim, o domínio do biopoder se afasta cada vez mais das localidades disciplinares, que tinham por função distribuir, modular e controlar os corpos em um espaço inteiramente monitorado e confinado, cujo *modus operandi* era delimitar e organizar os comportamentos produzindo um espaço transparente ao exterior, “como se o navio fosse uma dobra do mar” (DELEUZE, 2005, p. 104), no qual meios e fins eram coerentes para fazer desaparecer o aleatório em conformidade com a formação de uma ordenação padrão. A lógica do jogo disciplinar se desenvolve em relação ao momento atual através de um controle total dos gestos, dos movimentos e dos comportamentos buscando desfazer eventuais resistências. Agora, com o biopoder, não se trata mais de pensar a norma enquanto distinção entre o normal e o anormal⁶⁹ e, também, não se busca, visto que impossível, eliminar qualquer possibilidade de resistência, tal qual em *Vigiar e Punir*, mas de mecanismos reguladores, moduladores e de observação dos processos biológicos (nascimento, morte, doenças) da população. Na medida, em que o biopoder tem como objeto a vida de uma massa global, deve considerar e deixar intervir o aleatório e, em decorrência, os seus processos normalizadores visam a estabelecer uma espécie de homeostase, fixar um equilíbrio em relação ao conjunto de variáveis possíveis. Segundo Chevallier:

Desses dispositivos, é possível de definir os objetivos e as modalidades de exercício: seu objetivo é total (se trata, por exemplo, no quadro do poder pastoral, de governar uma comunidade no seu conjunto e cada indivíduo em particular durante toda a duração de sua vida), e seu exercício requer um mínimo de continuidade e de

⁶⁹ Em *Vigiar e Punir* a normalização disciplinar consiste em constituir um modelo que é definido em função de certo resultado. Trata-se de tornar as pessoas, os atos, os gestos conforme esse modelo, então, o normal é somente o que está de acordo com ele e o anormal aquilo que a ele resiste.

regularidade, a presença de relés institucionais, quanto um certo grau de racionalização. (CHEVALLIER, 2004, p. 45).

É, nesse sentido, que o curso de 1977 e 78, *Segurança, Território, População*, e o curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, adensando a noção de biopoder em relação ao curso de 1976, *Em defesa da Sociedade*, e *A vontade de saber*, a problematiza a partir dos dispositivos de segurança, cuja forma de poder central é a governamentalidade. Enquanto tecnologia de governo, o biopoder traz para o seu jogo o aleatório, e, diferentemente das disciplinas que buscavam eliminar as contingências, é entendido como práticas de gestão das ações dos homens, ou melhor, “modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos” (DREYFUS; RABINOW, 2010, p. 288). Ou seja, o ser do poder é a relação de uma ação sobre outra ação, sobre outras ações, que podem ser futuras, atuais ou eventuais e possíveis, promovendo e, sendo efeito de diferenciações (jurídicas, econômicas, de competência), com objetivo de manter privilégios, obter lucros, utilizando nesses jogos os mais variados instrumentos (dinheiro, vigilância, palavras). Nesse sentido, o poder é definido como conjunto de práticas do tipo “incitar, induzir, tornar fácil ou difícil, ampliar ou limitar, tornar mais ou menos provável” (DELEUZE, 2005, p. 78) sobre outras práticas. Segundo Candiotto:

Doravante, Foucault entende que as relações de poder consistem num campo de ações de múltiplas possibilidades, porém de uma mesma natureza: desde agir sobre uma população, agir sobre as ações de outrem (governo dos outros) até agir sobre a própria conduta (governo de si mesmo). A macropolítica torna-se indissociável da micropolítica.⁷⁰

O biopoder compõe uma lógica da maximização de gestão dos fluxos populacionais e organiza tentando alinhar as condições de circulação dos objetos com a movimentação dos indivíduos. Desse modo, segundo Foucault, na nossa sociedade se pensa cada vez mais os efeitos da prevenção, uma vez que o acidente, aquele fenômeno considerado inevitável, passou a ser compreendido como risco e, por isso, passível de mensuração, reparação, prevenção e normalização, na medida em que o poder cada vez mais busca gerir

⁷⁰CANDIOTTO, C. *A governamentalidade política no pensamento de Foucault*. [...] Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/4632>. Acessado em: 20 novembro de 2016.

a vida. O objetivo do biopoder seria, então, intervir sobre os riscos e o aleatório, integrar e antecipar as resistências eventuais que poderiam surgir e administrar os afastamentos, corrigindo-os, expondo sua história e projetando um caminho possível. Foucault diz se tratar de uma lógica que não parte de uma norma definida anteriormente às práticas corretivas, reparativas ou de aperfeiçoamento servindo-as de norte ou modelo a ser atingido, mas de um jogo, no qual as práticas de normalização se apoiam nas diferenças e nas relações entre as normalidades. Em consequência disso, no domínio do biopoder, a vida não é jamais pensada em sua generalidade ou um resíduo puro ainda não alcançável pela norma, mas é sempre a perspectiva de uma configuração de poder/saber, que vem-a-ser uma *forma* de vida e, cujo caráter coercitivo e prescritivo das suas normas imanentes faz-se transcendental, pois, por um lado, ela é um valor a ser alcançado pela normalização e, por outro, base de referência para a norma. Para Foucault, desse modo, a vida coincide com o seu caráter normalizante, pois:

Teremos um rastreamento das diferentes curvas de normalidade e a operação de normalização vai consistir em fazer jogar umas por relação às outras essas diferentes distribuições de normalidade e [a] fazer de forma que as mais desfavoráveis sejam aproximadas daquelas que são as mais favoráveis. Se tem, então, aí alguma coisa que parte do normal e que se serve de certas distribuições consideradas, se você quiser, como mais normais que as outras, mais favoráveis em todo caso que a outras. Estas são as distribuições que vão servir de norma. A norma é um jogo no interior das normalidades diferenciais. É o normal que é primeiro e é a norma que dele se deduz, ou é a partir desse estudo das normalidades que a norma se fixa e joga seu papel operatório. (FOUCAULT, 2004a, p. 65).

Ao abordar a normalização da vida, Foucault está se referindo ao jogo das diferentes distribuições de normalidades ou individualidades⁷¹ desviantes. Tomadas estatisticamente as normalidades diferenciais são compreendidas em suas variações no mesmo gráfico de normalidade, podendo ser, nesse processo tecnopolítico, organizadas para delas subtrair ou minimizar seus efeitos desfavoráveis e as aproximar das normalidades ditas favoráveis. Ao sonho utópico disciplinar de um controle total, o biopoder, enquanto estratégias

⁷¹ É preciso deixar claro a relação entre indivíduo e sujeito ou entre individualização e subjetivação em Foucault. O indivíduo não preexiste ao sujeito. É na medida em que há uma atribuição de uma função-sujeito por uma perspectiva de poder a um corpo que temos a constituição de um individualidade.

de normalização, responde produzindo e administrando a vida, mas a *vida em sua forma a mais favorável possível*. Segundo Nalli:

Todos os fenômenos atinentes à existência vital de cada organismo, regidos em nossa contemporaneidade sob a égide do conceito polissêmico de “vida”, correspondem a modos de ser que modulam e amalgamam a própria vida e são formas que a categorizam indelevelmente: não lhe são impostas; antes a caracterizam e a delimitam como formas de vida condicionando o seu modo de ser objetivo. E essa conformação da vida se dá a partir da correlação técnica e estratégica entre saber e poder; isto é para ser mais preciso, a partir da tecnicidade inerente da biopolítica. Ou seja, a conformação biopolítica da vida é tecnológica: se os fenômenos vitais, se a configuração dos indivíduos, dos seres humanos, se dá modulada a partir do biológico, isto se deve a uma complexa rede de estratégias tecnopolíticas que conformam e constituem as modalidades vitais, os modos de ser vivente de cada ser vivo, e não porque a vida é um valor primeiro, indelével e inalienável. (NALLI, 2016, p. 207).

À vista disso, como pensar a *bios* de (bio)política e (bio)poder? Há um conceito de vida especificamente político em Foucault? A concepção de vida lançada mão por Foucault deriva da compreensão de George Canguilhem de que a vida deve ser compreendida além da polaridade normal-patológica, uma vez que o ser vivo é entendido como conjunto de partes funcionando de acordo com suas próprias regras internas. Para o filósofo da ciência, o social não é um mero prolongamento da ordem biológica, uma vez que “uma sociedade é tanto máquina quanto organismo” (CANGUILHEM, 1994, p. 376) e, nisso, faz a distinção entre duas maneiras de pensar a noção de normal: uma que faz referência à dimensão restritiva da normalidade, que somente pode ser aplicada mecanicamente a um dado; outra, em que pensa a dinâmica criativa de uma normatividade, na qual se postula uma flexibilidade e contestação das normas vigentes às invenções de novas formas de vida. A normalização sociológica exprime a necessidade do social ser mais do que uma máquina e aproximar-se do ser vivo com suas próprias necessidades e, assim, faz menção ao seu movimento extensivo e criativo constituindo efetivamente o campo de experiência ao qual as normas devem se aplicar. Segundo Cutro:

A condição porque a sociedade, a população e a espécie não são consideradas a soma das partes, mas fenômeno unitário caracterizado pela variabilidade, é o mesmo pelo qual, a teoria celular será formulada a partir da ideia que o tecido é continuidade vital, não uma soma de células. (CUTRO, 2004, p. 87).

O social deixa de ser pensado como corpo rígido, que seria uma barreira mecânica aos fluxos e variações, mas como um sistema que tenta superar, continuamente o seu mecanicismo, para alcançar uma forma viva. Disso, entendemos que em Canguillhem, a vida é uma espécie de *surplus*, pois não é mera adaptação, mas um tipo de efeito excedente de como os organismos interagem, respondem e criam diferentemente diante das necessidades, incitações e provocações que o meio ambiente lhes impõe – é, nesse sentido, que Canguillhem defende que os organismos vivos sempre darão vida às normas sociais quando delas se apropriarem de forma criativa; darão respostas que são autoreguladoras e autocriadoras (LE BLANC, 1998, p. 91). Desse modo a força das normas está na eficácia imanente de sua ação para produzir as condições de sua própria realização.

Em consonância com Canguillhem, para Foucault, a norma e a vida estão em relação de imanência mútua, mas para este último estão em jogo, principalmente, práticas reguladoras num dispositivo histórico constituindo um perfil de normalização como conformação e gestão de uma multiplicidade de práticas e de modos de ser diferentes. Foucault, então, busca compreender como as normas constituem formas de viver, como dito aquela mais favorável, no interior das quais determinados sujeitos podem se formar, ou seja, para ele a norma, não só produz seu domínio de aplicação, mas ao fazê-lo produz-se a si mesma. Destarte, as normas são variáveis, pois se referem à seleção de uma perspectiva de poder/saber ao impor seu domínio, em sua efetividade e em seu jogar constituindo uma forma de vida como silhueta de uma normalização e expondo, ao mesmo tempo, um jogo, um mundo, que produz-se a si mesmo como espaço imanente de sua constituição e reconstituição. Mais ainda, a forma de vida é um empírico-transcendental, visto que condição para sua própria autoregulação e autocriação e, concomitantemente, não pode ser sem estar encarnada como normalização de variações diferenciais de uma população a gerir. Ou seja, é na imanência entre vida e norma que devemos entender a normalização biopolítica como produtora de uma forma de viver “since it is by means of this process of normalizing that the individuals lives (the differential normalities reckoned advantageous within a statistical frame of an analysis of the

population) may be lifted up to a standard norm status, so as to be desired, intensified, motivated, and ultimately produced” (NALLI, 2014, p. 210).

Em virtude disso, para Foucault, a *bios* somente pode ser como forma, ou melhor, a vida da *bios* é identificada a sua forma, sem a qual ela não pode ser dita, nem vista. Logo, quando Foucault fala em biopolítica está se referendo a uma série de tecnologias de segurança que organizam mecanismos de regulação social em termos de espaço de segurança, do tratamento do aleatório e da normalização securitária e em biopoder ao jogo de poder/saber que define uma forma da *bios*. Este, então, deve ser entendido como maneira específica de viver, uma atualização de uma vontade de poder em sua efetividade seletiva e associativa determinando sua perspectiva interpretativa como uma forma de vida. A consequência dessa interpretação, é que a *bios* é radicalmente histórico e, por isso, não se reduz a uma epistemologia biológica, uma vez que se trata de formas móveis, transformáveis e finitas (a supremacia da perspectiva de poder é transitória) em regência sobre uma multiplicidade de modos de ser que as constituem. Segundo Foucault:

Pela primeira vez, sem dúvida, na história, o biológico se reflete no político; o fato de viver não é mais o alicerce inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e sua fatalidade; ele passa em parte ao campo de controle do saber e de intervenção do poder. Este não terá mais caso somente com os sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, mas com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida. (FOUCAULT, 2012c, p. 187-188).

Não se trata mais de fazer a história da espécie humana como essência que atravessa o tempo, mas de pensar a vida em sua variabilidade de formas, que são produzidas e reproduzidas pelos jogos de poder/saber. É, justamente, porque elas são produzidas, efeitos de poder, que elas variam na história. À vista disso, na famosa fórmula do biopoder, “poder de fazer viver e de deixar morrer” (FOUCAULT, 1999c, p. 287), a vida é compreendida como o que se faz de parte a parte, por uma tecnologia de poder, enquanto forma de vida ou *bios*, desde que se entenda este último na qualidade de configuração de diversas normalidades diferentes conformadas sob a medida de um jogo de poder/saber historicamente circunscrito. É, portanto, na produção pelo biopoder de uma forma de vida que cada individualidade diferencial é apropriada, conformada e

coordenada nesta e por esta criação geradora. Mais precisamente, Foucault nos afirma que o biopoder produz a vida das populações como “corpo-espécie” ou forma da vida enquanto *bios*.

Na medida em que Foucault declarou que o biopoder faz viver, podemos afirmar que a *bios* se faz viver, já que forma de vida determinada por uma perspectiva de poder. Parece-nos que Foucault deslocou e retornou a cultura à natureza, trouxe a *bios* à *zoé* e, assim, tentou fazer a junção da política com uma *bios* que se vive. Não se trata simplesmente de uma volta à natureza, mas da revelação da *zoé* enquanto *bios*, entendendo-se *zoé* como a força a dar forma à vida, uma vez que a *bios*, no sentido de uma forma-multiplicidade⁷², corresponde ao resultado da normalização das diferentes individualizações da *zoé*, da espécie vivente em sua indeterminação natural. A *bios* como forma de vida, na acepção foucaultiana, é autoreguladora e autocriadora, pois é uma forma que se produz sob condições severas, que o meio lhe impõe, ou seja, trata-se de uma forma da vida especificamente política que integra seu vir-a-ser de espécie específica numa seleção de uma vontade de poder ao instituir seu domínio.

Aqui fica clara a solução foucaultiana para a dicotomia entre indivíduo e sociedade, visto que se pela normalização do biopoder se produz uma especificação da espécie vivente, uma forma de viver, que é submissa à dominação da colocação em forma da sua própria existência enquanto espécie, a *bios*, enquanto ente que faz e é submisso à forma de sua própria vida, é uma marca ou nó em que se entrecruzam processos de individualização e de subjetivação. O termo biopolítica tem no componente político a expressão de um fazer, enquanto produção de uma *bios*, que é qualificado por um saber e uma perspectiva de poder sobre a população e que se realiza pela atualização numa forma de vida da virtualidade da *zoé*. Foucault exemplifica:

O homossexual do século XIX se tornou um personagem: um passado, uma história e uma infância, um caractere, uma forma de vida; uma morfologia também, com uma anatomia indiscreta e, talvez, uma fisiologia misteriosa. (...) não devemos esquecer que a categoria psicológica, psiquiátrica, medical da homossexualidade se constituiu no dia em que ela foi caracterizada (...) menos por um tipo de relação sexual, que por uma certa qualidade da sensibilidade sexual, uma certa

⁷² Como já afirmamos, a noção de jogo é utilizada, justamente, como metáfora da unidade que pode ser ao mesmo tempo o múltiplo.

maneira de intercambiar em si-mesmo o masculino e o feminino. A homossexualidade apareceu como uma das figuras da sexualidade quando ela foi dobrada da prática da sodomia sobre um tipo de androgenia interior, um hermafroditismo da alma. A sodomia era um relapso, o homossexual é, agora, uma espécie. (FOUCAULT, 2012C, p. 59).

A forma de vida é uma individualização enquanto especificação política da vida num dado momento histórico que integra o vir-a-ser da população num cálculo político definido. O biopoder é, então, propriamente compreendido como uma tecnologia política, como um fazer viver e, isso, como mostrado, através da produção de uma *bios* que é, por um jogo de poder/saber, identificação do ser vivo com a espécie e, no mesmo processo, é singularidade submissa a sua própria forma de ser. O objeto, portanto, da genealogia é a forma de vida, efeito dos dispositivos de governo, como acontecimento histórico. Não podemos esquecer que Foucault ao relacionar vida e jogos de poder pretende não cair na ideia de conceber a dimensão biológica da existência humana como uma essência dotada de uma realidade autônoma, mas, longe disso, ele pretende marcar a singularidade e descontinuidade do acontecimento, não a sua constante histórica causal.

7.1.2. A biopolítica como proteção de uma forma de vida

Na problemática da biopolítica, quando a genealogia apresenta uma forma de vida (*bios*) concebida pela força da *zoé* tenta não cair na separação comumente tomada na tradição do pensamento ocidental entre natureza e cultura, já que esta última em suas formas é *bios* e aquela *zoé* e, mais, Foucault retoma a ideia nietzschiana da vontade de poder, não como algo somente do humano, mas, também, enquanto força vital (*zoé*) presente em tudo o que existe. Segundo Nietzsche:

Onde encontrei seres vivos, encontrei vontade de poder; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor. Que o mais fraco sirva ao mais forte, a isto o persuade sua vontade, que quer ser senhora do que é ainda mais fraco: deste prazer ele não prescinde. E, tal como o menor se entrega ao maior, para que tenha prazer e poder

com o pequeníssimo, assim também o maior de todos se entrega e põe em jogo, pelo poder – a vida mesma. Eis a entrega do maior de todos: é ousadia, perigo e jogo de dados pela morte. E, onde há sacrifícios, serviços e olhares amorosos: também aí há vontade de ser senhor. Por caminhos sinuosos o mais fraco se insinua na fortaleza e no coração do mais poderoso – e ali rouba o poder. (NIETZSCHE, 2011, p. 109-110).

A *zoé*, então, é jogo de forças em sua tendência a estender-se até o limite, em ação e resistindo umas contra as outras; elas efetivam-se disseminando uma vontade de poder. Trata-se de um impulso (*Wille*) de criação (*zur Macht*), que ao buscar sua realização se choca com outras forças, pois, como já expomos, a força só se manifesta em face de resistências e, assim, tanto no homem, quanto nos outros seres, as funções ou formas resultam dessa batalha que estabelece relações dissimétricas de governo, nas quais são estabelecidas hierarquias entre vencedores e vencidos, funções inferiores e superiores, quem manda e quem obedece. Desse modo, para a genealogia, devemos falar em forma-corpo ou forma-vida (*bios*) enquanto multiplicidades em orquestra sob o domínio, o gerenciamento provisório de uma estratégia de poder, pois no sentido de *zoé*, a vida é uma irresistível instigação para tornar-se mais que si em um constante superar-se; a vida, então, é vontade de poder porque procura incessantemente extrapolar-se, exceder o limite da sua *bios* em governo. Vejamos:

Ao efetivar-se num elemento, a vontade de potência leva a desencadear-se o combate entre todos os demais. Mas, com a luta, [vontades de potência] não aspiram ao prazer, tampouco procuram alimentar-se. “Tomemos o caso mais simples, o da alimentação primitiva”, convida o filósofo: “o protoplasma estende seus pseudópodes para buscar algo que lhe resista – não por fome, mas por vontade de potência. Com isso, faz a tentativa de dominá-lo, apropriar-se dele, incorporá-lo – o que se denomina “alimentação” é apenas um fenômeno secundário, uma utilização feita por essa vontade primeira de tornar-se mais forte”. A luta não se trava em vista de um objetivo (pois não tolera trégua ou termo), a vontade de potência não se efetiva visando a uma finalidade (pois não se sacia). (MARTON, 2000, p. 51).

Para a genealogia, *zoé* nunca é idêntica a si, uma vez que constantemente rompe a si mesma num eterno e insaciável esforço para ser outrem. Nesse sentido, ela é nó de forças ou a dimensão do virtual do acontecimento, visto que é o campo problemático da emergência de uma *bios* e, ao mesmo tempo, o seu expediente final, ou seja, ela pertence à *bios*, porque o

constitui como força imanente, mas permanece como seu limite, como dimensão do indeterminado e do imprevisível.

No artigo de 1982, *O sujeito e o poder*, Foucault ao responder questões metodológicas sobre o poder, traz como inovação a relação entre *zoé* e *bios* ou a ideia de que relações de poder e estratégias de luta constituem entre si um jogo de mudanças permanente. Nesse texto, Foucault definiu a arte de governar como práticas para compor um domínio de ação eventual dos outros, ou seja, as práticas e relações de incitação recíproca e de luta, de provocação permanente, na qual joga uma probabilidade, tanto no fato de conseguir conduzir uma ação, quanto em relação à possibilidade do outro se deixar conduzir, de que forma ou em qual intensidade. Nesse sentido, o governo pensado enquanto condução de condutas nos aponta para a produção de uma forma de viver (*bios*) entendida a partir da sua imanente constituição como efeito de práticas de poder e, nisso, como organização de um meio potencial de realização, no qual individualizações podem ser coordenadas em expectativas e intenções estabilizadas.

Trata-se da *ubiquidade* do poder, isto é, de pensar as formas de vida na qualidade de “viver de modo a que seja possível para alguns agir sobre a ação dos outros. Uma sociedade sem relações de poder só pode ser uma abstração” (FOUCAULT, 2010d, p. 291). Foucault revela, nesse horizonte do poder, a tensão, o jogo entre estratégia e luta, visto que uma forma de viver é marcada em todos os seus pontos cardinais pelas relações de poder, de um lado, por pequenos jogos, nos quais essa instabilidade entre poder e estratégia é muito maior, mas, também, por grandes jogos (ocorre aqui um novo uso para a noção de dominação), nos quais a tensão é menor e, por isso, às vezes, constitui-se “uma estrutura global de poder”, que é, ao mesmo tempo, “uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada em um conjunto histórico de longa data entre adversários” (FOUCAULT, 2010d, p. 295). Reparemos, como precaução, que a ênfase, mais do que nunca, está no jogo do poder e das estratégias, dado que, está em questão pensar as configurações de práticas de governo ou formas de vida como estratégias abertas e, nisso, superando as interpretações que associam o poder com a violência. Ou seja, desvia-se, mesmo com a noção de grandes jogos, da identificação das práticas de governo à noção de violência, pois esta representa uma passividade

extremada ou a diminuição em mero coadjuvante de um dos protagonistas da relação e, também, à noção de dominação, que joga uma lógica do tudo ou nada, quer dizer, ou um dos protagonistas é infinitamente grande e dissolve o outro, ou é infinitamente pequeno e absorvido na estratégia. Em ambos os casos poder e liberdade não fazem parte do mesmo jogo, para um entrar o outro tem que sair. Foucault visa a, diferentemente, fazer do jogo, da sua maneira de jogar, experiência, na qual as práticas de poder estão relacionadas ao exercício da liberdade, uma vez que as ações de governo demandam possibilidade de práticas de liberdade, mas, estas são objetivadas de diferentes maneiras dependendo do tipo de tecnologia de poder em atuação.

Com base nisso, o autor francês, descreve a noção de estratégia a partir do seu emprego específico em três sentidos:

Primeiramente, para designar a escolha dos meios empregados para se chegar a um fim; trata-se da racionalidade empregada para atingirmos um *objetivo*. Para designar a maneira pela qual um parceiro, em um jogo dado, age em função daquilo que ele pensa dever ser a ação dos outros e daquilo que ele acredita que os outros pensarão ser a sua; em suma, a maneira pela qual tentamos ter uma *vantagem sobre o outro*. Enfim, para designar o conjunto dos procedimentos utilizados em um confronto a fim de privar o adversário dos seus meios de combate e reduzi-lo à renúncia de luta; trata-se, então, dos meios destinados a obter a *vitória*. (FOUCAULT, 2010d, p. 293).

Foucault separa funcionalmente relações de poder e estratégia de luta, visto que se buscam reciprocamente, mas sem se dissolverem uma na outra. As relações de poder se referem ao “conjunto dos meios operados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder” (FOUCAULT, 2010d, 293) com seus objetivos e especificidades de movimentos, geralmente traduzidos na tentativa de imprimir, com um mínimo de continuidade e regularidade, relações de governo sobre as ações possíveis dos indivíduos e dos grupos sociais. As relações de poder, segundo Foucault, são estratégias vencedoras, pois buscam “agir sobre o adversário para que a luta lhe seja impossível” (FOUCAULT, 2010d, p. 293) e, por isso, a violência é colocada do lado das más estratégias, uma vez que, as práticas de governo ao visarem uma certa estabilização na conduta ou uma maior e mais longa gerência no campo de possibilidades das ações perderiam eficácia no jogo, pois ao serem reduzidos à extrema passividade, através da força física, os movimentos de contra conduta

tenderiam a aumentar sua força e a se insurgir. Os jogos de poder, então, são pensados no *agonismo* entre o poder e a liberdade. Chevallier nos explica:

A liberdade não é a pureza espontânea, mas ela se inscreve em uma certa elaboração de si que se joga da restrição, e joga igualmente *com* a restrição. Ela tem, então, seu lugar “no coração” da relação de poder, enquanto que a luta se situa na “fronteira” dessa relação. (CHEVALLIER, 2004, p. 45).

Ao falar da forma de vida, de uma *bios*, enquanto resultado da normalização de uma multiplicidade de individualidades diferenciais pelo biopoder, Foucault está se referindo a ela como estratégia vitoriosa e declarando que o *agonismo* é irreduzível a uma estratégia de fins. Por isso, ela é uma individualização das práticas de poder em jogo enquanto conformação e gestão aberta de uma multiplicidade populacional, não solução derradeira e, conseqüentemente, que em seu coração vive insurreta a liberdade. Eis a linha de raciocínio de Foucault sobre a produção de uma forma de vida:

Pois, se é verdade que, no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma “insubmissão” e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem volta eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto venham a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Cada uma constitui para a outra uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível. Uma relação de confronto encontra seu termo, seu momento final (e a vitória de um dos dois adversários) quando o jogo das relações antagônicas é substituído por mecanismos estáveis pelos quais um dentre eles pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros. (FOUCAULT, 2010d, p. 294).

Esses mecanismos de governo suficientemente estáveis, a *bios*, são diferenciados por Foucault das estratégias de lutas transversais, oblíquas, cujo ímpeto não constitui nenhuma relação estável (*zoé*). O caráter da *zoé* é essencialmente dinâmico, o que faz com que seja impossível ela não buscar se realizar e, também, que cesse o combate. Assim, ela é pleno vir-a-ser que a cada vez produz uma *bios* – “para uma relação de confronto, desde que não se trate de luta de morte, a fixação de uma relação de poder constitui um alvo – ao mesmo tempo sua realização e sua própria suspensão” (FOUCAULT, 2010d, p. 294). A *bios* é uma forma ou uma espécie de barragem no fluxo incessante da

zoé, por isso, ele subsiste, meio que vive de si-próprio, e seu momento inicial e instante final é a batalha recalcitrante da zoé – “para uma relação de poder, a estratégia de luta constitui, ela também, uma fronteira: aquela onde a indução calculada das condutas dos outros não pode mais ultrapassar a réplica de sua própria ação” (FOUCAULT, 2010d, 294). Ora, sendo assim, a liberdade vive no âmago das relações de poder, -deslocamento do jogo de poder de um confronto entre adversários com as disciplinas para a relação agonística entre parceiros, impossibilitando a exclusão entre poder e liberdade, pois ele só pode se exercer sobre sujeitos livres, visto ser ação sobre ação, e ela não é espontaneidade, pois é um jogar com uma forma de condução para diminuir seus efeitos ou anulá-los e, também, uma forma de produção de si em face à normalização da *bios*. Eis:

É importante notar que Michel Foucault (...) faz derivar a luta da liberdade. Ele parte da desobediência da liberdade – inerente ao exercício do poder –, para dela deduzir o conceito de luta, no limite do poder. A dedução vai do centro para a periferia. Isto significa que o domínio das lutas não é totalmente estrangeiro a esses “pontos de insubmissão” recuperáveis no interior do exercício do poder. (CHEVALLIER, 2004, p. 45-46).

Uma forma de vida como um complexo biopolítico de normalização buscando assujeitar os indivíduos de acordo com a sua maneira de ser e, nisso, produzindo uma identidade a partir da variedade de individualidades diferenciais; ela é, além do mais, a abertura de um meio, no qual formas de divisão e correlações complexas poder emergir. Na medida em que poder e liberdade não podem ser separados, as possibilidades desta se expressam na criação de novas estratégias de luta, pois esta é o lugar de confronto de forças, cujos efeitos podem ser a emergência de margens de manobras, nas quais a assimetria do governo é exposta e posta em questão e, mais ainda, a abertura da possibilidade de subjetivações. Logo, é pelo efeito da confrontação, que uma prática de liberdade pode tomar corpo, pois a luta expressa o limite das relações de poder, visto que traz à tona a possibilidade de transformação da direção de condutas postas em prática por uma relação de governo. Há, então, um *agonismo* entre poder e liberdade, uma luta sem trégua, na qual se estabelecem as formas de vida em sua individualização da espécie vivente ao longo da história e, é preciso sempre lembrar que as práticas de liberdade não são um

lugar do fora, mas engenho criativo, haja visto que, a cada vez de seu exercício coloca-se em jogo a possibilidade de uma *forma-de-vida-outra*. A criação, então, não é o oposto do poder, mas a busca da atualização do combate, do jogo enquanto tentativa de ultrapassar aquilo que somos como prisioneiros de formas, as quais nos assujeitam às estratégias de poder. O *agonismo*, portanto, é o sentido do acontecimento na qualidade da diferença. Segundo Foucault:

Esses pontos de resistência estão presentes em toda parte na rede de poder. Não há, então, em relação ao poder *um* lugar da grande Recusa – alma da revolta, centro de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas resistências que são espécies: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens solitários, combinadas, rampantes, violentas, irreconciliáveis, prontas para a transação, interessadas ou sacrificiais; por definição, elas só podem existir no campo estratégico das relações de poder. (FOUCAULT, 2012b, p. 126).

Contudo, em consequência da insaciabilidade destrutiva do impulso vital (*zoé*), as formas de vida (*bios*) adotam estratégias para sua preservação, que, de fato, significa a tentativa de não se tornar outra. Foucault esclarece:

Em compensação, a emergência das variações individuais se produz em um outro estado das forças, quando a espécie triunfou, quando o perigo externo não a ameaça mais, e quando “os egoísmos voltados uns contra os outros que brilham de algum modo lutam juntos pelo sol e pela luz”. Acontece também que a força luta contra si mesma: e não somente na embriaguez de um excesso que lhe permite se dividir, mas no momento em que ela se enfraquece. Contra sua lassidão ela reage, extraindo sua força desta lassidão que não deixa então de crescer, e se voltando em sua direção para abatê-la de um alto valor moral e assim por sua vez se revigorar. Este é o movimento pelo qual nasce o ideal ascético “no instinto de uma vida em degenerescência que ... luta por sua existência”. (FOUCAULT, 1998a, p. 23-24).

O ideal ascético, como explica Foucault, é um ótimo exemplo de estratégia da tentativa de imunização e autoconservação de uma forma de vida. Segundo Foucault deve-se buscar os germes desse processo no modelo platônico-aristotélico de uma vida filosófica, no qual se separa corpo e alma, verdade e vida, com o intuito de uma purificação da alma para que ela possa representar a verdade e de protegê-la dos desejos e instintos desviantes do corporal.

É na direção dessa argumentação quem no curso de 1970-1971, *Lições sobre a vontade de saber*, Foucault afirma que o pensamento aristotélico representa um exemplo paradigmático da redução da *zoé* e das suas formas específicas, *bios*, no interior do conhecimento, o que, segundo o autor francês, seria a semente da separação entre vida e verdade e, também, das antropologias na modernidade. Seu argumento começa com a citação de uma passagem da *Metafísica*, que afirma que todos os homens desejam conhecer por natureza (ARISTOTELES, 1991, p. 36). Para explicar essa tese aristotélica, Foucault utiliza o exemplo dado na *Ética a Nicomaco* das sensações agradáveis e desagradáveis a um homem sadio e a um doente (FOUCAULT, 2011d, p. 10). Somente na pessoa saudável o prazer da sensação pode ser dito realmente agradável e verdadeiramente um prazer, porque é só nesse estado do indivíduo que as sensações captam adequadamente as qualidades dos objetos. Segundo Foucault, para Aristóteles o conhecimento adequado das sensações está relacionado à situação de boa saúde, pois “o prazer está ligado à verdade do conhecimento. E onde não há conhecimento, não há verdadeiramente prazer” (FOUCAULT, 2011d, p. 10). É a visão, continua Foucault sobre Aristóteles, a sensação que daria mais a conhecer e, logo, proporcionaria mais prazer, visto que ela nos permite mais profundamente conhecer as qualidades dos objetos sensíveis e também, nos viabiliza apreender a unidade, em que as qualidades sensíveis se dão. Mais ainda, o prazer da visão, diferente daquele do tato ou da audição, permanece dentro dos seus limites e, por isso, sempre verdadeiro e vedado do desgosto.

À vista dessa argumentação de que a sensação e o prazer que ela proporciona são exemplos de que o desejo de conhecer é natural no homem, segundo Foucault, Aristóteles responde diferenciando o humano e o animal afirmando o fato de que os animais têm sensações e não desejam naturalmente conhecer – “Por que Aristóteles parece atribuir o desejo de conhecer a todos os homens, mas aos homens somente?” (FOUCAULT, 2011d, p. 11). A diferença fundamental está em os homens sentirem prazer com as sensações inúteis ou que nos homens o desejo natural de conhecer faz referência àquelas sensações que têm um fim em si mesmas.

Foucault enumera algumas diferenças que Aristóteles teria atribuído para diferenciar os homens dos animais, quais sejam: primeiramente em relação à

audição, pois é graças a esse sentido que os homens recebem sons articulados que formam a base da sua linguagem e de sua memória, permitindo que eles aprendam e sejam educados; em segundo lugar, os homens se diferenciariam dos animais por causa da ciência e da arte, as quais têm como característica serem ensinadas. Por um lado, elas permitem a partir da experiência sensível extrair juízos universais, mas de outro, têm uma desvantagem em relação à experiência, pois são menos capazes de reconhecer o caso particular e a melhor ocasião de agir; a terceira diferença é a *sofia*, que é o conhecimento da causa ou da essência das coisas. Para Aristóteles esse conhecimento por não ter utilidade é o conhecimento supremo.

De fato, o que separa o humano da animalidade para Aristóteles é a *sofia*, pois enquanto os animais, por terem sensações, só conhecem aquilo que lhes é útil para sobreviverem, os homens também podem conhecer aquilo que é inútil ou a causa das coisas. Assim, o prazer que os homens têm com certas sensações inúteis, faz referência ao conhecimento das essências, cujo fim é o próprio conhecimento. Segundo Foucault:

Poderíamos nos espantar, momentaneamente, que o desejo de conhecer dado a todos os homens pela natureza encontro como prova a satisfação das sensações inúteis (...). É que a natureza em questão seria uma certa natureza do homem destinada a um conhecimento sem outro fim que ele-mesmo. (FOUCAULT, 2011d, p. 12-13).

Como se daria a passagem entre o desejo de conhecer que está inscrito na natureza humana e o prazer que sentimos com as sensações sem utilidade? Trata-se nesse problema de entender, escreve Foucault, por que o estagirita utiliza o termo *agapêsis* e não *eudaimonia* ou *edoné* para definir o prazer proveniente das sensações inúteis. *Edoné* é utilizado por Aristóteles para designar o prazer sensorial advindo das atividades quando elas ocorrem de maneira satisfatória; o prazer da contemplação, segundo Foucault, é a *eudaimonia*. O prazer que emana das sensações inúteis nomeado *agapêsis* estaria entre um e outro, uma vez que, por um lado ele é um prazer proveniente de uma sensação e, por outro lado, na medida em que a sensação traz consigo algo da essência das coisas, ele direciona de certa forma para a *eudaimonia*. Aqui temos a solução do problema acima colocado: no fundo, o prazer que das sensações inúteis por ter a forma humana da *eudaimonia* não tem mais relação

com o desejo ou com corpo, mas com uma ascese e, conseqüentemente, com a verdade da contemplação. Segundo Foucault:

Assim a filosofia, que desempenha bem o papel de conhecimento supremo – conhecimento dos princípios primeiros e conhecimento das causas últimas –, tem, também, por papel envelopar desde o início todo desejo de conhecer. Sua função é de assegurar que o que há verdadeiramente a conhecer desde a sensação, desde o corpo, é já, por natureza e em função da causa final que a dirige, da ordem da contemplação e da teoria. Sua função é, também, assegurar que o desejo não é, apesar da aparência, nem anterior ou exterior ao conhecimento, porque um conhecimento sem desejo, um conhecimento feliz e de pura contemplação é já nele-mesmo a causa do desejo de conhecer que treme na simples agradabilidade da sensação. (FOUCAULT, 2011d, p. 14).

Aristóteles, escreve Foucault, ao não considerar a exterioridade entre desejo e conhecimento constrói uma espécie de limite imunológico para proteger o conhecimento da vontade de poder, de desejos violentos ou de forças de exclusão e rejeição. Desse modo, há uma identificação entre o sujeito que conhece e aquele que deseja e, conseqüentemente, uma identidade entre desejo e conhecimento, uma vez que, não seria possível conhecer sem desejar ou vice-versa, pois o objeto deles é o mesmo, qual seja: a verdade. Eis:

Este envelopamento [do desejo no interior do conhecimento], e em Aristóteles muito mais do que em Platão, tem conseqüências que o saber e o desejo não estão em dois lugares diferentes, detidos por dois sujeitos ou dois poderes, mas que aquele que deseja o saber é já aquele que o possui ou que é capaz de possuí-lo. E é sem violência, sem apropriação e sem luta, e também sem comércio, mas pela simples atualização de sua natureza que aquele que deseja o conhecimento acabará por alcançar o saber. Um só sujeito vai do desejo de saber ao conhecimento, pelo simples fato de que se ele não estivesse lá como precedência do desejo, o desejo mesmo não existiria. E inversamente, o desejo de conhecer é já em sua natureza alguma coisa como o conhecimento, alguma coisa do conhecimento. Ele não pode querer o conhecimento por outra coisa que ele mesmo, já que é a partir do conhecimento que ele quer conhecer. Ele é ao mesmo tempo seu objeto, seu fim e sua matéria. (FOUCAULT, 2011d, p. 17-18).

O envelopamento do desejo no interior do conhecimento é um exemplo interessante de proteção da *bios* contra a *Zoé*, portanto, uma forma de pensar o ideal ascético como “artifício para a preservação da vida” (NIETZSCHE, 2006, p. 110). Em vista disso, o desafio cínico de reduzir a *bios* à *Zoé*, que pensaremos no próximo capítulo, e a relação de exterioridade entre

conhecimento e desejo proposta por Nietzsche são escandalosos (FOUCAULT, 2011d, p. 18). Desse modo, segundo Foucault, comentando o pensamento de Nietzsche, o ideal ascético nasce, e se *encarna*, de uma vida entediada ao florear com os mais altos valores, tais como a verdade por exemplo, o seu tédio para se revigorar. Percebamos que esse movimento de preservação transforma o negativo (tédio) em produtivo:

Este é o movimento pelo qual a Reforma nasceu, onde previamente a Igreja se encontrava menos corrompida; na Alemanha do séc. XV o catolicismo tinha ainda muita força para se voltar contra si próprio, castigar seu próprio corpo e sua própria história e se espiritualizar em uma religião pura da consciência. (FOUCAULT, 1998, p. 24).

Trata-se aqui da tentativa foucaultiana da demarcação da relação de imanência entre vida e poder, da encarnação da *bios* na *Zoé*, através de um duplo aspecto: por um lado, a biopolítica como proteção negativa da vida, por outro, as práticas de *si*⁷³ como abertura positiva da vida à alteração. Nessa parte do trabalho nos interessam os processos biopolíticos de autoconervação da vida, o que nos leva a um conceito fundamental, o de *meio*. Este, no contexto da reflexão sobre o biopoder, é um adensamento e um refinamento daquilo que temos nesse trabalho chamado de *entre, espaço empírico-transcendental, região do originário* ou *mundo* em *TC* e, principalmente, dimensão de *jogo* de poder/saber. Em *STP* o conceito de *meio* é problematizado, tendo por finalidade a análise da técnica de segurança da governamentalidade biopolítica, a partir de alguns exemplos do contexto urbano no século XVIII, do quais destacamos aquele da cidade de Nantes, “que foi estudada em 1932, eu creio, por alguém que se chama Pierre Lelièvre e que deu diferentes panos de construção e de organização de Nantes” (FOUCAULT, 2004a, p. 19). Segundo Foucault, a circulação era o problema dessa cidade, pois colocava uma série de situações de ordem prática a serem solucionadas, tais como: higiene, comércio interior e exterior, relações de circulação com o campo e a supressão dos muros, que implicava uma nova forma de vigilância para prevenir os perigos potenciais. Trata-se da percepção da impossibilidade de eliminar o imprevisto, o aleatório,

⁷³ Trataremos dessa “abertura positiva da vida à alteração” quando tratarmos das técnicas de *si*, que dão forma a uma maneira de viver diante da normalização biopolítica.

aquilo que a filosofia política da modernidade chamou de *fortù*, do acontecimento. Vejamos:

A cidade percebe que está em desenvolvimento. Um certo número de coisas, de acontecimentos, de elementos vão chegar ou se produzir. O que é preciso para fazer frente ao avanço daquilo que não se conhece exatamente? A ideia é simplesmente de utilizar as margens do *Loire* e construir cais longos e grandes. Mas, mais aumenta a cidade, mais se perde os benefícios dessa espécie de grade clara, coerente, etc. Como se vai poder bem administrar uma cidade que a extensão é tão grande, a circulação será bem feita, desde que se vai estender a cidade indefinidamente no sentido do comprimento? (FOUCAULT, 2004a, p. 20).

A biopolítica, escreve Foucault, investe os elementos existentes, não para atingir um ponto de perfeição, mas para maximizar os elementos positivos e minimizar os elementos negativos como os riscos, os inconvenientes, as doenças e etc., sabendo que eles não serão jamais suprimidos totalmente. Ele visa produzir um domínio seguro, que garanta aos indivíduos a possibilidade de ter sua vida protegida, o que o torna uma produção tecnológica contra quaisquer ameaças que possam, atual ou futuramente, vir atingir a população. Novamente, Foucault recorre a Aristóteles como exemplo, neste caso para mostrar a *polis* como evidência de um meio constituído politicamente. Para ele, o *zoon* Aristotélico é *bios*, visto que a *polis* em suas funções de promoção e atualização da essência humana, que é a realização de toda a sua potencialidade no prazer da pura contemplação e, também, em sua função de protegê-la da “exterioridade e da violência do desejo” (FOUCAULT, 2011d, p. 17) exige do homem submissão e, até mesmo, dissolução em nome desse objetivo polí(s)tico, que, no fundo, é a própria garantia da aspiração à felicidade do homem. Desse modo, há uma identidade necessária entre a estratégia imunitária da *polis* e a essência do homem, o que conseqüentemente, justificaria as políticas de potencialização da *bios*, individual e comunitário, e a redução ou eliminação da *zoé*, entendida, então, como impulso animal que é perigoso para a realização desse princípio comunal. Assim, a *zoé* apesar de ser o referencial geral ou o fundo⁷⁴ indeterminado no qual se forma toda *bios*, não se identifica com o *zoon* Aristotélico, visto que este, segundo a interpretação foucaultiana, enquanto vivente é articulado a *politikon*, à sua qualidade de ser político. Isto é,

⁷⁴ Ver a definição de fundo na primeira parte deste trabalho.

segundo Foucault, no filósofo grego o *zoon*, não *zoé*, é o qualificativo do homem como *único* ser vivo capaz de política, pois o *zoon politikon* é um animal dentre os outros animais, mas destes totalmente separado pela sua existência política na *polis* a mais excelente de todas as vidas, cuja finalidade, como um meio biopolítico, é proteger e garantir a felicidade dos indivíduos transformando-os em *bios politikos*. Segundo Foucault:

o homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de uma existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. (FOUCAULT, 2012c, p. 188).

O meio tem como função principal tentar, sabendo da impossibilidade de fazê-lo totalmente, gerir o risco de deflagração da *zoé*, ou seja, os mecanismos biopolíticos buscam proteger o meio de si mesmo, já que enquanto jogo de poder/saber carrega em seu coração a liberdade e, conseqüentemente, a possibilidade de insurreições permanentes. Assim, trata-se de processos por meio dos quais cada vez mais poderosas totalidades são constituídas e preservadas, de um lado através da apropriação do que lhe é diferente, da assimilação do novo e da supressão do perigos, de outro lado, mediante o fortalecimento dos elementos e funções que lhe são favoráveis e de sua seguridade. Disso, Foucault nos oferece um exemplo no texto *O Nascimento da Medicina Social* quando mostra que o nascimento e desenvolvimento da noção de meio-urbano está atrelado ao desenvolvimento do que ele chamou de uma medicina urbana na França. Segundo ele, no século XVIII surgiu o problema da unificação do poder urbano, “sentiu-se a necessidade, ao menos nas grandes cidades, de constituir a cidade como unidade, de organizar o corpo urbano de modo coerente, homogêneo, dependendo de um poder único e bem regulamentado” (FOUCAULT, 1998a, p. 86), por razões econômicas, na medida em que a cidade é um importante lugar de comércio e razões políticas com o aparecimento de uma população operária e os conflitos que com ela advieram. Com a cidade, escreve Foucault, tem-se o desenvolvimento de um certo medo, de uma angústia e de pequenos pânics que atravessam a vida urbana. Em face desses problemas lança-se mão de parâmetros biopolíticos, que definem a medicina urbana, cujas medidas eram:

1º. Analisar os lugares de acúmulo e amontoamento de tudo que, no espaço urbano, pode provocar doença, lugares de formação e difusão de fenômenos epidêmicos ou endêmicos (...). 2º. A medicina urbana tem um novo objeto: o controle da circulação. Não da circulação dos indivíduos, mas das coisas ou dos elementos, essencialmente a água e o ar (...). Outro grande objeto da medicina urbana é a organização do que chamarei distribuições e sequências. Onde colocar os diferentes elementos necessários à vida comum da cidade? (FOUCAULT, 1998a, p. 89-90-91).

Os efeitos importantes dessas intervenções biopolíticas de proteção contra os riscos e ameaças na cidade são o nascimento de uma medicina científica, através da medicina urbana, que colocou a prática médica em relação com os outros saberes, como a química, por exemplo; o surgimento da noção de meio desenvolvida pelos naturalistas do século XVIII e a noção de salubridade, que diz respeito à relação entre o estado de coisas, o estado do meio e a relação entre os seus elementos que permitam a melhor saúde possível. Assim, houve a formação e o fortalecimento de uma *bios* através de uma série de estratégias biopolíticas contra os perigos que acometem a cidade como as epidemias, endemias, as infecções e o risco de contágio.

O dispositivo de segurança, então, busca regular e gerir dentro de “um quadro multivalente e transformável” (FOUCAULT, 1998a, p. 22) um meio aberto constituído por um grande fluxo de acontecimentos; ele fabrica um meio, no qual circulam e se relacionam elementos artificiais e naturais, como campo ou ambiente de sua aplicação, de sua intervenção e, que por isso, tende a ser cada vez cada vez mais produzido e convencional. Foucault define:

O meio, o que é? É o que é necessário para dar conta da ação a distância de um corpo sobre um outro. É, então, o suporte e o elemento de circulação de uma ação. (...) O meio é isso, em que se faz a circulação. O meio, é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, colinas, e de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, de casas, etc. O meio é um certo número de efeitos de massa, entretanto, sobre todos aqueles que aí residem. É um elemento no interior do qual se faz fechamento circular dos efeitos e das causas, porque o que é efeito de um lado, vai tornar-se causa no outro. (...) E, enfim, o meio aparece como um campo de intervenção onde, no lugar de tomar os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias (...) se tenta alcançar, precisamente, uma população. (FOUCAULT, 1998a, p. 23).

O meio, essa *bios* produzida por um jogo de poder/saber, é, nesse sentido, uma configuração de normalização, pois o poder da norma é uma ação *em relação com/em*, visto que se refere a uma ação imanente ao seu meio de intervenção, sem que este lhe seja exterior, mas, ao contrário, é seu primeiro efeito, ou seja, é no exercício da normalização que se produz a norma, ou ainda, é no processo de produção de um meio por uma seleção de uma vontade de poder, que as suas normas são constituídas, definidas e instituídas. A *bios*, então, pretende ao gerir os riscos ter o funcionamento o mais favorável possível e, para isso, produz um conjunto de normas que, por sua vez, mais do que agir diretamente sobre as práticas efetivas, lançam uma demanda, definem um programa a completar e oferecem os critérios da disposição a estar de acordo e, nisso, definem o meio. Este, portanto, deve ser entendido como um jogo de normas, no qual o sujeito é joguete e, por isso, tomado em estratégias de objetificação variadas.

Fenômenos históricos e socialmente criados passaram a ser encarados de forma naturalizada. Assim, cientistas viam no lugar do desempregado o “vagabundo” e o criminoso era encarado como um anormal nato ao invés de alguém que enveredara pelo crime devido a circunstâncias sociais. A “prostituta”, por sua vez, não era compreendida como alguém sem outra alternativa de sobrevivência além da venda do próprio corpo ou muito menos como uma mulher que optara por uma ocupação tão estigmatizada por livre e espontânea vontade. Ela era vista como uma mulher sexualmente doente. (MISKOLCI, 2005, p. 12).

Nessa perspectiva, o meio é um regime de necessidade, um jogo, mas, paradoxalmente, onde o sujeito não é meramente passivo, como se a norma o condicionasse do exterior, e sim que lhe é possível jogar, uma vez que sendo a normalização uma tendência programática sobre espaço à liberdade a quem é assujeitado, já que são levados a imputar-se sua conformidade ou não à regulamentação que os investe. Segundo Foucault, o movimento de normalização qualifica os sujeitos como loucos, perversos, mas segundo processos que não podem ser totalmente previstos e controlados pelo meio que os produz, justamente, por que se trata de um jogo, no qual surge em seu interior contramovimentos, resistências e chances de liberdade, que, como já falamos, não se trata de liberação ou de uma exterioridade da norma ou do poder, mas que implica a oportunidade, muito frágil e tênue, de apoiar-se em pontos de

resistência dispersos, não necessariamente coordenados ou definidos, que abrem possibilidades novas e indefiníveis ao futuro.

No primeiro capítulo apresentamos os jogos de saber, a partir dos quais, acreditamos ser possível delinear a arqueologia Foucaultiana como pragmática. Tratava-se de uma investigação acerca das condições necessárias à produção dos sujeitos, dos objetos e das teorias. Isto é, de uma pesquisa sobre as condições singulares que determinam a disposição de um mundo. Nesse capítulo expomos o adensamento do pensamento foucaultiano ao trazer para o jogo as relações de poder através das análises genealógicas que visavam compreender a disposição do saber enquanto produto de uma perspectivação de poder. Assim, um mundo passou a ser entendido como jogo de poder/saber, cujo movimento é de encarnação da *bíos* na *zoé*, mas, aqui ainda, como autoproteção daquela em relação a esta para evitar a sua alteração. Na próxima parte do trabalho tentaremos mostrar que as técnicas de si se referem a um movimento diametralmente oposto, cujo sentido é a transformação criativa, a diferenciação e a pluralização da vida. Tais como:

nos meios homossexuais californianos que conheço e onde a homossexualidade, na sua caracterização sexual, é o elemento de partida de toda uma forma cultural e social de pertencimento, de relações, de afeições, de vidas em grupo, de conexões, etc.⁷⁵

Considerações finais

Apresentamos até aqui o jogo do mundo, no qual o homem é produzido e sua forma de viver é determinada a partir de um regime de verdade. O movimento que fizemos começou com a delimitação do horizonte do acontecimento, que, segundo a genealogia, é aquele do poder. De um lado, o acontecer nos pequenos mundos, aqueles dos jogos disciplinares, de outro, a sua ampliação para os jogos biopolíticos, nos quais o acontecimento ganha uma temporalidade de longo prazo (a perspectiva de mundo é ampliada) constituindo uma forma de viver e preservando-a de uma alteração radical.

⁷⁵ FOUCAULT, M. Entrevista Inédita concedida ao jornal *Rouge* em Julho de 1977.

O próximo capítulo se assenta na seguinte ideia: não é possível subtrair a perspectiva do jogador para, desse modo, conservar o mundo. Isto não significa um retorno ao sujeito como fundamento, já historicizado nos seus primeiros escritos, mas a abertura ao pensamento da dimensão ética, na qual o indivíduo pode constituir-se como sujeito e conduzir-se de uma forma diferente frente a uma forma de governo específica. Como já alertado anteriormente em relação aos outros deslocamentos foucaultianos, não entendemos este terceiro movimento como um abandono em relação aos seus escritos anteriores, ao contrário, as práticas de si devem ser entendidas relacionadas às práticas de poder e de saber e que estes compostos tridimensionais formam acontecimentos singulares constituídos e constitutivos de uma história crítica de nós mesmos, que é uma prática de liberdade, na medida em que faz da nossa atualidade um acontecimento a ser problematizado.

Aqui será privilegiada a dimensão do jogador, ainda que não abandonaremos a dimensão do brinquedo, pois seria retirar do jogo sua potencialidade. Primeiramente, faz-se necessário mostrar que a questão sobre o presente ocorre como problematização do acontecimento que somos a partir de suas três dimensões, do poder/saber/si, contudo, nesse momento há uma valorização das práticas éticas. Assim, exporemos a ontologia crítica como uma prática de liberdade, dado que a experiência de pensamento de Foucault é um jogar com os limites e, nisso, abertura ao possível frente ao atual. Não se trata de liberação, mas de o que podemos fazer diante dos dispositivos de poder/saber que nos impõem uma forma de governo. Depois, apresentaremos como Foucault nessa tentativa de fortalecimento do si, para jogar, com as formas de governo na atualidade reativa como arma a coragem da parresía cínica. Esse movimento à antiguidade não é mera nostalgia, mas a tentativa de jogar contra o nosso edifício de poder/saber ao justapor falas e formas de ser diferentes para provocar misturas inusitadas e inspirar a possibilidade de mundos outros (destacar-se do sujeito fundante para tornar o si forma variável que deve ser criada no jogo da história). Experiência, portanto, que é interrogação do nosso presente e, também, uma transformação de si, uma vez que é a intensão de se manter aberto ao jogo e, conseqüentemente, um começar-sempre-de-novo do/no jogo como movimento profano de dizer-sim ao eterno retorno da diferença. Por fim, tentaremos responder se a ontologia crítica poderia ser considerada uma

doutrina? Acreditamos que a experiência ética em Foucault se desvia da doutrinação, pois a sua obra não pretende dar uma solução definitiva para o leitor e cada livro existe na qualidade de abertura, uma peça teatral sendo jogada, em que o espetáculo é a análise de um acontecimento (os modelos éticos antigos, por exemplo), o autor é quem problematiza a atualidade e o espectador é convidado a participar e a atualizá-la como ferramenta sem nenhum valor transcendente. A criação, então, é uma experiência povoada e, claro, um ensaio da liberdade, um instrumento de transformação de si e de resistência aos dispositivos de poder e, principalmente, provoca e inspira um espetacular jogo heterotópico através da história, cujo parâmetro do verdadeiro é a abertura à diferença.

O jogar enquanto prática de liberdade

*Multipliquei-me para me sentir,
Para me sentir, precisei sentir tudo,
Transbordei, não fiz senão extravasar-me,
Despi-me entreguei-me.
E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente.
(...)*

*À moi, todos os objetos projéteis!
À moi, todos os objetos direções!
À moi, todos os objetos invisíveis de velozes!
Batam-me, trespassem-me, ultrapassem-me!
Sou eu que me bato, que me trespasso, que me ultrapasso!
A raiva de todos os ímpetos fecha em círculo-mim!*

Fernando Pessoa

1. História e crítica

1.1. Jogos de si e jogos de poder/saber: Ontologia crítica

Tentou-se até aqui nesse trabalho mostrar que o pensamento de Foucault pode ser lido através do jogo entre domínios de necessidades, *épistémès* ou dispositivos, nos quais os homens, muito antes de serem fonte originária a partir da qual se funda a verdade, são produzidos e joguetes de complexas relações de poder e saber, mas, justamente por isso, ocorre aí a possibilidade, desse homem em meio ao jogo do mundo, jogar. Assim, podemos dizer que a arqueologia e a genealogia não limitam o universo do possível às formas historicamente determinadas como se estas fossem o ponto final de um movimento que nelas se extinguiria e como se o indivíduo simplesmente decorresse, totalmente passivo, dos seus jogos de poder/saber, mas, diferentemente disso, elas buscam a constituição histórica desses jogos e os modos de sujeição que neles se constituem apontando numa abertura ética. De

fato, esta abertura não estava em primeiro plano, daí talvez surja a impressão da total inatividade do indivíduo e de que o pensamento foucaultiano era conservador e que não propunha nenhuma saída.

Nos seus últimos escritos, principalmente a partir de *História da sexualidade II, O Uso dos prazeres* e *História da sexualidade III, O cuidado de si*, a questão da liberdade passa ao primeiro plano, mas sem ocorrer um abandono das análises arqueológica e genealógica. Aliás, a abertura ética deve ser compreendida a partir dos movimentos que foram suscitados pelos jogos de poder/saber para que não caíamos na ideia de que haveria uma liberação de qualquer restrição. Foucault nos adverte de que seu universo de pensamento se concentra nas relações históricas e, por isso, a problematização dos jogos de si/poder/saber deve tê-las como parâmetro. Nesse sentido, é fundamental não esquecermos os cursos *Segurança, Território, População e Nascimento da Biopolítica*, que foram escritos por Foucault entre *História da sexualidade I, A vontade de saber* e estes dois últimos, visto que nos ajudam a entender a relação entre as estratégias políticas de autopreservação e otimização da *bios*, enquanto *forma-de-vida-mais-favorável*⁷⁶, que a protegem contra o seu tornar-se outra e a abertura ético-política de práticas de criação de *formas-de-vida-outras*. Segundo Foucault:

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres (...). Aquilo que à primeira vista pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado, de fato, como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se procurou organizar sistemas de proibições mais autoritários e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral. O desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar seu desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral. Ruptura com a ética tradicional do domínio de si? É claro que não, mas deslocamento, desvio e diferença de acentuação. (FOUCAULT, 1999c, p. 71-72).

Foucault, então, continua a problematização da arte de governar em uma direção ética, que toma seus últimos escritos, cujo foco centra-se na relação entre governo de si e governo dos outros. Assim, apresenta a

⁷⁶ Sobre essa expressão ver a parte sobre os jogos biopolíticos no capítulo anterior.

emergência no ocidente da governamentalidade tomada a partir de um duplo aspecto, de um lado, tecnologias de governo como conduções de condutas em contraste com, de outro lado, as práticas éticas de governo e domínio de si de origem pagã. É importante diante do objetivo apresentado acima que reflitamos essas artes de governar, pois é a partir delas que Foucault expõe aquilo que somos como acontecimento definido como jogos de poder/saber e, principalmente, jogos de si. Segundo ele:

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

Foucault afirma que um dos grandes momentos da história da governamentalidade no ocidente é o poder pastoral enquanto dispositivo de produção, reprodução e autopreservação de uma *bios*, a qual busca combater a presença imanente e constante da *zoé*. Segundo ele, a governamentalização pastoral, entendida como práticas de sujeitar os indivíduos por relações de poder que produzem uma verdade, surgiu a partir do século III quando da institucionalização da religião cristã como Igreja, o que possibilitou a disseminação da condução de condutas do poder pastoral. Com essa forma de governo, Foucault quer mostrar as práticas que exigem obediência integral dos indivíduos sujeitando-os através da renúncia da sua vontade e das práticas que produzem verdade pela confissão dos indivíduos de seus segredos internos e escondidos:

A pastoral cristã, ou a igreja cristã ao realizar uma atividade precisamente e especificamente pastoral, desenvolveu a ideia – singular e estranha à cultura antiga – que cada indivíduo, qualquer que seja sua idade, seu status, do início ao fim de sua vida e nos detalhes de suas ações, deve ser governado e deve se deixar governar, isto é, se deixar dirigir para a sua salvação, por alguém ao qual se liga por um relacionamento global e ao mesmo tempo meticuloso, detalhado, de obediência. (FOUCAULT, 2000c, p. 170).

O poder pastoral constituiu uma espécie de *bios* enquanto processos de incorporação, autoproteção e busca de seu aperfeiçoamento a

partir da obediência e da submissão dos indivíduos. Disto seguem algumas de suas características definidas por Foucault: 1º. O “princípio da identificação analítica”, o qual supõe procedimentos de circulação de méritos e de deméritos e não o reconhecimento do estatuto dos indivíduos, ou seja, no final do dia o pastor tinha de responder por cada uma de suas ovelhas, tanto no sentido quantitativo, se alguma se perdeu, quanto qualitativo, em que devia prestar conta de seus atos. Assim, o pastor e as ovelhas compartilhavam uma relação complexa de responsabilidades, pois o pastor precisava assegurar a salvação comunitária e, principalmente, a salvação de cada indivíduo, e a ovelha, por sua vez, ao fazer algo bom, isto refletia positivamente sobre o pastor, caso contrário, ele caía em arrependimento. O pastor guiava as ovelhas pela via da saúde e, conseqüentemente, a sua virtude estava na capacidade de aperfeiçoamento ao conduzi-las para uma progressão apuradora que podia ser objeto de intervenções pastorais sistemáticas; 2º. O “princípio do sacrifício”, no qual o pastor obrigava-se a arriscar sua perdição ou salvação colocando-se no lugar da ovelha. Ele devia expor-se ao risco da tentação buscando salvar as ovelhas e, justamente, nisso estava sua possibilidade de ser salvo; 3º. O “princípio da correspondência alternada”, em que não haveria mérito do pastor, caso o rebanho fosse perfeito, mas caso ele assumisse e expusesse suas fraquezas podia contribuir para a salvação do rebanho, e, inversamente, as fraquezas do rebanho podiam contribuir para a salvação do pastor – “o exemplo do pastor é fundamental, essencial para a virtude, o mérito e a saúde do rebanho” (FOUCAULT, 2004a, p. 175) com a finalidade de salvá-lo, não na busca da sua perfeição pessoal, o que podia levá-lo à perdição.

É significativo no poder pastoral aquilo que concerne ao tema da lei, visto que, ao buscar a submissão dos indivíduos à lei divina, o pastorado produz uma “instância de obediência pura” (FOUCAULT, 2004a, p. 177) como mecanismo específico de vinculação à lei, ou seja, a obediência se fixa e se concentra sobre o indivíduo como instância de autoridade, tal como ocorre na ordem monástica: o abade, o superior, o mestre dos noviços, etc., e dessa forma, estabelece uma relação de obediência integral entre indivíduos, em que um dirige, o pastor, e outro é dirigido, a ovelha – “a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem como o essencial de sua razão de ser ela-mesmo (...) é uma religião da vontade de Deus, uma religião das

vontade de Deus para cada um em particular” (FOUCAULT, 2004a, p. 177). O pastor, então, é o médico da comunidade, cuja função é atuar na cura das doenças da alma. Quanto a ovelha, ela deve obedecer ao pastor de forma integral e desenvolver como hábito a atitude da obediência em todos os momentos da sua vida, pois “a perfeição da obediência consiste em obedecer a uma ordem, não porque é razoável ou porque repassa uma tarefa importante, mas, ao contrário, porque ela é absurda” (FOUCAULT, 2004a, p. 179).

A obediência pastoral, portanto, consiste em práticas direcionadas para o aperfeiçoamento de cada ovelha, do pastor e do rebanho como um todo, que instiga disposições integradas numa economia de governo das almas com objetivo de produzir uma forma de vida definida e a salvação. De pronto, surgem algumas questões: Por meio da obediência integral poderíamos dizer que a forma de vida pastoral busca se autoprotoger e autopreservar negando e sujeitando os impulsos vitais? Seria ela uma *bíos* que tenta se preservar negando a *zoé*? Seria a obediência pura e a verdade interior ao sujeito remédios que “nascem do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência” (NIETZSCHE, 2006, p. 109)?

Para pensarmos essas questões voltemos às características com as quais Foucault define a obediência integral do poder pastoral. Esta, escreve ele, é uma obediência pura, sem fim, em que se obedece simplesmente por obedecer. Trata-se na obediência do poder pastoral de um esforço sobre si para fixar-se hábitos e a própria obediência, não “é simplesmente aceitar que alguém dê ordens e se dobrar a elas. Ser humilde é, no fundo, e sobretudo saber que toda vontade própria é uma vontade má” (FOUCAULT, 2004a, p. 181). Ou melhor, a obediência é uma atividade sobre si que remete a um aperfeiçoamento da vontade em negar-se totalmente:

Nada de *pathè*, nada de paixões, o que isto quer dizer para o cristianismo? Isto quer dizer essencialmente renunciar a este egoísmo, a esta vontade singular que é a minha. E o que se vai reprovar aos prazeres da carne, não é que eles tornam passivo – seria o tema estoico ou epicurista -, o que se reprova aos prazeres da carne, é que aí se desenvolve, ao contrário, uma atividade individual, pessoal, egoísta. É que o eu, o eu-mesmo, eu aí estou diretamente interessado e eu aí mantenho, de uma maneira frenética, essa afirmação do eu como sendo o que é essencial, fundamental e o que tem o maior valor. O *pathos*, por consequência, que é preciso conjurar pelas práticas de

obediência, não é a paixão, mas, antes, a vontade, uma vontade orientada sobre si-mesma, e a ausência de paixão, a *apatheia*, esta vai ser a vontade que renunciou a si-mesma e que não cessa de renunciar a si-mesma. (FOUCAULT, 2004a, p. 182).

Trata-se na pastoral cristã, escreve Foucault, com a prática de obediência pura, da criação de uma *bios*, cujo sustentáculo é uma rede de obrigatoriedade, o dever de dar, de se doar plenamente, a partir da qual os indivíduos são coobrigados a viverem juntos. Mesmo o pastor, por exemplo, no seu ofício não se limita a guiar o rebanho, mas necessita obedecer às ordens que lhe são dadas. Assim, sua prova qualificadora é não recusar o ofício, isso seria sinal de orgulho e de privilegiar a sua vontade própria, mas a recusa a recusar na pura obrigação da ordenação. Isso expõe, segundo Foucault, o “campo generalizado de obediência que é característico do espaço no qual vão se desenvolver as relações pastorais” (FOUCAULT, 2004a, p. 182), ou seja, com a pastoral desenvolve-se uma forma de viver assentada na relação recíproca entre obediência-servidão da qual decorre uma individualização por sujeição incessante da vontade própria. Assim, a *bios* pastoral transforma a negação da vontade em reprodução, reforço e afirmação de si-mesmo – “a única vontade é a negação total da vontade”, e, nisso, preserva sua existência ao aperfeiçoar essas relações de sacrifício dos indivíduos. Logo, a obediência alavanca um estado de perfeição que é exercido de maneira exaustiva sobre toda a *bios*, isto é, a obediência é o próprio modo de ser da forma de viver pastoral.

Outro ponto importante nessa problemática do poder pastoral é a sua relação com a verdade. Segundo Foucault, o pastor diante da comunidade assume o papel de doutrinador, que deve educar pelo exemplo de sua própria vida, sem o qual as lições verbais não têm sentido. Desse modo, o pastor tem a tarefa de ensinar a verdade pela direção da conduta cotidiana, não pela atualização de princípios gerais, o que implica uma vigilância exaustiva sobre a vida de suas ovelhas:

A vida cotidiana deve ser efetivamente tomada e observada, de modo que o pastor deve formar, a partir da vida cotidiana do rebanho que ele vigia, um saber perpétuo que será o saber do comportamento das pessoas e de sua conduta. (FOUCAULT, 2004a, p. 184).

Ao pastor não cabe apenas ensinar a verdade, mas ele deve dirigir a consciência de cada ovelha do rebanho. Foucault nos dá algumas características dessa prática. De pronto, ela é obrigatória, isto significa que cada indivíduo deve ter um diretor de consciência; segundo, que a direção de consciência não é circunstancial e, assim, o indivíduo será dirigido por toda a sua vida; por fim, o exame de consciência, cujo objetivo é dizer ao diretor o que se fez, o que se experimentou, as tentações, os maus pensamentos e, principalmente, o que se está pensando no momento em que ocorre a própria confissão, e tem por função, não fazer que a ovelha tenha um domínio sobre si, mas torná-la cada vez mais sua dependente. Dessa maneira, trata-se na direção de consciência da produção de verdades pelo indivíduo, que deve dizer tudo ao seu diretor a partir do arcabouço do conteúdo dogmático da Igreja. Essas verdades produzidas estão atreladas à obediência irrestrita, pois no ato confessional através do qual se busca conjurar a suspeita da presença do mau nos pensamentos com a ajuda do poder de Deus, o dirigido conta com a direção do mestre para vencer a batalha. A confissão, assim, é fundamental para o poder pastoral, pois o ato de verbalizar os pensamentos é crucial para conduzir a alma em direção à luz, para que a verdade seja extraída e o mau expurgado. Segundo Foucault:

Se é verdade que o cristianismo, que o pastor cristão ensina a verdade, se ele obriga os homens, as ovelhas, aceitar uma verdade, a pastoral cristã inova absolutamente introduzindo uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual uma verdade, verdade secreta, verdade de interioridade, verdade da alma escondida vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral e através da qual passará a economia dos méritos e deméritos. (FOUCAULT, 2004a, p. 186).

Nesse sentido, a *bios* pastoral se constituiu “pela produção de uma verdade interior, secreta e escondida” (FOUCAULT, 2004a, p. 187) e busca, ao encarná-la, se preservar através da negação e supressão da vontade de poder da vida, e criar um meio favorável a sua proliferação. Em consequência, a verdade, assim como a obediência pura, são estratégias de poder de autopreservação da *bios* pastoral à capacidade destrutiva e à falta de sentido da zoé. Assim, uma *bios* entendida como um dispositivo de poder, necessita, de acordo com o que temos argumentado, garantir a sua continuidade, como lembra

Nietzsche, ele “precisa de um objetivo – e preferirá *querer o nada a nada querer* (NIETZSCHE, 2006, p. 87-88) e, por esse motivo, para neutralizar o impulso vital que o perpassa e os riscos que dele advém materializa a sua forma de viver como afirmação da negação e, conseqüentemente, como processo que se propaga por incorporação supressora e anuladora do outro. Trata-se de um movimento centrípeto de apropriação do outro que designa uma forma de domínio em que ele estende seu poder sobre o diverso, cujo objetivo é o crescimento, o afeto de maior poder, de poder crescente. Mesmo que essas *bios* nunca se realizem totalmente, elas produzem efeitos de realidade como uma disposição entre o verdadeiro e o falso, que se determina numa forma de governo. É essa medida que define uma *bios*, que os mecanismos de poder querem preservar.

Com efeito, essas medidas de governo protetivas prescritas pelo pastorado com o intuito de abrandar a angústia do rebanho frente à implacabilidade da zoé foram realmente eficientes, pois:

Me parece que o pastorado esboçou, constituiu o prelúdio do que chamei de governamentalidade, tal qual vai se desenvolver a partir do século XVI. Ele preludia a essa governabilidade de duas maneiras. Pelos procedimentos próprios ao pastorado, por esta maneira, no fundo, de não fazer jogar puramente e simplesmente o princípio da salvação, o princípio da lei e o princípio da verdade, por todas essas diagonais que instauram sob a lei, sob a salvação, sob a verdade, outros tipos de relações. (...) e ele preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito que os méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado nas redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe impõem. Bem, creio que é essa constituição típica do sujeito ocidental moderno que permite, sem dúvida, ser a pastoral um dos momentos decisivos, na história do poder nas sociedades ocidentais. (FOUCAULT, 2004a, p. 187-188).

As primeiras aulas de março de 1978 do curso *STP* são dedicadas àquilo que Foucault chamou de revoltas de conduta com relação à obediência exigida pelo governo pastoral e, a propósito, são elas justamente que qualificam a força desse poder. Para evitar a associação do termo revoltas de conduta à infração, desobediência, insubmissão, Foucault propõe *contracondutas*, no sentido de lutas contra mecanismos postos em ação para conduzir os outros (FOUCAULT, 2004a, p. 205). Estas estão na raiz dos movimentos de Reforma e Contrarreforma questionando “o *modo* do governo pastoral, mas não o governo

pastoral (CANDIOTTO, 2010, p. 110), o que por sua vez gerou uma intensificação da atuação desse poder, e também:

Aparece, ou antes, reaparece uma função fundamental que era a função da filosofia, digamos, a época helenística e que teria desaparecido durante toda a Idade Média, a filosofia como resposta à questão fundamental: como se conduzir? Que regras dar a si mesmo para se conduzir como é preciso; para se conduzir na vida cotidiana; para se conduzir em relação aos outros; para se conduzir em relação às autoridades; para se conduzir em relação a salvação, mas também à verdade. (FOUCAULT, 2004a, p. 236).

Trata-se, por um lado, de um reforço da arte de governar como movimento de autopreservação, reconfiguração e produção de uma *bios*, isto é, a tentativa de conseguir uma situação de obediência integral com a “intensificação do pastorado religioso em sua dimensão espiritual e em sua extensão temporal” (FOUCAULT, 2004a, p. 235), combatendo, empenhando-se em paralisar ou neutralizar as contracondutas que, por outro lado, tendem a redistribuir, inverter e a desqualificar essa medida de poder. Estas são resistências “contra estratégias de sujeição por parte do poder e da constituição de identidades por parte do saber” (CANDIOTTO, 2010, p. 112), que buscam, ao mesmo tempo, limitar a ação de um governo determinado e criar novas formas de subjetivação. Nesse sentido, como observa Foucault, as contracondutas do século XV e XVI levaram à crise o pastorado, mas não rejeitaram totalmente a arte de governar como condução das condutas, ao contrário, a estenderam e a disseminaram para o espaço da sociedade civil problematizando como conduzir as crianças, os soldados, os pobres, a população, isto é, houve uma reconfiguração da *bios* e não a sua destruição completa, justamente porque ela se refere ao jogo de poder/saber e não a uma forma-pivô enquanto unidade de sentido, tal qual a fenomenologia define a existência. Diante desse rigor dos jogos de poder/saber que formam a *bios* e tentam preservá-lo das transformações, qual a saída? Antes de tentar dar uma resposta é necessário trazeremos ao jogo a dimensão ética do si, sem a qual ficaríamos cegos para uma perspectiva fundamental do acontecimento.

1.1.1. A atitude crítica como ferramenta de jogo

Na conferência dada à *Société française de philosophie* em maio de 1978, Foucault afirma que a atitude crítica refere-se às lutas em torno da governamentalização, tanto àquelas do poder pastoral, quanto daquelas à volta dos processos de expansão dos mecanismos de poder pastoral para domínios seculares da sociedade urbano-industrial. Trata-se em face da problematização de como conduzir as crianças, os soldados, os mendigos, os pobres, enfim a população como um todo, do surgimento de um outra perspectiva de avaliar a situação, a do limite da condução. Segundo Foucault:

Ora, dessa governamentalização, que me parece bastante característica das sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode ser dissociada, parece-me, a questão de “como não ser governado”? Não afirmação contrária “nós não queremos ser governados, e não queremos ser *absolutamente* governados”. Vou dizer que em torno dessa grande inquietude relativa às maneiras de governar, na procura de maneiras de governar, pode-se relevar uma questão permanente: “como não ser governado *desse modo*, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não desse modo, não para isto, não por estas pessoas”; e se dermos, por sua vez, a este movimento da governamentalização da sociedade e dos indivíduos, a inserção histórica e a amplitude que creio que possui, parece-me que poderemos colocar ao seu lado, bem perto, o que chamei de atitude crítica. (...) Propria, portanto, como uma primeira definição da crítica, esta caracterização geral: a arte de não ser de tal forma governado. (FOUCAULT, 2000c, p. 171).

Nesse sentido, a atitude crítica está no mesmo nível das revoltas de condutas definidas no curso *STP* pelo fato de se definirem como práticas de resistência que pretendem limitar as artes de governar, porém aquela tem um teor mais filosófico. Quando lembramos que o poder pastoral exigia submissão total, não ser governado de tal modo significa interpretar de outra maneira as escrituras, o que inverte, redistribui e limita a atuação da condução desse poder; não querer ser governado de tal modo, também, significa, escreve Foucault, “não aceitar estas leis porque elas são injustas” (FOUCAULT, 2000c, p. 172). A crítica, assim, tem um caráter eminentemente político e propõe uma limitação dos abusos de qualquer tipo de governante, quer se trate do monarca, do pai de família e etc.; enfim, não querer ser governado desta ou daquela maneira implica não aceitar algo como verdadeiro simplesmente por ter sido afirmado por uma

autoridade. Aqui, a crítica busca limitar os abusos de autoridade e fortalecer a aceitação do argumento somente quando se considerar que as razões são plausíveis lógica ou cientificamente. O importante nessa caracterização das atitudes críticas nos diferentes domínios é que Foucault não recorre a algum tipo de fundamento essencial para justificá-las ou justificar as práticas de governo, ao contrário, tanto o querer governar o outro, quanto não querer ser governado desta forma são expostos na sua relação imanente e em práticas efetivas, ou seja, a atitude crítica é concebida segundo um modo específico e histórico de governo, cujas justificativas e legitimação discursivas emergem da própria relação. Vejamos:

Vemos como o jogo da governamentalização e da crítica, uma em relação à outra, (...) mas, sobretudo, se vê que o foco da crítica é essencialmente o grupo de relações que amarram um ao outro, ou uns aos outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização for realmente o movimento pelo qual se trata, na realidade mesma de uma prática social, de sujeitar os indivíduos pelos mecanismos do poder que invocam para si uma verdade, então, diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; a crítica será a arte da não-servidão voluntária, da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que poderia ser denominado, em uma palavra, de política da verdade. (FOUCAULT, 2000c, p. 173).

Com a noção de atitude crítica, Foucault pretende salientar que nenhum poder é inexorável ao tentar, através da incitação, solicitação e justificativa de um discurso verdadeiro, imprimir e demandar um programa de condução sobre os indivíduos, pois ao perpassá-los há sempre a possibilidade deles não quererem ser governados desse modo, definindo uma resistência política: “a política não é nada mais, nada menos do que aquilo que nasce com a resistência a governamentalidade, a primeira sublevação” (FOUCAULT, 2004b, p. 409) e, ainda mais, abre-se à possibilidade deles se governarem a eles-mesmos em um processo de subjetivação ética. Desse modo, a atitude crítica pode ser entendida como um tipo de ponte, delimitada de um lado pela crítica e apontando, de outro, para a liberdade. Contudo, Foucault reconhece que a sua definição de atitude crítica difere daquela dada por Kant à Crítica, mas “não está definitivamente tão longe da definição que ele dava à *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2000c, p. 174). Nesse caso, parece que Foucault opera um

pequeno desvio fazendo da *Aufklärung* o que estabelece a ligação da atitude crítica à Crítica e, nisso, privilegia a questão do presente e do governo em relação aos limites do conhecimento.

À vista disso, Foucault retoma a definição kantiana de *Aufklärung* em *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* como “a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado” (KANT, 2005, p. 100) privilegiando a figura da saída.

Kant define a *Aufklärung* de uma forma quase inteiramente negativa, como uma *Ausgang*, uma “saída”, um “feito”. Em seus outros textos sobre a história, Kant coloca questões sobre origem ou sobre a finalidade interior de um processo histórico. Nesse texto sobre a *Aufklärung*, a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de um encaminhamento futuro. Ele busca uma diferença: qual diferença o atual introduz em relação a ontem? (FOUCAULT, 2012b, p. 1383).

No sentido de saída a *Aufklärung* é uma atitude crítica nos domínios que Kant se opõe à obediência de outrem, no processo educacional não aceitar que um livro faça as vezes do entendimento; na religião não deixar que um diretor espiritual tome o lugar da consciência; em relação à saúde, não deixar que um médico decida sobre determinadas dietas que se deve-se seguir, e conjuntamente uma transformação de si, uma vez que a saída requer uma atividade crítica sobre a vida ordinária (cuidado com a dieta), o pensamento (cuidado com o espírito) e o conhecimento (cuidado com o entendimento), e a recusa em ser socialmente acomodado, moralmente e politicamente conformado e infantilizado, daí porque tão poucos imprimem essa jornada. Ora, é essa coragem de arriscar-se contra os excessos e os abusos do governo, que Foucault chama de atitude crítica. Vejamos:

Concordemos com essas vozes com toda a importância que elas têm, e essa importância é grande. Elas indicam, ao menos negativamente, que estamos no bom caminho, isto é, que através dos conteúdos históricos que elaboramos e aos quais somos ligados, por que eles são verdadeiros, coloca-se a questão: quem sou eu, que pertencço a esta humanidade, talvez a esta parte, a este momento, a este instante de humanidade que está sujeita ao poder da verdade em geral e das verdades em particular? Dessubjetivar a questão filosófica pelo recurso ao conteúdo histórico, libertar os conteúdos pela interrogação sobre os efeitos de poder, onde esta verdade – na qual eles estão censurados de aparecer – os afeta. Essa é, se vocês quiserem, a primeira

característica desta prática histórico-filosófica. (FOUCAULT, 2000c, p. 180-181).

É a relação entre crítica e a atitude crítica da *Aufklärung* que esclarece bem o destaque que Foucault concede à expressão saída, uma vez que as críticas, a arqueologia e a genealogia, são esse trabalho prévio em que se expôs, por um lado, a inexistência de um *a priori* substancial enquanto ponto de origem desse movimento e que lhe definiria um *telos* e, por outro, que o nosso presente, o nosso mundo, é construído por jogos de poder/saber e jogos de verdade e, por conseguinte, domínio aberto de um embate inacabado, sem ponto de chegada, travado entre o indivíduo e as práticas de governo que buscam determinar suas ações e com ele-próprio. Segundo Foucault, é buscando conhecer as configurações históricas com seus jogos de poder/saber, percebendo a verdade como produção valorativa delas e que elas buscam nos tutelar, que se pode imanentemente avistar a possibilidade de liberdade na recusa da medida desses valores. Consequentemente, retirando qualquer componente metafísico ou de possibilidade de objetividade do conhecimento pela crítica somos jogados no mundo, e como ser-no-mundo sem a pretensão de verdade ou liberdade universais possamos, com coragem em público, jogar contra os abusos do poder. Assim, a saída remete àquilo que somos, nosso presente, fundamentalmente enquanto espaço de jogo, aí resta a atitude crítica admitindo a pertença entre verdade e liberdade:

Sem fechamento, tampouco, porque essas relações que se tenta estabelecer para explicar uma singularidade como efeito, essa rede de relações não deve constituir um plano único. São relações que estão se distanciando permanentemente umas das outras. A lógica das interações, em um nível dado, joga entre os indivíduos, podendo, simultaneamente, guardar suas regras e sua especificidade, seus efeitos singulares, todos constituindo com outros elementos de interações que jogam entre si em outro nível, de tal maneira que nenhuma dessas interações aparece como primária ou absolutamente totalizante. Qualquer uma pode ser recolocada em um jogo que a ultrapasse; e, inversamente, nenhuma, por mais localizada que seja, é sem efeito ou sem risco de efeito sobre aquela da qual faz parte e que a envolve. Portanto, se vocês quiserem e esquematicamente: mobilidade perpétua, fragilidade essencial ou, melhor, imbricação entre o que reconduz o mesmo processo e o que o transforma. (FOUCAULT, 2000c, p. 187)

Lembrando a *TC* e o pragmatismo do pensamento de Foucault, a atitude crítica não pode ser desvinculada de crítica, desde que esta esteja inserida no tempo (por isso Foucault pensou a ética sem dispensar a arqueologia e a genealogia), visto que com a crítica se revelam as condições históricas dos jogos de verdade e sua não inevitabilidade, abrindo possibilidade àquela enquanto *contraconduta* e *condução de si mesma*: “o tempo que corrói e pulveriza a unidade do ato sintético e o consagra a um diverso (...) abre-o, por isto mesmo, a uma liberdade que é negação a exercer, sentido a dar, comunicação a estabelecer (...) liberdade perigosa (...) faz escapar das determinações a relação com a verdade” (FOUCAULT, 2011a, p. 81). Logo, a atitude crítica implica a liberdade, não apenas ser espectador do jogo do mundo ou determinar as condições de possibilidade do conhecimento, mas entrar no jogo fazendo uso do mundo, uso da verdade, para jogar com ele e consigo mesmo. A atitude crítica, então, e é a isso que se deve a sua marcação e associação à figura da saída, traz o pensamento e o homem ao domínio do *entre* – o homem como *ser-no-mundo* é um ente no meio do caminho e este é a disposição de saber e perspectiva de poder que define a atualidade do mundo.

Com todas as ressalvas imagináveis, podemos dizer que o governo de si está relacionado à constituição de um sujeito de ações livres, sempre que as circunstâncias o exigem. Ser livre, portanto, não é algo dedutível de uma pressuposição essencialista, mas um exercício inconcluso, uma livre atividade. Somente é possível falar de sujeitos livres quando eles agem livremente e no momento em que agem. (CANDIOTTO, 2016, p. 34).

Para Foucault, a atitude crítica se situa na dobra entre o plano político como governo dos outros e o plano ético como governo de si (o coletivo e o individual). Nesse sentido, ela é uma prática de si, uma vez que se refere à subjetividade crítica resultante de jogos de poder/saber, que não é completamente particular, visto que compartilha com outras o fato de existirem por e num dispositivo de governo, todavia, *ao não aceitar ser governada dessa forma*, ela não se reduz à perspectiva de poder, formando ela própria, num governar a si-mesma, outra dimensão do acontecimento (*si*) enquanto alteridade e em permanente transformação. Assim, a atitude crítica tem que ser pensada a partir de situações estratégicas, pois se constitui como prática de resistência e de criação, na qual a subjetividade designa um si, que pode ser uma voz ou uma

multiplicidade resistindo às práticas que impõem sujeições e identidades e, ao mesmo tempo, transformando aquilo que somos numa direção indeterminada. Deleuze nos ajuda:

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

À vista disso a saída enquanto atitude crítica em Foucault não estabelece uma analogia completa àquela de Kant, dado que na *Aufklärung* do pensador alemão a subjetividade autônoma acontece ao preço da obediência política. Isto é, Kant pensou a *Aufklärung* como acontecimento que provaria e realizaria a razão enquanto causa transcendental na história. O que é positivo para Kant, por exemplo, na revolução Francesa é certa disposição de não ser governado por vontades externas que é traduzido publicamente na maneira de pensar dos expectadores entusiasmados com o processo revolucionário. Esse entusiasmo é, para Kant, um sinal de que há uma causa transcendental que possibilita o progresso da humanidade, uma prova da tendência moral da humanidade e, conseqüentemente, a *Aufklärung* corresponderia à capacidade humana de fazer uso da razão, excedendo a natureza, produzindo a sua autonomia, que “significa ser mais do que um mero ente necessitado e social e encontrar no “mais” – nisto consiste a provocação de Kant – seu verdadeiro si-mesmo, seu ser moral, a razão prática pura” (HÖFFE, 2005, p. 220). A *Aufklärung*, portanto, é a consciência da existência efetiva da moral⁷⁷, da consciência do imperativo categórico que deveria fundamentar a ação sem depender das particularidades que são impostas pela sociedade, pela história e pela natureza. Em outras palavras, a *Aufklärung* é a “consciência da lei moral

⁷⁷ “Kant encontra o *factum* da razão somente no âmbito do prático, e não também no âmbito do teórico. Enquanto a razão teórica está sempre ligada a uma experiência possível, verifica-se no âmbito do agir, e somente aqui, uma razão pura” (HÖFFE, 2005, p. 223).

como um fato⁷⁸, como algo efetivo, não como algo fictício, meramente aceito. Trata-se, diz Kant, do fato indiscutível de que existe uma consciência moral, a consciência de uma obrigação incondicional” (HÖFFE, 2005, p. 224). Para evidenciar essa vontade legisladora enquanto expressão da própria capacidade da razão em se autodeterminar, Kant diferencia o uso privado e o uso público da razão. Segundo Kant:

Entendo contudo sob o nome de uso público de sua própria razão aquele que qualquer homem, enquanto sábio, faz dela diante do grande público do mundo letrado. Denomino uso privado aquele que o sábio pode fazer de sua razão em um certo cargo público ou função a ele confiado. (...) Assim, seria muito prejudicial se um oficial, a quem seu superior deu uma ordem, quisesse pôr-se a raciocinar em voz alta no serviço a respeito da conveniência ou da utilidade dessa ordem. Deve obedecer. Mas, razoavelmente, não se lhe pode impedir, enquanto homem versado no assunto, fazer observações sobre os erros no serviço militar, e expor essas observações ao seu público, para que as julgue. (KANT, 2005, p. 104-105).

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

Sem dúvida, quando não existe liberdade nem lei moral fundada nela, mas tudo que acontece, ou pode acontecer, é puro mecanismo da natureza, a política (enquanto arte de utilizar este mecanismo para o governo dos homens) equipare-se a sabedoria prática inteira e o conceito de direito é uma ideia desprovida de conteúdo. Se julgarmos, porém, indispensavelmente necessário ligar esta ideia com a política, e mais, elevá-la à condição limitante da última, deve-se admitir a

⁷⁸ O entusiasmo dos espectadores na revolução é uma prova do *factum da razão*.

possibilidade da união de ambas. Posso pensar, sem dúvida, um político moral, isto é, um homem que concebe os princípios da sabedoria do Estado de modo tal que possam coincidir com a moral, mas não consigo pensar um moralista político que forja uma moral compatível com os interesses do estadista. (KANT, 2005, p. 133).

A *Aufklärung*, assim, pressuporia a criação de um espaço público, no qual pudesse ser realizado o uso público da razão e se tivesse consciência da lei moral. Este espaço não é ameaça às leis, ao contrário, se identifica com elas, desde que elas não sejam forjadas por interesses particulares, isto é, a “cidadania, pensada como autonomia, como submissão (ordem) à autoridade que damos a nós mesmos (liberdade)” (FERRY, 2010, p. 303). É, neste ponto, que Foucault afirma que Kant teria minimizado as possibilidades da *Aufklärung* ao fazer dela uma crítica das condições de legitimidade do conhecimento. Segundo Foucault:

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

Para Foucault, Kant não levou o seu próprio lema, “tenha coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!*” (KANT, 2005, p. 100), às últimas consequências. Diferentemente, a saída em Foucault se refere à tentativa de *tornar-se outro*, um movimento de *outramento* daquilo que se é, mas sem apontar para um fora da história, uma vez que, a atitude crítica se constitui sempre no interior de práticas de poder e de saber e designam os movimentos de revolta, de lutas que impõem limites e modificações à condução da vida por uma forma de governo. Assim, a atitude crítica expõe os limites constituídos pelas práticas de poder e saber, questionando-os, problematizando-os e mostrando-os em sua contingência instabilizando-os para que novas relações, escolhas e experiências sejam criadas. Trata-se de assumir o risco de

uma decisão única, na medida em que é o fundamento que serviria de apoio seguro que se busca deslegitimar como limite necessário.

As insurreições pertencem à história. Mas, de certa maneira, elas lhe escapam. O movimento pelo qual um só homem, um grupo, uma minoria ou um povo inteiro diz: “Eu não obedeco mais”, e joga na cara de um poder que ele estima injusto o risco de sua própria vida – esse movimento me parece irredutível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível: Varsóvia terá sempre seu gueto revoltado e seus esgotos povoados de insurgentes. E porque o homem que se levanta é finalmente sem explicação; é preciso um dilaceramento que interrompe o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa “realmente” preferir o risco da morte à certeza de ter que obedecer. (FOUCAULT, 2012b, p.790-791).

A atitude crítica, segundo Foucault, nos remete às insurreições, à saída sem chegada. Nos artigos sobre o Irã, Foucault as define, diferenciando das revoluções com suas utopias, pois as insurreições (atitudes críticas) definem momentos heterotópicos na história. Assim, diante das greves em todos os cantos exigindo a queda do xá, por causa do seu projeto de abertura à industrialização e à laicização ocidentais como meio de modernizar o país, Foucault observa a ausência de utopias e o fato dos movimentos não se unificarem num partido representante de uma classe social a exemplo das revoluções ocidentais, mas serem uma multiplicidade de forças em toda a sua instabilidade, com partidários do modelo político-social soviético, aqueles favoráveis ao processo de ocidentalização do Irã, os estudantes universitários adeptos de um marxismo leninismo, a polícia do xá, as pessoas comuns, etc., um corpo heterotópico orquestrado provisoriamente contra o regime do xá, que o consideravam ilegítimo e queriam depor. Diferentemente da vanguarda revolucionária, que, geralmente, pretende ocupar o poder no lugar da atual forma de governamentalidade, se trata do próprio limite do poder. Segundo Foucault:

Todas as formas de liberdades adquiridas ou reclamadas, todos os direitos que se faz valer, mesmo a propósito das coisas aparentemente menos importantes, têm, sem dúvida, aí um ponto último de ancoragem, mais sólido e mais próximo que os “direitos naturais”. Se as sociedades mantêm e vivem, isto é, se os poderes aí não são “absolutamente absolutos”, é que, atrás de todas as aceções e as coerções, além das ameaças, das violências e das persuasões, existe a possibilidade desse momento onde a vida não se transforma mais, onde os poderes não podem mais nada e onde, diante da força e das metralhadoras, os homens se insurgem. (FOUCAULT, 2012b, p. 791).

Importante perceber que as insurreições, ressalta CandiOTTO⁷⁹, não podem ser avaliadas em relação àquilo que as sucede:

O êxito ou o fracasso da insurreição deixa de ser o único critério valorativo ou, pelo menos, o mais importante. Qualquer indocilidade refletida, qualquer atitude de não servidão voluntária, quaisquer sublevações, até as mais insignificantes, contra um poder insuportável, têm seu próprio valor e sua dignidade peculiar no momento de seu exercício. (CANDIOTTO, 2013, p. 231).

Foucault, seguindo o exemplo kantiano de não deslegitimar a disposição moral para o progresso exposta pela revolução francesa pelo terror que a seguiu, jamais quis exercer o papel de juiz da história reduzindo o caráter imprevisível das insurreições dentro de um jogo político justificando-as ou reconduzindo-as em retrospectiva com princípios a elas alheios: elas existem ali no instante em que ocorrem, na efetividade do *não queremos obedecer, é tudo!* e nenhum dispositivo pode abafá-las totalmente. Dessa forma, na perspectiva foucaultiana a história é totalmente não essencialista, na qual as diferenças constituem seu núcleo mais radical sem possibilidade de dedução ou demonstração.

Porque [a insurreição] está “fora da histórica” e na história, na medida em que se joga com a vida e com a morte, se compreende porque as insurreições podem encontrar tão facilmente em formas religiosas sua expressão e sua dramaturgia. (FOUCAULT, 2012b, p. 791).

As insurreições fazem emergir a multiplicidade virtual da zoé instabilizando os mecanismos de governamentalidade que tentam garantir a estabilidade e a história de sua *bios*. Elas, assim, estão na história porque esta se refere aos jogos de poder com suas resistências, porém, também fora da história, pois abrem para uma experiência com as possibilidades não atualizadas de luta (lembrando aqui da diferença entre estratégias de luta e dispositivo biopolítico) e de “dilaceramento que interrompe o fio da história” (FOUCAULT, 2012b, 791), que põe em vertigem os mecanismos autoprotetivos de uma forma de viver. Nesse sentido, as insurreições definem o próprio acontecer da história,

⁷⁹ CANDIOTTO, César. Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault. IN: Rev. Filos. Aurora. V.25, N.37, Curitiba: jul./dez.2013, pp.223-264.

pois são dobradiças entre a dimensão atual, o presente enquanto formação de uma disposição de saber sob o domínio de uma perspectiva de poder (*bios*) insistindo para não se transformar e a dimensão virtual como aquele ponto em que todas as forças divergem na emergência da atualização de suas possibilidades, o vazio do indeterminado em que os possíveis podem permanentemente se atualizar ou se reatualizar. Foucault exemplifica isso na entrevista *Viver outramente o tempo*, em 1979, sobre Maurice Clavel:

Assim ele pensava que aquilo que, na história, escapa à história, não é o universal, o imóvel, aquilo que todo mundo, em todo o tempo pode pensar, dizer ou querer. Aquilo que escapa à história é o instante, a fratura, a laceração, a interrupção. À graça corresponde (talvez, ele responde), do lado dos homens, a insurreição (...). A insurreição, ela, cortando o tempo, leva os homens à vertical de sua terra e de sua humanidade. (FOUCAULT, 2012b, p.790).

A problemática das insurreições apontada pela genealogia compreendida enquanto atitude crítica é uma ferramenta importante para Foucault trazer ao pensamento o instante, as rupturas, as perturbações e, principalmente, um movimento de transformação de si. Nesse sentido, tomar uma visão da totalidade histórica é negligenciar essas interrupções que a constituem e nas quais a liberdade se encarna.

Ela [lógica da revolução] constituiu um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e administrada: ela lhe deu uma legitimidade, fez a triagem de suas boas e más formas, ela definiu as leis de seu desenvolvimento; ela lhe fixou as condições prévias, os objetivos e maneiras de se concluir. Até se definiu a profissão de revolucionário. (FOUCAULT, 2012b, p. 791).

Buscar essas interrupções que perturbam, fazer aparecer as heterotopias negligenciadas por uma perspectiva utópica de totalidade, é o que busca a atitude crítica de Foucault na tentativa de abrir para novas soluções, novas possibilidades de atualização, promover uma saída sem determinar o caminho ou lugar de chegada.

1. 1. 2. Ontologia histórica de nós mesmos: o jogo da liberdade

Foucault em vários momentos da sua obra insistiu sobre uma das questões mais importantes que ele via no pensamento contemporâneo, a necessidade de pensar e viver de modo diferente o tempo, o que nada mais nada menos é que viver a diferença. É fundamental para entendermos esse problema tomarmos como referência o artigo publicado em 1984, *Qu'est-ce que les Lumières?* no qual, Foucault traz um conjunto de reflexões sobre as temáticas da modernidade e, principalmente, sobre uma nova ferramenta conceitual *ontologia histórica de nós mesmos*.

Kant, segundo Foucault, trouxe como novidade para todo o pensamento ocidental a maneira pela qual colocou a questão sobre a atualidade, enquanto aquilo em que o efetivamente diferente pode ser pensado na história. A pergunta pela *Aufklärung* como a “saída...” deve ser entendida como uma atitude que se refere a uma ferramenta de análise da atualidade, impondo duas condições para quem a pensa, saber que faz parte dessa atualidade – em que medida sou ela (faço parte do jogo) –, e que não é mero espectador, mas sujeito que pode transformá-la (jogador). A pergunta, diagnóstico da atualidade, impõe um trabalho ético e político como problematização filosófica particular, a história crítica de nós mesmos. Segundo Foucault:

Eu queria, de uma parte, sublinhar o enraizamento na *Aufklärung* de um tipo de interrogação filosófica que problematiza de uma vez a relação ao presente, o modo de ser histórico e a constituição de si mesmo como sujeito autônomo; eu queria sublinhar, de outra parte, que o fio que pode nos conectar desse modo à *Aufklärung* não é a fidelidade ao elementos da doutrina, mas antes a reativação permanente de uma atitude; isto é de um *êthos* filosófico que se poderia caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. (FOUCAULT, 2012b, p. 1390).

A história crítica, então, se refere a um diagnóstico sobre os nossos limites, isto significa que o discurso filosófico tem que levar em conta a sua atualidade, aí encontrar seu lugar, e definir os modos de ações possíveis no seu interior. A atividade do diagnóstico é sempre em relação ao presente, em que se busca, algum desnível, alguma diferença que faz o atual deslocar-se, distanciar-se de si mesmo e, claro, permite o próprio diagnóstico. Logo, este tem o seu lugar marcado em profunda relação simultânea com essas diferenciações e, por isso, em obliquidade, no limite do presente, o que significa que ao ser feito ele

desloca o seu próprio lugar de enunciação. Consequentemente, o lugar de enunciação desse diagnóstico do presente não é nem o dentro reduzido ao jogo de poder/saber, nem o fora como fala imparcial, mas o limite entre aquilo que ainda não deixamos de ser e o que não somos ainda – o seu lugar é o *entre* e, como nos referimos anteriormente, se refere à saída enquanto atitude de diferenciação do presente e de si mesmo.

No texto *Pierre Boulez, l'écran traversé*, de 1982, Foucault convidado para falar da música atonal de Boulez, ele diz que não seria capaz de falar disso, mas que a experiência que ela lhe proporcionava era a de se sentir estranho no universo da filosofia, o seu universo. Nesse texto, Foucault destaca a relação que Boulez estabeleceu, no âmbito musical, entre o presente e a história, a história da música mais precisamente. Vejamos:

Boulez detestava a atitude que escolhia no passado um modelo fixo e busca fazê-la variar através da música atual: atitude “classista”, como ele dizia; ele detestava tanto quanto a atitude “arcaizante” que toma a música atual como marco e tenta enxertar nela a jovialidade artificial de elementos passados. Eu creio que seu objetivo, nessa atenção à história, era fazer de forma que nada se tornasse fixo, nem o presente, nem o passado. Ele os queria, todos os dois, em perpétuo movimento de um em relação ao outro; quando ele se aproximava mais de uma dada obra, reencontrando seu princípio dinâmico a partir de sua decomposição tão tênue quanto possível, ele não procurava constituir um monumento; ele tentava atravessá-la, “passar através dela”, destruí-la em um gesto tal que ela pudesse agir no próprio presente. (FOUCAULT, 2012b, p.1040).

Segundo Foucault, Boulez não pensava o passado como um modelo essencial que deveria ser presentificado através da música atual. claramente, como ele próprio afirma, Foucault está se referindo ao seu diagnóstico como um discurso que não toma a atualidade como o que julga o passado ou é julgada por ele, mas aquilo que “marca os pontos de intensidade que seriam também objetos a refletir” (FOUCAULT, 2012b, p. 1041), ou seja, a sua atitude crítica ou de modernidade, não tem o enfadonho papel de julgar o passado, mas de estabelecer novas relações com o presente, “abrir no jogo tão regrado, tão refletido, que ele [Boulez] jogava, um novo espaço livre (...) pensar a prática o mais próximo de suas necessidades internas sem se dobrar, como se elas fossem existências soberanas, a nenhuma delas” (FOUCAULT, 2012b, p. 1041). De fato, o diagnóstico é sempre relativo ao presente, uma vez que este

é uma atualização diferenciadora, que designa um mundo (orquestração de uma vontade de poder) como disposição e domínio de objetos e lugares de fala onde o diagnóstico é possível. A partir daí o diagnóstico é feito, enquanto crítica, que opera uma transformação desse próprio espaço desestabilizando-o em sua tranquilidade de uma lembrança reconfortada em uma identidade única e centrada, e abrindo-o ao domínio das possibilidades. O diagnóstico, então, é um processo criativo, pois, por um lado, na descrição das práticas que constituem nossa atualidade como diferença, arrisca a dissociação do próprio espaço de fala que ele tenta descrever, mas, por outro, possibilita de forma imprescindível a elaboração de novas práticas, estas entendidas como práticas de liberdade, já que de transgressão. Assim, o diagnóstico, tanto indica a atualidade como diferença, quanto produz diferenças na atualidade ou instaura alteridades na atualidade como diferenciação.

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

O diagnóstico, desse modo, faz referência a uma atitude de modernidade, como *ethos* filosófico caracterizado como ontologia histórica de nós mesmos. Foucault busca com essa expressão desviar-se dos modelos essencialistas de pensamento, dos quais derivam a verdade do homem e da história de princípios universalmente válidos; não tomar a modernidade em analogia com os diversos humanismos, com seus modelos de mundo e de homem; diferenciar-se do sentido transcendental da crítica nos termos de Kant, que buscava estabelecer os limites da autonomia separando-a do campo heteronômico, no qual o uso das faculdades não é livre. O *ethos*, segundo Foucault, é uma atitude limite, no sentido de uma prática sobre/nos limites e

porque traduz transgressões pensadas como dobras de subjetivação, nem simplesmente intrínsecas, nem totalmente extrínsecas às práticas que as possibilitaram porque é esse jogo que é instabilizado, possibilitando sua modificação:

se a questão kantiana era a de saber quais limites o conhecimento deve renunciar a ultrapassar, parece-me que a questão crítica hoje deve ser revertida em questão positiva: naquilo que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte daquilo que é singular, contingente e fruto de coações arbitrárias? em suma, trata-se de transformar a crítica exercida sob a forma da limitação necessária em uma crítica prática sob a forma da ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2012b, 1393).

Nesse sentido, nota-se na citação a expressão “crítica prática” para salientar os dois aspectos dessa atitude limite, quais sejam: a análise histórica de constituição do presente, não para deduzir estruturas transcendentais na sua base, mas para descrever a história do acontecimento que nos tornou isso que somos e a atitude ética de transgressão desses mesmos limites, ou seja, a ontologia histórica, assim, se mantém na herança da crítica nos dois eixos que Foucault a desenvolveu, o arqueológico e o genealógico, para pensar aquilo que nós somos como acontecimento constituído por jogos de poder/saber e, no qual se abre o espaço para as práticas de liberdade ou os jogos de si. Dessa forma, Foucault se refere à atitude limite no seu aspecto arqueológico como “teste de acontecimentalização” (FOUCAULT, 2000c, p. 182), que significa partir da crítica das práticas que definem os sistemas de positividade existentes para mostrar que elas não se tornaram aceitáveis “por qualquer direito originário” (FOUCAULT, 2000c, p. 185), que o que as tornou evidentes “não está inscrito em nenhum *a priori*” (FOUCAULT, 2000c, p. 185), mas que são efeitos históricos do jogo de poder/saber, enquanto condições de aceitabilidade. Agora, em seu aspecto genealógico a atitude de finitude exporá aquilo que somos como acontecimento, ao mesmo tempo, múltiplo e singular⁸⁰ e, por isso, não fundado em uma causa única e exterior. Ela analisa o acontecimento como espaço estratégico constituído por múltiplas práticas de poder, saber e de liberdade em que as “condições nunca são mais gerais que o

⁸⁰ Como falamos nesse trabalho a noção de jogo é a metáfora que possibilita pensar o mundo como unidade da multiplicidade.

condicionado, e valem por sua própria singularidade histórica” (DELEUZE, 2005, p. 122), ou seja, a história crítica de Foucault busca expor os jogos das relações de poder, saber e si que constituem aquilo que somos sem qualquer fundamento substancial e, com isso, mostrar que a inteligibilidade histórica está na singularidade das relações que constituem o acontecimento da atualidade. Segundo Foucault:

Essa crítica será genealógica no sentido que ela não deduzirá, da forma que nós somos, aquilo que nos é impossível fazer os conhecer; mas, da contingência que nos fez ser aquilo que somos, ela desdobrará a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar isso que nós somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2012b, 1393).

Acontecimentalizar⁸¹ a história, então, é reencontrar os jogos de poder e a posição estratégica da verdade no jogo das práticas de governo e das práticas de si com a pretensão de tornar problemático o que se diz e se mostra evidente (virtualizar o atual), possibilitando que se mudem as maneiras de ser deslocando a perceptividade vigente. Para Foucault, a história só interessa no sentido de que faz parte de uma estratégia de luta política por liberdade, na medida em que questionar a atualidade implica em colocar-se criticamente em relação ao presente para que transformações sejam possíveis. Assim, fazer a história do saber, do poder ou das práticas de si tem o intuito de se ligar, reforçar, e, mais que tudo, multiplicar as estratégias de luta postas pela atualidade, uma vez que, estas são um limite e tornam instáveis os dispositivos de poder, abrindo a possibilidade de novas modalidades de governos de si e dos outros. Eis:

De fato, entre as relações de poder e as estratégias de luta existem atrações atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante, a relação de poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante, também, as relações de adversidade, em uma sociedade, abrem espaço para o emprego de mecanismos de poder. Instabilidade, portanto, que faz com que os mesmos processos, os mesmos acontecimentos, as mesmas transformações possam ser decifrados tanto no interior de uma história das lutas quanto na história das relações e dos dispositivos de poder. (...) É justamente a interferência

⁸¹ Con este neologismo Foucault hace referencia a una forma de proceder en el análisis histórico que se caracteriza, en primer lugar, por una ruptura: hacer surgir la singularidade allí donde se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia que se impone más o menos a todos. (...) En segundo lugar, esta forma de proceder se caracteriza también por hallar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloqueos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron formar, en un momento dado, lo que luego se presentará como evidente. (CASTRO, 2004, p. 21).

das duas leituras que faz aparecer esses fenômenos fundamentais de “dominação” [e da liberdade]. (FOUCAULT, 2010, p.294-295. *Alteração nossa*).

Foucault com a ontologia histórica de nós mesmos, enquanto atitude limite, está nos convidando para participar das estratégias de luta do nosso presente, nas quais nós podemos sair alterados, visto que nelas pode se dar um outramento daquilo que somos. É preciso deixar claro que ao dissolver as essências universais, Foucault não afirma um relativismo absoluto para o qual só restaria a contingência, ao contrário, a ontologia histórica “tem sua sistematicidade, sua homogeneidade e sua aposta” (FOUCAULT, 2012b, 1395). A aposta (*enjeu*) é sua implicação com o modo de ser histórico, isto é, a complicada agregação de relações entre crescimento das capacidades de governo sobre as coisas e as pessoas (*bios-político*) – “que se trate de produções com fins econômicos, de instituições com fins de regulações sociais, de técnicas de comunicação” (FOUCAULT, 2012b, p.1395), e a aquisição das capacidades de luta como instabilização dos mecanismos de autopreservação de uma *bios* – “a aposta é então: como desconectar o crescimento e a intensificação das relações de poder?” (FOUCAULT, 2012b, p.1395); Sobre a homogeneidade e a sistematicidade da ontologia crítica de nós mesmos, elas se referem às relações recíprocas entre os três domínios, poder, saber e a ética (si), os quais ganham nos últimos textos foucaultianos uma amplitude *sintética*, que anteriormente não ocorria ou se dava num grau menor, contudo, de qualquer forma, não se trata de buscar um fundamento geral, mas da imbricação dos três domínios, sem a preeminência de algum deles, constituindo aquilo que somos como situação histórico-contingente. Deleuze nos ajuda:

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

Foucault faz referência a um conjunto coerente de diferentes domínios, cuja afinidade não remete a um fundamento comum, nem a uma

finalidade projetada no futuro como um ideal, mas constata os vínculos estabelecidos entre o poder, saber e o si como experiência daquilo que somos. Nesse sentido, a ontologia histórica se propõe a estudar esse conjunto de práticas, isto é, dos dispositivos, dos discursos, os efeitos de subjetivação, que são, também, modos de subjetivação, dentro do três domínios, aquele da produção de objetos e sujeitos (saber), aquele da condução das condutas dos outros (poder), aquele das relações a si-mesmo (si), ou seja:

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

A sistematização desses três domínios é inseparável daquilo que a ontologia histórica deve colocar em evidência: aquilo que somos. Curiosamente, Foucault parece retomar aqui o mesmo procedimento tomado na sua tese complementar de doutorado, *Introdução à antropologia de Kant*, no qual relacionando a noção de mundo como fonte, domínio e limite da experiência possível do *Opus Postumum* com a questão *o que é o homem?* da antropologia, retira desta seu valor absoluto, tornando-a uma reflexão sobre o mundo⁸²:

O conteúdo da quarta questão, uma vez especificado, não é pois fundamentalmente diferente do sentido que tinham as três primeiras; e a referência destas à última não significa nem que elas desapareçam nela nem que remetam a uma nova interrogação que as ultrapassa: mas, muito simplesmente, que a questão antropológica coloca, retomando-as, as questões que se reportam a ela. Estamos aqui no nível do fundamento estrutural da *repetição antropológico-crítica*. (FOUCAULT, 2011e, p. 73).

Em consequência disso, as questões sobre o saber, o poder e o si, se orientam e são direcionadas por uma quarta, aquela da ontologia histórica, *quem somos nós atualmente?* Esta não traz nenhuma diferença essencial em relação àquelas três, mas tem a função fundamental de promover uma espécie de sistematização delas, na qual aquilo que somos hoje é tomado como uma totalidade (*eine Ganze*) não reduzida à questão antropológica e, sobretudo, não

⁸² Sobre essa problemática ver a primeira parte desse trabalho.

podendo ser submetida às cláusulas de qualquer universalidade, mas devendo ser entendida como um domínio (um mundo) empírico-transcendental delineado, de um lado, pelas críticas, arqueológica e genealógica, definindo sua fonte, extensão e limite, o que implica que percebamos a nós mesmos como efeitos históricos não-necessários e, de outro lado, justamente por isso, indefinidamente abertos ao possível, a liberdade.

A ontologia histórica, dessa forma, define uma sistematicidade para aquilo que somos que se revela pela coerência assinalada pelos vínculos entre os três domínios do pensamento, ou melhor, a experiência sobre aquilo que somos, a questão ontológico-crítica, não pode ocorrer, segundo Foucault, fora do horizonte dos jogos de poder/saber/si e, tendo como base, que nenhum desses domínios se torne ou seja tomado, enquanto fundamento do outro. Isto significa que o acontecimento que nos define é da ordem da insistência das relações, não daquela da fundação e, assim, a pesquisa filosófico-histórica ao buscar certas afinidades ou correspondências entre essas práticas não tem como ter de início o seu resultado definido, pois este será exposto no próprio percurso do trabalho e, mais ainda, quando determinado, aceita-se sua provisoriedade e a necessidade de sempre refazê-lo.

À vista disso e, fundamentalmente, a articulação entre esses domínios deve e pode ser entendida e compreendida, já que domínios com naturezas diferentes, como um *jogo*. Vejamos:

São também esses três mesmos eixos e o *jogo* entre tipos de saber, formas de normalidade e modos de relações a si e aos outros que me parecem dar seu valor de experiências significativas aos casos individuais como aqueles de Pierre Rivière ou de Alexina B., ou ainda essa dramatização permanente dos casos de família que se encontra nas *lettres de cachet* do século XVIII. (FOUCAULT, 2012b, p. 1400).

Afirmar tal relação acarreta reconhecer que ela não é do tipo determinista, nem do tipo espontaneísta. Isto quer dizer, que existem regras do jogo e que elas não são definidas *a priori*, nem do seu exterior, mas, como falado nesse trabalho, as regras surgem e são estabelecidas pelas regularidades das relações entre as práticas na ordem do acontecer, ou seja, não se parte da unidade à especificidade da relação, mas, ao contrário, parte-se desta à unidade e, por isso, as regras que governam as práticas são móveis, já que dependentes

das relações específicas que as constituem – Foucault chama esse jogo de sistema de dispersão. Desse modo, a unidade discursiva ou a verdade sobre a loucura, por exemplo, não estaria fundada na existência de antemão do objeto loucura, mas no jogo de regras que tornaria possível, num dado momento, o aparecimento desse objeto e dessa verdade. Segundo Foucault:

A palavra “jogo” pode induzi-los ao erro: quando eu digo “jogo”, digo um conjunto de regras de produção de verdade. Não é um jogo no sentido de imitar ou de fazer a comédia de...; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válidas ou não, ganhando ou perdendo. (FOUCAULT, 2012b, p. 1544).

É, nesse sentido, que não há regras prévias a um determinado costume, pois elas se formam na efetividade histórica das práticas e compõem séries que têm uma regularidade interna e singular. Quando Foucault associa os jogos de regras aos jogos de poder, as regras passam a ser compreendidas como medida de valor estipulada pela perspectiva dominante de uma vontade de poder, que institui quando de seu domínio, através desse parâmetro, um regime do verdadeiro e do falso. Isto é, o jogo é composto por regras, que fixam as relações a partir das quais se formam e obedecem as unidades discursivas, visto que é o âmbito em que se concretiza a afirmação de uma atualidade vencedora como diferença, na qual ocorre a formação dos elementos *em jogo*, enquanto diferentes discursos e teorias que buscam ser sancionados. Assim, do ponto de vista do indivíduo, as regras e a perspectiva de mundo que elas instituem já estão definidas quando da sua entrada em jogo. Entretanto, isso significa que, tanto o indivíduo, quanto um coletivo podem, além de sofrer os efeitos do jogo, atuar nele, promover mudanças, distender seus limites e abrir o mundo a novas possibilidades. Isto implica:

Que a questão crítica, hoje, deve se tornar uma questão positiva: nisso que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte disso que é singular, contingente e devido a restrições arbitrárias. Se trata, em suma, de transformar a crítica exercida na forma da limitação necessária em uma crítica prática na forma do ultrapassamento possível. (FOUCAULT, 2012b, p. 1393).

O jogo, então, remete a um complexo sempre aberto, dado que as suas regras são contingentes, pois produzidas por práticas historicamente determinadas e, por isso, sem jamais serem estabelecidas de uma vez por todas. Isto sugere que a estabilidade das regras depende das forças em jogo, pois é por causa do potencial destas que certas regras podem, em um momento específico da história, serem transcendentalizadas e, assim, se qualificarem em fundamentos de uma perspectiva de mundo. Contudo, não devemos pensar a atualidade como um plano temporal único, mas, diferentemente, como dispersão em cronologias variadas, que correspondem a jogos variados, os quais determinam uma topologia de configurações múltiplas. Dessa forma, as rupturas são mais visíveis quando a análise recai num jogo específico. Por exemplo, em *PC* ao fazer uma arqueologia das ciências humanas, Foucault se refere à *épistémè* como um jogo assentado, cujos componentes essenciais, as positivities e as empiricidades, são um conjunto de regras que a gerem prescrevendo o que lhe é verdadeiro e o que é falso. Por conseguinte, no curso do jogo uma ruptura pode ocorrer, e mudar as suas regras, fazendo surgir outro jogo com um outro regime de verdade bem diferente.

O que muda por e no acontecimento são as regras do jogo de verdade, e o acontecimento epistemológico é precisamente a colocação fora-jogo das regras que todos teriam até aí reconhecido e aceitado afim de produzir o saber. (...) se dirá que uma *épistémè* é um jogo *finito* na medida em que, se suas regras mudam no curso do jogo, ela cessa de existir sob uma forma dada e adquire então uma configuração inédita. O acontecimento coloca fim a partida. (SARDINHA, 2011, p. 207-208).

Na década de 1980, o pensamento foucaultiano deixa de ver as rupturas como tão radicais, visto que para ele, agora, é “possível modificar as regras do jogo de verdade no curso da partida (...) que poderão contudo modificar certas regras sem que precisamente o jogo acabe” (SARDINHA, 2011, p. 208). De fato, somente em *PC* com a noção de *épistémè* é que as rupturas são tão marcadas, já que com a concepção de jogos de saber, depois com aquela de jogos de poder/saber e, aqui, com a articulação dos três eixos, o plano de jogo é bem mais largo do que aquele das configurações epistemológicas. A ontologia histórica, então, pensa o nosso presente como uma multiplicidade de jogos, com variados limiares ligados por semelhança de família e, por isso, a distensão de um limite ou a reconfiguração das relações não significa uma

ruptura total ou o fim do jogo, apenas o término de uma partida. Essa lógica é exposta claramente no texto *O sujeito e o poder* de 1982, no qual Foucault afirma que uma luta, um jogo de forças, encontra seu termo com a vitória de um dos adversários, se estabilizando num dispositivo de poder mais ou menos constante, um jogo maior, que busca fortalecer seus mecanismos de autoproteção e de autopreservação para evitar o seu enfraquecimento e transformação. Assim, as lutas se referem às partidas que têm fim e uma finalidade: “sonham em tornarem-se relações de poder” (FOUCAULT, 2010, p. 294). Em contrapartida, os dispositivos de poder devem ser pensados num período de tempo maior, cujo jogo não se reduz a uma única partida. Foucault esclarece:

A dominação é uma estrutura global de poder, cujas ramificações e consequências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, *é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada em um conjunto histórico de longa data entre adversários*. Pode perfeitamente acontecer que um fato de dominação seja apenas a transcrição de um dos mecanismos de poder de uma relação de confronto e de suas consequências (uma estrutura política derivada de uma invasão); também pode ocorrer que uma relação de luta entre adversários seja o efeito do desenvolvimento das relações de poder com os conflitos e a clivagens que ela traz consigo. Porém, o que torna a dominação de um grupo, de uma casta ou de uma classe, e as resistências ou as revoltas às quais ela se opõe, um fenômeno central na história das sociedades é o fato de manifestarem, em uma forma global e maciça, na escala do corpo social interior, o entrelaçamento das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de interação recíprocas. (FOUCAULT, 2010, p. 295. *Grifo nosso*).

Em consequência, jogar o jogo significa nos colocarmos nos limites históricos-ontológicos de nossa atualidade para poder operar mudanças possíveis e desejáveis e, ao mesmo tempo, tentar dar formas a estas transformações. Não se trata de jogar um jogo totalmente estrangeiro àquilo que somos, ao contrário, criticamente devemos fazer a ontologia histórica de nós mesmos tendo em vista que o “funcionamento das regras, das teorias e das doutrinas pode somente ser pensado sobre o pano de fundo permanente de sua destruição possível, possibilidade que pertence ao jogo e que, desde que ela [abertura da possibilidade] é atualizada, não o interrompe, mas lhe concede antes uma nova dinâmica” (SARDINHA, 2011, p. 209. *Introdução nossa*). Ou seja, não basta deixar claro a ausência de um fundamento sobre o qual assentar

o pensamento, pois tal lugar vazio não isenta o pensamento de pensar, uma vez que o esclarecimento vindo das críticas mostra que não há respostas definitivas e que sempre há perigos a enfrentar. É na questão sobre o presente, no trabalho sem trégua sobre o saber o poder e si mesmo que a crítica ganha força de pesquisa, de questionamento e de busca de novas possibilidades.

À medida em que a liberdade, para Foucault, é uma ação que se exerce sobre os limites ontológicos que nos constituem, ela deve ser concebida como prática permanente que se retoma infinitamente. Isto é, devemos nos situar nos limites e, jogar contra eles a ameaça de heterotopias, para expô-los ao jogo desnaturalizando-os, mostrando-os não-necessários e, destarte, “porque os limites são integrados no jogo, o jogo em si-mesmo não pode ser limitado” (SARDINHA, 2011, p. 210). Desse modo, a atividade crítica não tem um ponto de chegada definitivo, mas, já que o sujeito e a relação consigo próprio e com o outros tem sua condição de possibilidade nos limites histórico-ontológicos, é uma atitude experimental, um *ethos*, enquanto trabalho permanente sobre nós-mesmos.

Este movimento de liberdade permanente é possível porque a história crítica de nós mesmos praticada por Foucault entende o acontecimento como um espaço estratégico e, por isso, extremamente frágil (sua existência é uma insistência circunscrita na sistematização provisória do poder, saber e do si) em permanentemente mutação, no qual os jogos de poder são dinâmicas que se dão entre liberdades, como estratégias que pretendem incidir sobre a conduta dos outros e sobre a conduta dos sujeitos consigo mesmos, provocando, por sua vez, estratégias que resistem e respondem a esses esforços. É nesse domínio estratégico que o presente deve ser subsumido constituindo-se como um espaço tático de experiências de subjetivações, no qual conduções de condutas e suas reações são possíveis, assim como, práticas de si sobre si. Ou seja, o presente é uma configuração de relações abertas e reversíveis, onde toda relação é de poder e habita a virtualidade da liberdade, não é uma estrutura estável e imutável. Dessa maneira, a história crítica passa a ver o acontecimento – o que somos? – a partir da perspectiva de um “hiperativismo pessimista”, que se pergunta o que nas estratégias atuais de poder precisa ser mudado, quais os perigos que elas renovam constantemente. A história crítica, então, é uma prática de liberdade, à medida em que é um exercício constante de modificação

das relações estratégicas de poder que pretendem ser necessárias, pois, seja no campo ético, seja no político, ela implica uma crítica dos artifícios postos pela atualidade visando sua transformação e, por isso, refere-se a um cuidado com a atualidade, no qual não se trata de conjurá-la como uma situação de completa sujeição, nem glorificá-la como situação de liberação⁸³, mas um atentar-se aos mecanismos de poder para que não ocorra à solidificação de uma forma de domínio que limite as possibilidades de produção de novas formas de relações.

É a problematização do presente compreendida como vinculação a uma maneira de pensar e a uma prática coletiva, que define a perspectiva da experiência e faz do pensamento uma ferramenta de jogo que vela permanentemente sobre a forma de nós-mesmos cuidando para que nela não cesse de existir processos de atualização e virtualização. É, em vista disso, que Foucault foi estudar a parresía cínica, dado que esta escola do pensamento filosófico, quando dissolve a ligação tradicional entre *logos* e *bios*, expõe a filosofia ao constante movimento da diferenciação. Tentaremos definir esse movimento cínico para mostrar que a atitude crítica tal qual produzida por Foucault se mantém no espírito da prática cínica.

2. O escândalo como ferramenta de jogo: A bios cínica

Foucault faz a análise⁸⁴ do cinismo principalmente em seu último curso no *Collège de France, A coragem da Verdade*, no ano de sua morte em 1984. Os cínicos formam, segundo Foucault, os párias da filosofia e, justamente

⁸³ “(...) poderíamos chamar de “o paradoxo (das relações) da capacidade e do poder”. Sabe-se que a grande promessa ou a grande esperança do século XVIII, ou de uma parte do século XVIII, estava depositada no crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade dos indivíduos uns em relação aos outros. Além disso, podemos ver que, através de toda a história das sociedades ocidentais (talvez ali se encontre a raiz de seu singular destino histórico – tão particular, tão diferente (dos outros) em sua trajetória e tão universalizante, dominante em relação aos outros), a aquisição de capacidades e a luta pela liberdade constituíram os elementos permanentes. Ora, as relações entre crescimento das capacidades e crescimento da autonomia não são tão simples para que o século XVIII pudesse acreditar nelas. Pode-se ver que formas de relações de poder eram veiculadas pelas diversas tecnologias (quer se tratasse de produções com finalidades econômicas, de instituições visando a regulações sociais, de técnicas de comunicação): como exemplo, as disciplinas simultaneamente coletivas e individuais, os procedimentos de normalização exercido em nome do poder do Estado, as exigências da sociedade ou de faixas da população. A aposta é então: como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?”. (FOUCAULT, 2000a, p. 349).

⁸⁴ Foucault já havia estudado os cínicos no artigo *La philosophie analytique de la politique* e nos cursos *L’herméneutique du sujet* e *Le gouvernement de soi et des autres*.

por isso, o emblema por excelência de um estilo de vida que assume um valor extremamente crítico em relação à situação política e social, na qual vivem.

É preciso para entender melhor o estilo de vida cínico contextualizá-lo no conjunto de análises que Foucault faz nos anos de 1980 sobre as práticas de si. Estas são o conjunto de práticas regradas pelas quais um indivíduo busca livremente dar forma a sua existência para se tornar mestre de si mesmo sem se basear ou reduzir suas ações à moral enquanto norma preestabelecida e universal que define os limites socialmente aceitos. Isto é, as práticas de si antigas constituem uma estilização da vida através de várias técnicas, não análogas a um sistema legal, aplicadas diretamente à existência modelando-a em direção a um projeto de vida justo e verdadeiro. Eis:

As técnicas de si, que permitem aos indivíduos de efetuar, sozinhos ou com a ajuda dos outros, um certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; de se transformar a fim de conseguir um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade. (FOUCAULT, 2012b, p. 1604).

Essas práticas, também, não se reduzem ao conhecimento de si e seu resultado não equivale à prova do pensamento puro, *res cogitans*, mas trata-se de uma atitude diferente enquanto cuidado consigo mesmo, com os outros e com o mundo; um poder exercido sobre a materialidade existencial aumentando suas potencialidades. Dentre essas práticas temos, a *askesis*, que é o termo grego para indicar o conjunto de exercícios que engajam o indivíduo na construção e transformação de si mesmo. Segundo Foucault, a *askesis* na antiguidade andava junto com a *mathêsis* (conhecimento teórico) como se não houvesse uma separação, como na modernidade, entre teoria e prática, visto que as técnicas mentais ou o exame de consciência (não é o mesmo daquele do cristianismo) deviam ser feitos paralelamente aos exercícios corporais como duas vias unificadas para a sabedoria. Isto porque, a sabedoria na antiguidade não tem um valor somente intelectual, mas trata-se, sobretudo, de praticá-la, de fazê-la valer na *bios*, como instrumentos, táticas e meios que o sujeito não possui. Para fazer entender o significado da *askesis*, no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault a associa ao termo *paraskeuê*, que diz respeito à preparação, à criação de uma armadura protetora e um treinamento para afrontar

as dificuldades e o inesperado que surgem na vida. A *paraskeuê* é uma forma de *instructio* que é adquirida pelo indivíduo em seu processo de subjetivação dos saberes (*lógoi*) que lhe são passados pelo mestre, mas, que não é mera convicção do sujeito, e sim princípio que modula sua maneira de ser. É, então, escreve Foucault, a verdade que deve ser tomada como *paraskeuê* e luta, uma vez que, é o modo de realizar concretamente os *lógoi* numa forma de viver. Dessa maneira, a relação entre sujeito e verdade não é dada de antemão sob o princípio do conhecimento de si, mas deve-se construí-la em práticas concretas de cuidado de si. Foucault exemplifica com Sócrates:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. Creio, pois, que esta questão da *epiméleia heautoû* deve ser um tanto distinguida do *gnôthe seautón*, cujo prestígio fez recuar um pouco sua importância. (FOUCAULT, 2010c, p. 9).

Esta verdade como instrumento é feita de *lógoi*, de discursos e saberes que são equipamentos de luta. Seu valor está no fato de que eles configuram esquemas geradores de ação, de gestos, de atitudes e de conservação daquele em que habitam – “eles estão presentes no sujeito como *matrizes de ação*, e é para adquiri-los que ele opta livremente pela ascese” (CANDIOTTO, 2010, p. 135). Os *lógoi* são operadores físicos de ação que devem estar gravados na cabeça, no coração, enfim, incorporados para poderem ser reativados e utilizados sempre que necessários. Vejamos:

Para que as matrizes razoáveis de ação sejam utilizáveis, precisam estar sempre “a mão” (...). Plutarco observa sua presença no sujeito a partir de algumas metáforas. A primeira delas é que os *lógoi* assemelham-se ao *phármakon*: comparam-se à medicação com a qual o sujeito precisa contar a fim de evitar adversidades e vicissitudes ao longo da existência. Outra é a de que os *lógoi* se parecem aos amigos: os verdadeiros *lógoi* são aqueles que exercem presença útil na adversidade, analogamente ao socorro que os verdadeiros amigos prestam ao sujeito quando deles mais precisa. (CANDIOTTO, 2010, p. 135).

Os *lógoi*, mais do que um corpo doutrinário, são aqueles discursos verdadeiros, dos quais o sujeito se muni para combater as batalhas da vida (verdade-instrumental); aqueles discursos que expressam o estilo de vida

escolhido e produzido pelo indivíduo (verdade-estética) e aqueles discursos que são formas de colocar à prova permanentemente a sua maneira de viver (verdade-prova). Essa verdade como atitude, então, tem que se realizar em todos os aspectos da vida do indivíduo, tanto enquanto discursos que ele deve aprender para utilizar quando necessário, quanto ao fato de colocar a própria maneira de viver como domínio de verificação e manifestação da verdade. Trata-se de ser mestre da verdade (a atitude do filósofo parresiasta), aquele que tem a coragem de dizer a verdade diante do perigo e, principalmente, intensificá-la ao expô-la na sua maneira de ser, cuja finalidade é ser livre. Candiotto explica:

A principal função da *parrhesía* consiste em cuidar para que o interlocutor escolha uma maneira de viver (*bíos*) que concorde com aquilo que diz (*lógos*). No *Laques* há o jogo entre *logos*, verdade e *bíos* no domínio da formação pessoal. Não se trata necessariamente da educação para governar, mas para conduzir a própria vida. A verdade que emerge do jogo parrhesiástico designa a verdade da vida de alguém. Segue a necessidade do vínculo entre conhecimento teórico (*máthesis*) e saber prático (*áskesis*) atuando na transformação da própria vida. (CANDIOTTO, 2010, p. 145).

Quanto a parresía cínica, segundo Foucault, é o transbordamento excessivo da tarefa do filósofo ao fazer da verdade o princípio de produção pública de sua própria existência. O cínico se descreve como o homem da parresía, a expressão da verdadeira vida, não apenas na coincidência entre *lógoi* e *bios* (a verdadeira vida para o filósofo clássico), mas no sentido de uma *bios* como encarnação visível da verdade, uma vez que ele faz da coragem da verdade o conteúdo e a forma de sua vida. Isto é, não se trata apenas de fazer da verdade princípio de ação, busca-se fazer de tal maneira que a maneira de viver testemunhe a verdade, ou seja, os cínicos transformam a vida no difusor da verdade e esta no propagador da vida, criando uma perfeita associação entre vida e verdade, na qual o corpo produz a forma do verdadeiro e este dá forma ao corpo. De todo modo, a forma de ser do cínico tem características essenciais que o especificam muito mais que o conteúdo do seu discurso.

O cínico é o homem do cajado, é o homem do saco, é o homem da capa, é o homem de sandálias ou com os pés descalços, é o homem da barba grande, é o homem sujo. É o homem que erra, é o homem para quem falta qualquer inserção, ele não tem nem casa, nem família, nem abrigo, nem pátria (...) é, também, o homem da mendicância. (FOUCAULT, 2011c, p. 148).

Parece claro que, para Foucault, o cínico aparece como estatuto visível da verdade, contudo, quais as consequências dessa passagem da verdade à *bios*? Ademais, em que sentido essa *bios* é a expressão para Foucault de uma vida filosófica enquanto recurso de resistência ao dispositivo biopolítico na modernidade? Se os mecanismos biopolíticos manifestam um sistema de autopreservação e expansão dominadora de uma forma de vida, a vida filosófica dos cínicos ao encarnar a verdade para unir filosofia e vida (*zoé*) seria um antídoto que abriria a filosofia e a vida à diferença e, nisso, ao devir?

Foucault descreve a forma de vida do cinismo antigo como uma resposta radical a verdadeira vida tal qual se encontra no pensamento grego clássico. Assim, a verdadeira vida é invertida, é transvalorada, e o seu duplo distorcido é a *vida outra* do cínico. Segundo Foucault, a vida verdadeira, entre os gregos, tem basicamente quatro princípios valorativos: a transparência, a pureza, a retidão e a autossuficiência. De início, a verdadeira vida é uma vida não-oculta, não-dissimulada, sem mentira que não teme se expor publicamente. A vergonha é aquilo que não pertence a sabedoria, uma vez que esta não teria nada a dissimular ou a esconder; em segundo lugar, a verdadeira vida é aquela que não recebe qualquer tipo de suplemento, ela é pura e, por isso, sem mistura, liberada de quaisquer paixões ou vícios; em terceiro lugar, a verdadeira vida sendo aquele que busca sem cessar a verdade, só poderá sê-lo conforme as leis (*nomos*); enfim, a verdadeira vida é aquele que é autárquica, não dependendo de nada que si-mesma, ou seja, ela existe e prossegue sem qualquer mudança ou alteração. Desse modo, em oposição à vida do homem democrático, a verdadeira vida é a vida soberana que se mantém no perfeito domínio das paixões do corpo, incorruptível e resistindo às mudanças, às provocações do desejo, visto representar a perfeição das Formas inteligíveis.

De acordo com Foucault os cínicos remetem os ideais da verdadeira vida a uma crítica radical, cujo princípio-profecia recebido por Diógenes diante do deus de Delfos é "*parakharattein to nomisma*", que significa: "alterar o valor da moeda". Essa crítica, então, é uma alteração (*parakharattein*) no sentido de desfazer a representação da lei, dos costumes (*nomisma*), da verdadeira vida para dar um valor mais autêntico ou o verdadeiro valor. Eis:

Se trata no cinismo a propósito da verdadeira vida é, primeiro, pegar a moeda da *alethês bios*, pegá-la de volta o mais rente possível do significado tradicional que ela recebeu. Desse ponto de vista, os cínicos não mudam, de certo modo, o metal dessa moeda. Mas eles vão modificar a efígie e, a partir desses mesmos princípios da verdadeira vida – que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e estável, incorruptível, feliz -, vão fazer aparecer, por passagem ao limite, sem ruptura, simplesmente empurrando esses temas até seu ponto extremo, uma vida que é precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente a verdadeira vida. (FOUCAULT, 2011c, p. 200).

Trata-se, segundo Foucault, com a crítica cínica de uma transfiguração da vida filosófica tradicional, a partir da sua retomada e, ao mesmo tempo, levando-a ao seu limite, cuja consequência é a instalação de um mundo outro, não no além do mundo, a maneira platônica, mas na vida real como o estilo de vida cínico. De fato, para Foucault, os cínicos ao fio de seu dizer verdadeiro violento e agressivo expõem e intensificam até a sua deformação os princípios filosóficos clássicos, o que, por sua vez, é uma espécie de transformação da filosofia, que faz com que ela deixe de ser um dispositivo de autoproteção e autopreservação – “o *alêthês logos* resiste à exposição, à simplicidade da expressão, à lógica e à mudança” (GROS, 2011, p. 57) e se abra para a vida (*zoé*) sendo veículo de transformação e de liberdade. Ora, os cínicos fascinam tanto Foucault porque eles são, a maneira da sua filosofia, os primeiros não-filósofos ou contra-filósofos, pois estabelecem uma crítica que retira a filosofia da sua pureza e recusa da transformação trazendo-a em direção à diferença, não como negação do mundo, da verdade ou da vida, mas afirmação de um mundo, verdade e vida *outros*. Segundo Foucault:

Em vez de ver no cinismo uma filosofia que, por ter sido popular ou nunca ter recebido direito de cidadania no consenso e na comunidade filosófica culta, seria uma filosofia de ruptura, em vez disso, seria preciso vê-lo como uma espécie de passagem ao limite, uma espécie de extrapolação em vez de exterioridade, uma extrapolação dos temas da verdadeira vida e uma reversão desses temas numa espécie de figura ao mesmo tempo conforme ao modelo e, no entanto, careteira como a verdadeira vida. (FOUCAULT, 2011c, p. 200).

Os cínicos se apoderam do tema da vida verdadeira transfigurando-o e alterando-o através do escândalo da verdade, que é uma espécie de jogo com os limites do que é aceitável pelos clássicos. Essa alteração

da moeda pode ser observada tomando as quatro características da verdadeira vida indicados acima, dos quais o cinismo representa a exasperação no seu limite. Inicialmente a regra da não-dissimulação, a qual deixa de ser a aplicação de um princípio ideal de conduta, pois o cínico faz do espaço público o lugar próprio da sua existência que se torna exclusivamente pública, sem dissimulação alguma, exposta e permanentemente visível enquanto manifestação da vida cotidiana:

É a enformação, é a encenação da vida em sua realidade material e cotidiana: ante o olhar efetivo dos outros, de todos os outros, ou pelo menos do maior número possível de outros. A vida do cínico é não dissimulada, no sentido de que ela é realmente, materialmente, fisicamente pública. (...) É Diógenes Laércio que conta: 'Ele resolveu comer, dormir e falar em qualquer lugar'. Ausência de casa – sendo a casa, entenda-se, como é para nós, porém na Grécia mais ainda, o lugar do segredo, do isolamento, da proteção ao olhar dos outros. Ausência até de roupas: o cínico Diógenes está nu, ou quase nu. (...) Não há intimidade, não há segredo, não há não publicidade na vida cínica. (FOUCAULT, 2011c, p. 223).

A aplicação radical do princípio de publicidade, pelos cínicos, causa uma reversão do próprio princípio, visto que ao levar uma vida que quer se livrar de tudo o que não é absolutamente necessário, revela as convenções como inúteis. Nesse sentido, para o cinismo a vida deve ser tudo o que a natureza lhe concedeu ou concede e, por isso, não poderia ser rejeitado na vida da *polis*, tal qual o faz a filosofia clássica para quem as coisas relacionadas ao corpo, aos desejos, à natureza devem se limitar à esfera privada. É, em consequência disso, que para os cínicos não é possível tornar-se um cínico pela via educacional como Platão concebiam, pois se o é por natureza, isto é, nasce-se cínico. A crítica cínica, então, distende os limites, essas fronteiras de preservação e proteção, da cultura e filosofia gregas dissolvendo a separação entre o mundo público e o privado, abrindo, em razão disso, a vida à *alteração* e à *diferenciação*. Os cínicos encarnam, escreve Foucault, a vida não-dissimulada na *zoé* e, por conseguinte, a *alethès bios* cínica rejeita quaisquer limites convencionais afirmando a natureza como um bem. Eis:

A não-dissimulação longe de ser a retomada e a aceitação dessas regras de pudor tradicionais que fazem que as pessoas se envergonhem de fazer o mal diante das outras, deve ser a exposição da naturalidade do ser humano ante o olhar de todos. (...) como fazer

amor, ter relações sexuais, poderia ser considerado um mal, se isso foi inscrito em nossa natureza? Se está inscrito em nossa natureza, não pode ser um mal. Não há portanto que dissimulá-lo. A vida pública cínica será portanto uma vida de naturalidade exposta e inteiramente visível, fazer valer o princípio de que a natureza nunca pode ser um mal. (FOUCAULT, 2011c, p. 224).

Em segundo lugar, o princípio da vida sem mistura, que era frequentemente associada à independência em relação ao que lhe é alheio; vida autônoma, livre de qualquer alteração e em perfeita identidade consigo mesma. No cinismo a vida independente toma a forma de uma indiferença exposta na imagem de uma pobreza entendida na sua radicalidade, não somente “efetiva, material, física”, mas, “é real, é ativa, é indefinida” (FOUCAULT, 2011c, p. 226). É real porque contrária a uma independência indiferente àquilo que pode ou não acontecer, ou seja, para o cínico, mesmo na indignação, é preciso continuar buscando ainda o que é possível de ser renunciado, pois a pobreza é um permanente desafio que requer coragem de viver de forma independente – “os reis da miséria”⁸⁵. Assim, o desafio da pobreza é infinito e indeterminado, visto que, estão constantemente motivados a reduzir suas provisões e necessidades até restar aquilo que é totalmente indispensável à existência. Tal vida requer um processo contínuo de jogo consigo mesmo, que é para o cínico um modo de mostrar sua superioridade aos outros, visto que esse processo de desnudamento denunciava o encobrimento que estes fazem de sua vida. Assim, ao valorizarem as necessidades mais básicas da vida, os cínicos expõem como verdadeira miséria aquela do conservador e do acomodado, servos do conforto advindo das certezas e das aquisições materiais. Vejamos:

Essa desonra cínica que é um jogo sobre as convenções relativamente à honra e à desonra, no qual o cínico, no próprio momento em que faz o papel mais desonroso, faz valer seu orgulho e sua supremacia. O orgulho cínico se apoia nessas provas. O cínico afirma sua soberania, seu controle através dessas provas de humilhação (...) temos uma reversão do tema filosófico clássico e a emergência da verdadeira vida como vida outra, escandalosamente outra. (FOUCAULT, 2011c, p. 231).

Os cínicos invertem o princípio da vida sem mistura que reflete uma vida harmônica de beleza e paz ao produzirem uma vida pela feiura, desonra e

⁸⁵ Tema relativo ao cristianismo, no qual se exaltar a pobreza como o máximo do sacrifício diante da arrogância, do egoísmo, etc.

humilhação. É daí que advém o predicativo cão e também sua admiração da escravidão, visto sua sua maneira de viver baseada na completa dependência de doações, ao ponto máximo de não poderem preservar-se, e na crença de que toda vida não pode ser autorregulada ou autossubsistente. Fundamental, aqui, é perceber que com essa inversão temos uma dissolução dos mecanismos protetivos e de preservação da verdadeira vida grega e o fortalecimento de que viver é estar sempre exposto a tornar-se diferente do que se é e aberto ao estranho, ao outro sem poder permanecer igual a si mesmo.

Em relação ao que concerne à verdadeira vida como vida da retitude, daquela conforme ao *nomos*, os cínicos assinalam o paradoxo dissimulado sob o conceito de lei. Eles seguem as leis, não aquelas da cidade, porém, aquelas da natureza, que é entendida como único critério aceitável para medir o quanto é verdadeira uma vida, mais ainda, a natureza não significa uma essência idealizada do homem como ser racional, mas a indomabilidade do animal. Aliás, para o cinismo a medida da natureza é a animalidade de um ser humano e, por isso, levar uma vida segundo as leis da natureza é recusar a família, enaltecer o amor livre, admitir o incesto ou a antropofagia. Assim, a animalidade, torna-se um modelo de vida que se baseia na ideia de que as necessidades devem ser somente aquelas mesmas dos animais e de que elas poderiam ser supridas pela própria natureza. Foucault cita uma passagem em Dion Crisóstomo sobre o mito de Édipo em que fica patente essa questão da animalidade:

E lá, recolhendo o oráculo de Delfos, teria compreendido que havia se casado com sua mãe, matado seu pai e feito filhos em sua mãe. E sabendo disso tudo, o que ele teria se dito, se tivesse sido esperto? Teria se dito, mas é o que vejo todos os dias no meu galinheiro, é o que acontece com todos os animais, que matam efetivamente o pai, esposam a mãe e são ao mesmo tempo pai e irmão de seus filhos, de seus irmão e irmãs. Tínhamos aí portanto uma lua de mel natural que Édipo não reconheceu porque não foi capaz de conhecer a si mesmo e de encontrar em si mesmo um dos núcleos da sua naturalidade. (FOUCAULT, 2011c, p. 232-233).

Segundo Foucault, a animalidade para os cínicos não é um simples dom inerente ao qual se conformar, mas o elemento de uma tarefa, de um desafio de viver de acordo com as necessidades de sua própria animalidade, que em consequência torna-se um modelo ético à existência. Desse modo, a

bios cínica não é uma vida que se ordena ou representa formas ideias que se impõem sobre a *zoé* como uma segunda natureza, mas é, antes, uma vida, em que a *zoé* cria uma *bios* a partir de seus próprios meios.

Por fim, o cinismo transfigura a vida soberana do sábio. Se esta, lembremos do ideal socrático, é uma vida em completa posse de si mesma, a vida cínica pretende atingir uma soberania sem limites. O cínico é um rei absoluto, cujo reinado é recebido da vontade dos deuses e não devido à fortuna, ao nascimento ou à força das armas. Para o cínico essa escolha divina o incumbe da tarefa de cuidar dos outros, não simplesmente conduzi-los através de discursos ou exemplos, mas lutar (“ele morde e ataca”) pela humanidade como um todo tentando mudar seus hábitos, convenções e formas de viver.

Ele [cínico] é útil porque briga, é útil porque morde, é útil porque ataca. E os cínicos aplicavam com frequência a si mesmos esses qualificativos, essa descrição de sua missão como uma missão de combate, comparando-se àqueles competidores que, nos jogos ou nos concursos, tentam superar os outros – e nesse momento o cínico se define como atleta [...]. O cínico é um combatente cuja luta pelos outros e contra os inimigos toma a forma da resistência, do despojamento, da provação perpétua de si sobre si, mas também da luta pela humanidade, em relação à humanidade, pela humanidade inteira. O cínico é um rei da miséria, um rei de resistência, um rei de dedicação. Mas é um rei que combate, que combate ao mesmo tempo por mesmo e pelos outros. (FOUCAULT, 2011c, p. 246-247).

Foucault insiste, como podemos observar, que com os cínicos o cuidado de si é inseparável do cuidado dos outros, de modo que transformar a maneira como os homens conduzem a si mesmos no mundo é inseparável da tarefa de mudar o mundo. Esta tarefa só lhes podia ter sido designada por um deus, e viver segundo ela significava inverter e transfigurar os quatro princípios da verdadeira vida. Nesse sentido, segundo Foucault, a vida, tal qual levada pelos cínicos, é uma vida paradoxal e radicalmente outra em relação a todas as formas de existência tradicionais aceitas, pois, de um lado, o cinismo abre a vida filosófica socrático-platônica para o âmbito do popular ao quebrar as barreiras que esta impunha contra a *doxa* e, por outro lado, abre a verdadeira vida da *polis*, quebrando suas barreiras contra o estrangeiro, ao cosmopolitismo. O encontro entre Diógenes e Alexandre, o Grande, pode ser pensado a partir dessa abertura cínica, visto que o discípulo de Aristóteles deu fim à hegemonia da *polis* grega ao estabelecer seu império cosmopolita e, isso, poderia explicar a sua

atração por Diógenes com seus ataques ao fechamento da *polis* a uma nova política de cunho mundial. Contudo, Diógenes é mais rei que o rei dos reis, que o soberano que estabeleceu a fronteira do seu reinado no limite do mundo, pois sem nenhuma casa fixa, ele pode dormir em qualquer lugar, não tendo riqueza não tem necessidade de defender nada, vivendo como cão ganha a potência do nomadismo tendo na terra seu espaço vital. O cínico, rei do escárnio, opõe, então, aos reinados efetivos a superioridade da zombaria, uma vez que, rei da miséria ele não precisa dominar os sujeitos ou o território e, desse modo, quando Alexandre vem ver Diógenes para oferecer-lhe qualquer coisa que deseje, o cínico responde que apenas quer que Alexandre saia da frente para não lhe tampar o sol. A mensagem parece bastante clara: os raios de sol são para Diógenes, o escolhido dos deuses, não para Alexandre, cujo reinado é apenas nuvem passageira que num curto período pode fazer sombra aos verdadeiros reis.

Fazer de si mesmo, da sua existência um “escândalo da verdade” é, nos parece, a busca de uma outra relação com a verdade. Segundo Foucault, os cínicos são um grande exemplo disso em seu empenho de manter a comunhão entre a *bios* da *zoé* e a verdade, ou seja, sua afirmação das necessidades da vida é um meio de libertar-se, em que o homem pode criar e recriar suas próprias condições de existência em direção a uma vida outra diferente do esforço de autoproteção ou de autopreservação por dominação. Na encarnação da verdade pelos cínicos há uma reversão do entendimento tradicional da vida filosófica como vida verdadeira, a qual traz a ideia de que somente quando a verdade puder ser vivida e manifestada pela existência é que de fato haverá saber que não seja mera ilusão. O filósofo, a maneira do cínico tal qual Foucault lhe interpreta, é confrontado com uma tarefa extremamente difícil, pois ele deve buscar encarnar a verdade de forma que ela se manifeste integralmente como sua vida, porém, essa encarnação significa a própria destruição ou transformação da sua forma de viver, dado que a vida precisa do erro e das ilusões (ideal ascético) para se manter e se preservar da alteração. É, por isso, que o pensamento requer coragem, escreve Foucault, uma vez que é dela que se trata ao expor a própria vida ao perigo da verdade – Eis o desafio de pensar, tarefa que os cínicos levaram às últimas consequências, daí a expressão: “*martýron tês aletheías*” (FOUCAULT, 2011c, p. 151).

Diante da vida verdadeira da *polis* ou da filosofia clássica, trata-se para o filósofo na linhagem cínica de dissolver o sistema de defesa dessas *bios* e abri-las à zoé, à variedade e à alteridade da diferença. Segundo Foucault, a vitória do filósofo se daria quando consegue mostrar que a vida verdadeira é uma vida de alteridade, uma vida em outramento. Segundo Gros:

Os jogos entre “outra vida”/“vida outra”, “outro mundo”/“mundo outro” pressupõem em Foucault uma filosofia da alteridade que, por não ser enunciada sistematicamente, dá seu impulso ao pensamento. (...) Em 1984, Foucault vai novamente pôr em jogo essa dimensão de alteridade como sinal do verdadeiro, mas desta vez a propósito da vida (da *bios*). A “verdadeira vida”, a vida que se submete à prova da verdade, não pode deixar de aparecer, aos olhos de todos, como uma vida outra: em ruptura e transgressiva. (GROS, *Situação de curso*. In: FOUCAULT, 2011c, p. 315-316).

Como dito, busca-se alterar o valor da moeda como “uma espécie de passagem ao limite” (FOUCAULT, 2011c, p. 145), uma transfiguração, na qual não se faz apelo a nenhum elemento exterior além daqueles invertidos das vidas verdadeiras da filosofia clássica grega e da *polis*, ou seja, não se trata de ruptura completa, mas um movimento imanente para o limite. Assim, a inversão cínica é uma duplicação deformante (*grimace*) das verdadeiras vidas, enquanto passagem ao limite como criação de uma vida outra (ou uma vida alteradora). No fundo, o cinismo combina uma alteração da vida dos homens com uma transformação do mundo sem cair no platonismo que insere um outro mundo e uma outra vida como utopias para além dos limites – “vida escandalosamente outra, como colocou essa alteridade da vida outra, não simplesmente como escolha de uma vida diferente, feliz e soberana, mas como a prática de uma combatividade no horizonte da qual há um mundo outro” (FOUCAULT, 2011c, p. 253).

Para Foucault o cinismo encarna uma atitude crítica “que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história ocidental” (FOUCAULT, 2011c, p.152). Isto é, o cinismo como força de mudança da realidade a partir de uma luta permanente, na qual se engaja toda a existência num movimento ético-político na construção de si mediante a relação com os outros e com o mundo, representa uma espécie de universalidade da crítica que perpassa a história impondo a possibilidade da diferença para o pensamento. Aliás, no curso *Do governo de si e dos outros*, de 1983, Foucault levantou a

possibilidade da atualização do problema da parresía antiga pela filosofia moderna:

Em todo caso, se comecei o curso deste ano com Kant, foi na medida em que me parece que aquele texto sobre a Aufklärung escrito por Kant é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica que vem da Aufklärung, dos problemas que tradicionalmente na Antiguidade eram aqueles da parresía, e que, deste modo, vão reemergir no curso dos séculos XVI e XVII, e que tomaram consciência de si mesmos na Aufklärung, particularmente naquele texto de Kant. (...) A história da filosofia, em suma, como jogo diverso do dizer-a-verdade, filosofia encarada assim no que poderíamos chamar de sua força alocutória. (FOUCAULT, 2013, p. 317-318).

Assim, Foucault se fascina e vê no militantismo cosmopolita, na “vida como presença imediata, brilhante e selvagem da verdade” (FOUCAULT, 2013, p. 152) dos cínicos a *virtualidade* crítica que atravessa obliquamente a história. Claramente, a (trans)historicidade e a universalidade, aqui, caracterizam a atualização/reativação, por Foucault, dessa atitude crítica na atualidade como resistência a governamentalidade biopolítica sem recorrer a qualquer modelo essencialista.

3. Livros-jogos⁸⁶

Há, todavia, nessa ontologia crítica, um ponto bastante difícil do pensamento foucaultiano, qual seja: quem fala na dimensão do si? Esta questão é pertinente na medida em que frente a questão nietzschiana *quem fala?* a arqueologia respondeu, o saber fala e a genealogia, o poder faz falar, porém, agora teríamos um retorno ao sujeito? Foucault reintroduz a problemática sobre o sujeito interrogando-a de outra maneira. Claramente, se trata de uma interrogação que consiste em se desprender de si-mesmo numa perspectiva inventiva, ou seja, feito o trabalho crítico de (de)subjetivação que trouxe o homem ao seu devido lugar, agora, Foucault se apoia sobre esse deslocamento crítico, mas numa perspectiva criativa, na qual o si é tomado como a forma recuperável

⁸⁶ Faço referência aqui a *História da sexualidade II e III*.

da criação podendo se constituir sujeito (jogador) de maneiras variadas – esta elaboração é o que exprime a própria liberdade. Fink nos ajuda a compreender, mesmo em outro contexto de discussão:

A ação livre, de fato, não é somente autolegislação moral, ela não é somente fenômeno moral; a liberdade do homem se verifica, também, pelos atos que caem sob o sentido, ela se objetiva e se materializa nas obras da atividade eficaz. Por sua liberdade, o homem não produz somente as formas voluntárias de sua alma: ele produz as coisas artificiais que se mantém, depois, aí, no espaço e no tempo, ele transforma o aspecto da terra e lhe imprime suas marcas nos múltiplos monumentos de sua potência. (FINK, 2013, p. 68).

É, nesse sentido, que na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault confessa sua conversão, ou melhor, demonstra seu movimento de pensamento, uma saída enquanto transformação e realidade que quer mostrar ao leitor – “pareceu que era preciso tomar, agora, um terceiro deslocamento, para analisar o que é designado como ‘o sujeito’; é conveniente buscar quais são as formas e as modalidades de relação a si pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2011a, p. 12-13). Esse movimento de subjetivação é apresentado e justificado em suas próprias palavras no imperativo: “Não me peçam para permanecer o mesmo”. Desse modo, temos aqui uma confissão⁸⁷, na qual, obviamente, não está preservada uma subjetividade essencial, mas, ao contrário, o autor que aparece falando sobre sua transformação é, muito mais, uma referência ao *eu* do *eu falo*, uma vez que, o que garante a sua realidade e verdade é o suporte discursivo que ele produz no ato de fazê-lo. Vejamos:

O discurso, no qual eu falo não preexiste a nudez enunciada no momento em que eu digo “eu falo”; e ele desaparece no mesmo instante que me calo. Toda a possibilidade de linguagem é aqui dessecada pela *transitividade*, na qual ela se realiza. (...) o “eu falo” funciona no sentido contrário do “eu penso”. Este conduziria, de fato, a certeza indubitável do Eu e de sua existência; aquele, ao contrário, recua, dispersa, desfaz esta existência e somente dela deixa aparecer a *localização vazia*. (FOUCAULT, 2009f, p. 11-13).

⁸⁷ Foucault definirá essa prática de confessar a verdade de *aleurgia*. Esse conceito é introduzido por Foucault em suas últimas reflexões fazendo referência, menos à verdade-enunciado produzida pelos mecanismos de poder e saber, do que à manifestação da verdade no que diz respeito à sua dobradura sobre o sujeito da enunciação.

O sujeito reaparece exercendo sua função de autor para expor o movimento de transformação, o processo de subjetivação, no qual ele próprio será dispersado pela reativação e encarnação por Foucault dos modelos éticos da antiguidade. Isto é, o sujeito-autor aparece no movimento de modificação de si próprio fazendo que os leitores se concentrem naquilo que nesse lugar vazio será produzido como experiência e não num pretense sujeito substância. Esta experiência de subjetivação faz referência às práticas de si como o terceiro eixo de problematização do pensamento de Foucault indicando aquilo que ele chama de uma estética da existência. Segundo Foucault:

Não houve simplesmente uma mudança nas preocupações, mas no discurso filosófico, teórico e crítico: de fato, na maioria das análises feitas, não se sugeria as pessoas o que elas deveriam ser, o que elas deveriam fazer, o que elas deveriam crer ou pensar. Se tratava antes de fazer aparecer como até o presente os mecanismos sociais puderam jogar, como as formas da repressão e da restrição tinham agido, e depois, a partir disso, me parece que se deixou às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, sabendo tudo isso, a escolha de sua existência. (FOUCAULT, 2012b, p.1551).

Esse processo de subjetivação é um movimento de criação, desde que se entenda esta como uma interpretação⁸⁸. Isto é, um deslocamento, no qual se oferece a possibilidade de configurar os textos antigos criando duplicações (interpretações) atualizadas no lugar vazio da autoria, a partir das quais o autor já não é mais aquele que se poderia conhecer até aí, mas através dessas invenções exprime uma nova vida, um novo mundo. A batalha, então, se faz no cuidado do espaço do si, no qual se dissemina a potência desses duplos heterotópicos, contra a pretensão de domínio dos saberes e poderes, tais quais: a psiquiatria, a educação, a medicina e etc., que por meio dos dispositivos de diagnóstico ou de julgamento capturam essas vozes da diferença atrelando-as a sua perspectiva do verdadeiro. Trata-se de uma atitude ético-política, posto que visa resistir às práticas de sujeição, que consistem em nos individualizarmos segundo as exigências dos dispositivos de poder e saber, integrando-nos a uma identidade instituída e conhecida, mas, também, os processos de subjetivação enquanto dobras de forças sobre si mesmas que produzem, amplificam e fortalecem o si como resistência. Atitude política sempre localizada num campo

⁸⁸ Sobre a interpretação ver primeira parte desse trabalho.

estratégico como reação e resistência ao governo dos outros e atitude ética que designa uma ampliação do espaço de luta ao si entendido como espaço perpassado por práticas de poder e saber, onde estas relações podem ser reativadas e recriadas (dobra da força) diminuindo a intensidade da força de sujeição e tornando possível a criação de novas formas de subjetividade e outros movimentos de subjetivação. Segundo Candiotto:

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

Foucault, assim, ao produzir e fortalecer esse espaço ético pretende contribuir para que as lutas por transformação se situem noutra posição estratégica, de modo que isso possibilite a criação de novas formas de viver e de novas formas de relações de poder; âmbito ético-político, no qual os indivíduos e os grupos sociais possam exercer transformações efetivas. Segundo Foucault:

É da filosofia que o movimento pelo qual, não sem esforço, ensaio, sonhos e ilusões nos destacamos do que é tomado por verdadeiro e que se busca outras regras do jogo. É da filosofia que o deslocamento e a transformação dos quadros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar outramente, para fazer outra coisa, para tornar-se outro daquilo que se é. (FOUCAULT, 2012b, p. 929).

também,

o que é, então, a filosofia hoje – eu quero dizer a atividade filosófica – se ela não é o trabalho crítico do pensamento sobre ele-mesmo? E se ela não consiste, no lugar de legitimar o que já se sabe, a empreender de saber como e até onde seria possível pensar outramente? (...) o seu direito de explorar o que, no seu próprio pensamento, pode ser mudado pelo exercício que ela faz de um saber que lhe é estrangeiro. (FOUCAULT, 2011a, p. 16).

O movimento é, então, de abertura da filosofia e da atualidade enquanto questão do pensamento, a esses modelos éticos antigos, a esses *sem*

nome na história do pensamento ampliando o jogo a ser jogado. O lugar vazio da autoria, o si, passa a ser compreendido como espaço de ressonância do animal, do louco, da morte, do cinismo, de todos esses que não têm nome próprio na narrativa histórica tradicional para inverter as coisas, não enquanto reabilitação da memória das lutas, mas como uma inovada política do presente, de abertura da atualidade para novas possibilidades. Ora, trata-se de multiplicar as lutas do presente, contra a neutralização do acontecimento pelo ponto de vista do dispositivo de poder, atualizando essas diferenças que laceram a ordem política e toda a sua sensibilidade. Sendo assim, o movimento de subjetivação expõe o intolerável, aquilo que não pode ser vivido como objeto, para rasgar a trama histórica e introduzir no curso das coisas, do nosso presente, um lapso não predicável e descontínuo. Dessa forma, qual a realidade ou verdade que aparece nesse processo de subjetivação? Nada mais nada menos que o poder de mudar, o *devenir-outro*. Consequentemente, o sujeito do “eu falo”, devido ao fato do discurso ser somente interpretação atualizadora de esquemas culturais variáveis e múltiplos, é muito mais móvel que idêntico, mais livre que determinado. Isso porque, Foucault amplia a extensão e a profundidade da interrogação quem somos nós? com a inclusão do pensamento antigo, notadamente, com a atualização e a encarnação da filosofia prática cínica no espaço do si, ou seja, como é no jogo das três dimensões que Foucault pode colocar a questão sobre a atualidade, trata-se de fortalecer o espaço estratégico do si contra as “formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas” (DELEUZE, 2005, p. 113). As práticas de si, como resultado, constituem a luta contra as práticas de sujeição que perpassam a sociedade e a nós mesmos. Nesta perspectiva define-se uma ética agônica enquanto modo de controle e limite do poder, cujo objetivo é a ampliação das estratégias de luta no presente. Segundo Orlandi:

A questão ética que se coloca nesse duplo combate – de um lado, o combate de resistência contra o intolerável que identificamos em nossa exterioridade e, por outro lado, o combate que se passa entre forças e afetos de que nós mesmos somos portadores – é a questão das alianças com forças que recriem, em cada um de nós, múltiplos pontos

de recepção e de replicação de uma potente coexistência de bons encontros. (ORLANDI, 2009, p. 208).

Curiosamente, a dimensão do si, pensada sobre o plano da ontologia histórica de nós mesmos, reabre ao pensamento filosófico a possibilidade de pensar a universalidade. Qual a prova disso? Esta se produz transpassando sem cessar os limites, ou seja, a única universalidade possível à filosofia, tal qual a entende Foucault, é o movimento permanente de tornar-se outro daquilo que se é, reativando a atitude crítica cínica de incessante outramento ou da necessidade de abertura do pensamento à diferença. Não se trata de uma busca por um além do poder, mas da tentativa de fazer parte do jogo para ampliar a luta impulsionando uma desestabilização do nosso presente possibilitando a criação de novas formas de subjetividade, dando um sentido a nós mesmos como desprendimento e criação constante de si mesmo. Nesse ponto, Foucault parece reavivar a questão Nietzscheana: “E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: esta vida, assim como tua a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda uma vez e ainda inúmeras vezes” (NIETZSCHE, 2001, p. 208), pois reativa o presente enquanto acontecimento a ser problematizado, e mais, potencializa a dimensão do si como campo estratégico nessa interrogação e luta, aliás, este passa a ser o ponto primeiro e último de resistência, de contra-ataque e de possibilidade de novas relações. Ou seja, a ontologia crítica deixa de ver o sujeito como ente a ser libertado e, também, não o toma como totalmente disponível ao outro, mas refere-se a um cuidado de si para aumentar o poder do si e, ao mesmo tempo, exercer a partir daí práticas insubmissas de transformação daquilo que somos. Ela designa, portanto, um eterno retorno a nós mesmos como revigoração das lutas e da tensão na atualidade e o reconhecimento que o esclarecimento não mostra um fora do acontecimento que somos, mas é a tentativa de ampliarmos as forças em jogo mostrando que as relações de poder que nos determinam não são necessárias e evidentes e, nisso, a necessidade de voltarmos para elas, dobrá-las para que se modifiquem indefinidamente. Eis a herança cínica em Foucault:

Assim, o combate cínico não é simplesmente esse combate militar ou atlético pelo qual o indivíduo vai assegurar o controle de si, e com isso,

ser benéfico aos outros. O combate cínico é um combate, uma agressão à humanidade em sua vida real, tendo como horizonte ou objetivo mudá-la, mudá-la em sua atitude moral (seu *éthos*), mas, ao mesmo tempo e com isso mesmo, muda-la em seus hábitos, suas convenções, suas maneiras de viver. (FOUCAULT, 2011c, p. 247).

Nesse sentido, a verdade não está na representação de uma substância primeira, mas na dissolução dos limites imunitários e, principalmente, no poder de transformação, de alteração de si e criação de um mundo outro. Enquanto os cínicos faziam da vida ordinária seu domínio de luta, podemos afirmar que o principal campo de batalha para Foucault se situa nos livros, *livros-jogos*, que “constituíram para mim – e para aqueles que leram ou utilizaram – uma transformação de si” (FOUCAULT, 2012b, p. 864). Para Foucault um livro é um experimento, não no sentido fenomenológico, em que se busca o sujeito como fundamento e sentido da experiência, mas como movimento de tornar-se outro que si mesmo. Vejamos:

Meu problema é de fazer eu-mesmo, e convidar os outros a fazer comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência desse que nós somos, desse que é não somente nosso passado mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade tal que nós sairemos transformados. O que significa que ao fim do livro nós possamos estabelecer relações novas com o que está em questão: que eu que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham com a loucura, com seu estatuto contemporâneo e a sua história no mundo moderno uma outra relação. (FOUCAULT, 2012b, p. 863).

Foucault quer nos fazer entender que é de uma perturbação que um livro surge como uma experiência transformadora de si no jogo da verdade. Esta perturbação força deslocarmos o olhar para ver o espaço a partir do qual se olha, o que, ao mesmo tempo, nos faz perceber de outra maneira certas práticas que constituem aquilo que somos e, especialmente aos olhos de Foucault, desnuda a atividade filosófica. O livro, então, é uma ferramenta do pensamento para explorar o que, do próprio pensamento, pode ser transformado através da reativação de um saber que nele/dele é marginalizado ou estranho. Ele é, desse modo, um trabalho de criação, no qual a verdade não é da ordem daquilo que é, mas:

A realidade do mundo não é sua própria verdade ou, em todo caso, a realidade da coisa verdadeira não está jamais na razão do fato que a

verdade dessa coisa é dita no interior de um discurso de verdade. Quando eu falo desse espanto epistemológico que consiste em se perguntar: por quê há aí, além do real, a verdade? eu não quero falar do verdadeiro entendido como a verdade de uma proposição, mas como um certo jogo de verdade e do falso, um jogo de veridificação que vem se juntar ao real e que o transmuta, que o transforma. (...) Primeiramente, esse jogo de veridificação é, então, um suplemento em relação ao real. Aumentar o postulado lógico que consistiria em querer deduzir do real o jogo do verdadeiro e do falso. Em segundo lugar, o jogo do verdadeiro e do falso é um suplemento, mas eu diria que ele é inútil, inútil pelo fato que não se poderia deduzi-lo de uma simples economia que o tornaria eficaz em relação ao domínio sobre o qual ele joga. (...) jogo polimorfo igualmente, na medida em que não há um único jogo do verdadeiro e do falso, um único jogo de veridificação. (...) enfim, uma carta característica do jogo de veridificação (...) esses regimes de veridificação têm no real efeitos (...) a conexão que há entre os jogos de veridificação, os regimes de veridificação, e o real no interior do qual eles se inserem ou aos quais se referem. (...) a análise dos regimes de veridificação pode ser dita análise política da verdade, na medida em que se trataria, por aí, de mostrar quais são os efeitos recíprocos da conexão que existe entre as práticas humanas e os regimes de veridificação que lhe são conexos. (FOUCAULT, 2014d, p. 240-241).

Em Foucault, o livro é, portanto, uma experimentação que coloca em questão aquilo que somos, cujo objetivo é produzir uma diferença na nossa atualidade. Nele, o dizer verdadeiro se faz incessantemente discurso em perspectiva, verdade menor, que faz frente a perspectiva dominante do dispositivo de poder/saber, na qual há o engajamento completo daquele que faz a enunciação, transbordando toda lógica em termos de utilidade ou de necessidade; A verdade, então, não é somente um efeito instrumental da perspectiva de poder/saber, mas, como a citação aponta, é um excedente, que não pode ser reduzida a uma gestão ou economia de cálculo de utilidade, ou ainda, na mera conveniência designativa ao real. Nesse sentido, Foucault está interessado em como o exercício histórico do poder compreendido como governo dos homens é associado às manifestações da verdade, mas, também, no quanto o verdadeiro faz apelo e mobiliza práticas de resistência às relações de poder. Desse modo, o livro é o meio de não se anular ou excluir-se do jogo político, ao contrário, é a forma para nele se inserir de modo ativo e crítico, uma vez que o ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político passa pela constituição e potencialização do si, enquanto exposição de uma verdade face às verdades que são impostas pelo dispositivo de poder.

Desse modo, a confissão de Foucault: “é necessário permanentemente se desprender de si-mesmo”, deve ser entendida como uma

aleurgia, visto que, por um lado, está em jogo “sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade” (Foucault, 2011c, p. 4), verdade expressada em primeira pessoa, dita e assumida a partir do *autos*, e, principalmente, por outro lado, ao confessar Foucault reivindica para o pensamento esse domínio do si, sem o qual a experiência de pensamento é incompleta. A questão da *aleurgia*, então, se refere ao deslocamento da verdade como enunciado produzido no jogo de poder/saber para a encarnação da verdade como exposição, materialização e criação do si frente aos limites de poder e saber. É, nesse sentido, que Foucault se expõe na posição de autor, espaço dissolvido pelas críticas arqueológicas e genealógicas, emprestando seu status à filosofia prática como meio de atualização das éticas antigas como ferramenta de luta no presente. Potte-Bonneville nos ajuda a entender:

Foucault se interpreta a luz dos modelos antigos, deixa de se descobrir “a verticalidade de si-mesmo”, fazendo de seu trabalho um retrato, de uma só vez, semelhante [a esses modelos] e renovado. Mas esta interpretação não é uma imitação servil, na medida em que ela transforma radicalmente esses modelos, produzindo a partir deles uma versão “moderna” da espiritualidade e da liberação muito diferente daquelas que se pode encontrar em Sêneca ou Marco Aurélio. (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 75).

Em vista disso, o que diferencia a interpretação foucaultiana de outras interpretações? Esta questão é importante, visto que se, como já falamos, para Foucault, nada há além de interpretações, como diferenciar a verdade exposta por seu pensamento de outras, sobretudo, daquelas que são propagadas pelo dispositivo de poder como instrumentos imunológico para a sua forma de viver e mecanismos de sujeição para o que lhe é diferente? De fato, não há nenhum motivo para considerarmos uma interpretação correta, pois não temos qualquer direito ou justificativa para admitir um saber absoluto.

Acreditamos que o critério de verdade da interpretação em Foucault se assenta na intensificação da abertura ao diferente e à diferenciação, no outramento sem poder permanecer igual a si mesmo. Sob esse parâmetro resta colocada a infinita interpretabilidade do mundo, mas, claro, nele deve provar-se o valor de cada interpretação como abertura à alteração ou ao fechamento autoprotetivo de uma identidade. Dessa forma, a interpretação, o

livro-jogo, em Foucault impulsiona o devir-outro e se percebe como determinada perspectiva interpretativa e, assim, denuncia outras interpretações por não se conceberem como tal, uma vez que se aferram à noção de verdade e, conseqüentemente, se fecham criando mecanismos de imunização a sua *bios* contra quaisquer transformações. Esta segunda forma de interpretação é aquela dada por Foucault ao biopoder, enquanto dispositivo de governo que visa conservar uma forma de vida, em cuja calculabilidade e gestão dos riscos tem a pretensão de universalizar seu regime de verdade. Em contraposição, ele se refere a sua interpretação como aquela que não esquece a sua perspectividade liberando-se da ilusão de um interpretar ou viver completamente ausente de poder. Contudo, não há, aqui, uma procrastinação em relação a explicação da efetividade em geral, mas a aceitação afirmativa de que ela é constituída por múltiplos jogos de verdade e, por isso, ela tem de resistir àquelas interpretações que pretendem reduzir essa multiplicidade às regras de seu jogo. Nessa luta, Foucault serviu-se de outras interpretações como de ferramentas para intensificar o poder de sua própria enquanto meio de transformação da atualidade, em que:

A relação à experiência deve, no livro, permitir uma transformação, uma metamorfose, que não seja simplesmente a minha, mas que possa ter um certo valor, um certo caráter acessível para os outros, que esta experiência possa ser feita pelos outros. (...) essa experiência, enfim, deve poder ser ligada até um certo ponto a uma prática coletiva, a uma maneira de pensar. (FOUCAULT, 2012b, p. 865).

Nos livros-jogo as práticas antigas neles advém enquanto virtualidades que são atualizadas numa interpretação, - Foucault se apresenta incomumente como autor (intérprete) na introdução -, que por sua vez, é outra virtualização. Esse movimento crítico é um convite ao leitor, o qual, também, realiza virtualizações ao promover atualizações através de sua interpretação e juntamente com o autor e o conteúdo do livro constituem a base da experiência que problematiza o nosso presente visando produzir nele uma diferenciação. O livro, “um livro-experiência por oposição a um livro-verdade e a um livro-demonstração” (FOUCAULT, 2012b, p. 866), não é mera transmissão de conhecimentos, não pretende legar uma doutrina ou uma solução única e definitiva, mas partilhar uma saída sem referência a qualquer lugar de chegada.

À vista disso, Foucault afirma que nenhuma teoria autoriza uma prática, pois se pressuporia que ela conheceria de antemão a verdade e que se deduziria desta os passos a serem seguidos nas escolhas pessoais ou coletivas de seus leitores. O livro-jogo pressupõe, então, um espaço em que o homem possa experimentar, tal qual a *TC* o afirmava, “pode e deve fazer de si mesmo como ser que age livremente” (FOUCAULT, 2011e, p. 45), visto que nele a verdade (uma parcialidade histórica produzida por jogos de poder/saber) e a liberdade (escolhas determinadas historicamente) se pertencem mutuamente, dado que, não fosse assim, caso fossemos totalmente determinados, perderíamos a abertura para novas possibilidades, condição que, justamente, dá sentido à experimentação de si mesmo e dos outros.

4. A ficção como ferramenta de jogo

Como vimos, a atitude crítica dos cínicos de transfigurar a realidade, segundo Foucault, perpassaria a história enquanto virtualidade que foi/é reativada pela filosofia no presente. Essa atitude é uma racionalização outra, que Foucault reaviva em sua própria escrita nos seus livros-jogos como linguagem da ficção. Esta é uma noção complicada e perigosa, pois no sentido mais generalizado faz referência ao irreal ou ao subjetivo, porém, Foucault, nos convida a pensá-la:

Essa palavra ficção, várias vezes utilizada, depois abandonada (...) o fictivo é um distanciamento própria à linguagem – um distanciamento que tem seu lugar nela, mas que, também, a difunde, dispersa, reparte e abre. Não há ficção porque a linguagem está distante das coisas; mas a linguagem, é sua distância, a luz, na qual elas são e sua inacessibilidade, o simulacro em que se dá somente sua presença; e toda linguagem que, no lugar de esquecer essa distância, se mantém nela e a mantém em si, toda linguagem que fala dessa distância avançando nela e uma linguagem de ficção. (FOUCAULT, 2012a, p. 307-308-309).

Para Foucault, a ficção não é mera reprodução de um conhecimento, mas um instrumento de transformação de si e de resistência aos dispositivos de poder. Ela é, então, manifestamente uma prática crítica e, nesse sentido, o diagnóstico que Foucault faz de seus escritos como uma ficção histórica se mostra totalmente adequado:

Eu não sou verdadeiramente historiador. E eu não sou romancista. Eu prática um tipo de ficção histórica (...) Eu busco provocar uma interferência entre nossa realidade e o que nós sabemos de nossa história passada. Se tenho êxito, essa interferência produzirá efeitos reais em nossa história presente. Minha esperança é que meus livros tomem sua verdade uma vez escritos, não antes. (FOUCAULT, 2012b, 859).

Foucault, aqui, considera a si próprio um experimentador e seus livros-jogos os lugares de experiências. A noção de ficção se refere a um “fabricar alguma coisa” (FOUCAULT, 2012b, p. 236), que ainda não existe, a partir de matrizes históricas que são atualizadas em interpretações. É uma prática de virtualização do presente e, nisso, um deslocamento de si ao limite de pertencimento e não pertencimento a esse presente, a partir de onde se pode delimitá-lo e transgredi-lo. Contudo, não se trata de definir uma identidade a partir dessa transformação, pois medir o quanto mudamos só é possível quando deixamos o lugar que nos constituía, assim sendo, a verdade ficcional sobre o que somos não está na busca de um sentido que ficou oculto, mas na própria alteração permanente. De onde vem essa força da ficção? A resposta está no fato de que ao se aproximar do limite de si-mesma a linguagem fictiva “não vê surgir a positividade que a contradiz, mas o vazio no qual ela vai se desfazer (...) o puro exterior onde as palavras se desenrolam indefinidamente” (FOUCAULT, 2009f, p. 22) e, conseqüentemente, ela desfaz os discursos e esvazia o sentido da relação entre sujeito e objeto que determina o espaço do conhecimento. Assim, diferentemente de uma linguagem reflexiva que migra para um centro identitário, com a ficção ocorre a desvidencialização do sujeito, visto que o “eu” do “eu falo” ao falar é dispersado, quase todo desfeito. Dessa maneira, a escrita fictiva apresenta, antes da utopia do *Eu penso, logo existo*, a heterotopia incontornável no espaço *entre* essas duas proposições que o momento cartesiano do pensamento buscou ocultar. Ora, a escrita fictiva irá, então, se engajar nessa heterotopia tendo como base do pensamento não mais o sujeito

e, sim, o ser da linguagem, o que, por sua vez, permitiu que a filosofia da modernidade, em especial, a foucaultiana estabelecesse outra medida para o seu pensamento, que não aquela da subjetividade, psicológica ou transcendental. Junto a tudo isso, ficcionar é, também, fazer valer a imaginação na prática histórico-filosófica, o que, permite podermos produzir mundos outros a partir delas. Eis:

Ela [poesia] joga à vontade com a aparência que ela produz, sem contudo enganar através disso; pois ela declara a sua própria ocupação como simples jogo, que, no entanto, pode ser utilizada conformemente a fins pelo entendimento e seu ofício. (KANT, 2002, p. 172).

e, segundo Foucault:

Quanto ao problema da ficção, é para mim muito importante; eu me dou conta que somente escrevi ficções. Eu não quero dizer, no entanto, que isso esteja fora da verdade. Me parece que há a possibilidade de fazer trabalhar a ficção na verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazer de tal modo que o discurso de verdade suscite, fabrique alguma coisa que não existe ainda, então “ficcione”. Se “ficciona” a história a partir de uma realidade política que a torna verdadeira, se “ficciona” uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica. (FOUCAULT, 2012b, p. 236).

Parece que Foucault reativa, aqui, a noção de *kunst*⁸⁹ (arte enquanto negação da passividade originária e, assim, uso livre das faculdades), tal qual a definiu na *TC*, e, em especial, a verdadeira vida cínica que abriu uma passagem no sistema de preservação da cultura clássica antiga, com a noção de ficção, visto que, nesta está em jogo, também, a tentativa de uma inversão cultural, cujo objetivo é a alteração, que se possa avançar e que se possa derrubar as muralhas. Nesse sentido, ficcionar é evitar uma história das doutrinas filosóficas, e produzir um pensamento filosófico como problematização, como modo de ser ou estilo de vida. Assim, como os cínico, Foucault deixa como herança uma matriz pragmática, essa do jogo, para ser usada como ferramenta para os futuros filósofos – nela, extinta a ideia de pureza

⁸⁹ Sobre essa noção ver primeiro capítulo desse trabalho. Veja: “(...) seu papel consiste tanto em construir acima e de encontro ao fenômeno (*Erscheinung*) uma aparência (*Schein*) quanto em dar à aparência a plenitude e o sentido do fenômeno: isto quer dizer que o *Kunst* detém – porém na forma da liberdade – o poder de negação recíproca do *Schein* e do *Erscheinung*. E até mesmo as camadas mais profundamente escondidas na passividade originária, até mesmo o que há de mais dado no dado sensível está aberto a este jogo da liberdade: o conteúdo da intuição sensível pode ser utilizado artificialmente como *Schein*, e este *schein* pode ser utilizado intencionalmente como *Erscheinung*; assim, no intercâmbio dos signos da moralidade, o conteúdo sensível pode não ser mais que uma máscara e colocar-se a serviço das astúcias da mentira; ou ainda pode ser astúcia da astúcia e forma refinada que transmite o valor, e sob a mera aparência, a seriedade do fenômeno”. (FOUCAULT, 2011e, p. 80-81)

filosófica, deve sempre começar pela questão: O que significa fazer filosofia atualmente?

Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (...) O ensaio – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma “ascese”, um exercício de si, no pensamento” (FOUCAULT, 1998a, p. 13).

A medida de valor da escrita fictiva, segundo Foucault, está em seus efeitos. Isto é, a verdade da interpretação que os livros-jogos são capazes de produzir se mede de acordo com os efeitos de abertura à diferença ou o quão de virtualidade ela produz permitindo que ações individuais ou coletivas promovam atualizações múltiplas. Segundo Foucault:

E, enfim, que toda ontologia seja analisada como uma ficção. O que quer dizer ainda: a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se quisermos e distingui[-la] também de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, pois bem, essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer – deverá ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como o direito de ser, mas como uma capacidade de fazer. (FOUCAULT, 2013, p. 281).

A escritura fictiva, dessa forma, longe de ser uma fábula, diz respeito a um processo transformador por meio da qual a história se torna uma prova da verdade filosófica e onde podemos saber se novos regimes de verdade são possíveis. A ficção é um exercício de liberdade, uma vez que ela efetua-se entre a virtualidade histórica e sua realização possível. Para tanto, a escrita fictiva, não é uma história da verdade, tal qual a tradição a concebe, mas uma história do valor que se atribui à verdade ou a verdade tomada enquanto um valor. Eis:

Certamente, se nos situamos no nível de uma proposição, no interior de um discurso, a separação entre o verdadeiro e o falso não é nem arbitrária, nem modificável, nem institucional, nem violenta. Mas se nos situamos em outra escala, se levantamos a questão de saber qual foi, qual é de nossa história, ou qual é, em sua forma muito geral, o tipo de

separação que rege nossa vontade de saber, então é talvez algo como um sistema de exclusão (sistema histórico, institucional e constrangedor) que vemos desenhar-se. (FOUCAULT, 2009d, p. 14).

Foucault, em razão disso, se situa na tradição crítica, para quem interessa menos o acesso ao verdadeiro, do que compreender a importância do dizer-verdadeiro, da produção de ficções. O famoso caso de Mendel, já mencionado nesse trabalho, é importante para entendermos isso, pois embora falasse a verdade, Mendel não estava no verdadeiro. O termo estar no verdadeiro denuncia um regime de verdade de um dispositivo de poder, produzido como verdade e valorizado como tal, mas, para Foucault, é nada mais nada menos, que uma fabricação fictícia. É fictício, não porque não faz referência ao real, mas porque, segundo Foucault, aquilo que em determinado momento histórico é considerado verdadeiro não passa de um modo possível dentre outros de valorização da verdade. A verdade, desse modo, é uma ficção, não pelo motivo da inexistência do verdadeiro, mas devido ao fato de que, por um lado, o verdadeiro diz respeito a uma valorização da verdade por um dispositivo de governo, mas, também, por outro lado, pelas práticas que a ele resistem, os livros-jogos por exemplo, com outra valorização da verdade, outra ficção. Isso posto, lembremos da afirmação foucaultiana de que “praticava um tipo de ficção histórica”, cujo valor, acima afirmado, está em seus efeitos transformadores dos sujeitos em seus modos de pensar e ser.

Foucault fez de seus livros uma experiência fictícia enquanto busca de uma relação diferente com a verdade. Essa é a riqueza de sua ontologia crítica, a qual afirma que a verdade somente existe de uma maneira imanente a história e atualizada nos livros, nos quais toma corpo enquanto discurso, sem poder se realizar plenamente, mas provocando lutas, suscitando virtualidades e novas atualizações. A ficção introduz diferenças, expõe um jogo que é um jogo político. A filosofia de Foucault, portanto, é, provoca e inspira um espetacular jogo heterotópico através da história, cujo parâmetro do verdadeiro é a abertura à diferença.

Considerações Finais

*Não há uma filosofia que contenha todas as filosofias;
A filosofia inteira é, certos momentos, em cada uma.
Para usar a famosa citação, o seu centro está em toda parte
e sua circunferência em nenhum lado.*

Maurice Merleau-Ponty

A filosofia: um jogo de liberdade

A queda para o Alto, livro misto de depoimento autobiográfico com antologia de poemas, foi um dos grandes acontecimentos da escrita em 1982. Escrito por Sandra Mara Herzer, jovem poeta brasileira, autodenominada Anderson Bigode Herzer, a obra fora um marco, um sucesso de vendas, ultrapassando, atualmente, mais de trinta edições, contudo, mais do que isso, ela precede os livros escritos por autores transexuais, como, por exemplo, *Erro de pessoa* (1984) e *Viagem solitária: memórias de um transexual 30 anos depois* (2011), de João W. Nery, *Eu trans: a alça da bolsa – relatos de um transexual* (2014), de Jô Lessa e outros. O livro de Herzer, também, é prógono em se tratando de textos escritos por egressos na antiga FEBEM (Fundação para o Bem-estar do Menor), antecedendo obras como: *Luz no fim do túnel* (2004), de Cleonder Evangelista, *Guerreiros urbanos* (2007), de Asdrúbal Serrano e *Brincar de ser feliz* (2007), de José Ribeiro Rocha.

No livro está exposto, por meio da narrativa dramática de seu protagonista, a situação prisional extremamente violenta e nada adequada àqueles jovens que ali se encontravam [e se encontram, agora, na fundação

CASA]. A primeira parte do livro é um depoimento em primeira pessoa, uma peça prosaica que serviria de lugar de espera para o leitor ter o primeiro contato com a história, na qual Herzer constrói uma autobiografia pondo em questão sua própria vida. Ela trata a si mesma no masculino (salvo bem no início do texto e em alguns pequenos trechos), cuja finalidade é fazer-se reconhecer pelo leitor e afirmar-se como Anderson Bigode Herzer, tendo a identidade feminina como contraponto, frente a sua família ou aos representantes da Febem que tendem à conformá-la e à confiná-la como objeto à primeira base identitária feminina. Assim, reforça a singularidade de seu amor por outras mulheres, reconhecendo-se e apontando-se como o homem, herói, que protege a amada. Nesse sentido, o depoimento autobiográfico tomado na identidade autoproduzida masculina é a saída para sobreviver às práticas violentas: surras, trabalhos em condições deploráveis e a permanente humilhação da sua condição feminina pelos agentes e pelo diretor da Febem da vila Maria, - “o pátio onde tanto fui espezinhado, a cafua onde meu corpo padecia entre quatro paredes e sob o cimento bruto e frio, o rosto dos inspetores figurado com firmeza no alto dos quatro muros que me cercavam” (HERZER, 1983, p. 120-121). Essa violência é narrada e apresentada ao leitor a partir de espaços enclausurados: celas, camburões, quartos de castigo:

Aquele era um quartinho pequeno, sem condições de suportar a quantidade de menores detidos e, pouco a pouco, esse número aumentava, sendo que junto com as meninas ficavam as crianças, incluindo recém-nascidos. Na hora das refeições, o refeitório era dividido em duas partes por um estreito corredor: de um lado as meninas e, do outro, os meninos. (...) O quartinho foi trancado, estávamos em umas quinze menores e não havia espaço suficiente para todas; portanto, nos acomodamos como podíamos, nosso corpo doía, dificultando ainda mais um descanso pelas próximas duas horas. O cansaço e a dor tomaram conta de nós e adormecemos como que num pesadelo que não tinha mais fim. (HERZER, 1983, p. 43 e 84).

A queda para o alto evidencia a batalha entre os mecanismos de poder institucional, “local onde as pessoas são como objetos sem uso, depositadas” (HERZER, 1983, p. 43) e a figura de identidade masculina de Anderson Bigode Herzer que, segundo a escrita, funde as características da sensibilidade poética de Sandra Mara com a disposição da luta pela liberdade, diante desses espaços de asfixia que retiram a vida desses corpos, de Anderson

Bigode Herzer. O depoimento, então, não é de um mero observador, mas de alguém que viveu o dispositivo por dentro, cujo material e fonte para ele é a sua própria vida. Esta, assim, é encarnada nas suas páginas ecoando as experiências violentas sofridas por Herzer pelos caprichos e crueldades de mecanismos de poder que se apropriam das vidas desses meninos e meninas a eles confiadas de forma quase absoluta. Em vista disso, o depoimento na primeira parte do livro de Herzer é uma (bio)grafia, no sentido de uma reativação produtiva da sua trajetória estilhaçada pela violência e, também, resistência ao dispositivo de poder/saber, ou seja, depoimento batalha gerando um espaço no qual se faz ouvir a potência da ressonância dessa voz contra as pretensões e a sede dos poderes e saberes, no caso, a Febem; é uma luta que tem o discurso como espaço colocando em jogo a própria vida reafirmando a capacidade da palavra de transmitir experiências e afetos, enfim, de proclamar uma verdade que se mantém fora do alcance dos dispositivos de captura, de interpretação, de decodificação e de julgamento. Depoimento que é uma aleturgia, segundo Foucault:

um conjunto de procedimentos verbais ou não através dos quais atualiza-se qualquer coisa que é afirmada, ou melhor, colocada como verdadeiro, seja por oposição a um falso que foi eliminado, discutido, refutado etc., mas que é também colocado como verdadeiro por revelação ou ocultação, por dissipação disso que é esquecido, por conjuração do imprevisível. (FOUCAULT, 2010c, p.35).

Nesse sentido, o depoimento é um dispositivo expressivo com o qual pretende-se questionar verdades estabelecidas e produzir novos efeitos de verdade ao inaugurar estranhamentos ativos, que instituem transformações na forma de viver e de pensar. De fato, com sua escrita-depoimento, Herzer quer constituir-se como sujeito de sua própria vida, e, assim, produzir algum efeito nele mesmo e no leitor:

LEITOR:
Nestas palavras expresso o meu mundo
em que às vezes eu me perco e me confundo
minha tristeza está expressa em meu olhar
minha verdade, nestas folhas a voar.
(HERZER, 1983, p. 143).

A escrita é um movimento de subida, de queda para o alto (trancafiado no porão da instituição correcional, a única possibilidade de queda é para o alto, pois ali é o fundo mais abismático), de produção de si, desde o processo linguístico de criação de seu nome social, *Anderson* Bigode Herzer, pelo rearranjo de seu nome de batismo *Sandra*, ampliando-se com a crítica, que desnuda as máquinas de poder/saber que fazem de sua vida e de outras tantas vidas um caso ou uma espécie dentro de esquemas explicativos que se tornam matriz do verdadeiro, e, nisso, afetam e alertam o leitor, com uma linguagem cru, sobre os dispositivos em jogo nessas instituições. Trata-se, aqui, da escrita enquanto experiência de transfiguração de alguém quase totalmente objetificado (“e a dor ameaça, o sofrimento transborda sangue; na garganta um nó que te impede de falar, no ouvido um som que me obriga a soluçar, no coração um aperto que te obriga a gritar” (HERZER, 1983, p. 145)) em sujeito desde que ele se impõe como narrador de sua própria vida e opõe essa narrativa àqueles discursos e narrativas das autoridades. Essa palavra-escrita atravessada pela vida e pelos mais diversos modos da violência que o poder não suporta ouvir; o sujeito escritor transexual que se constitui em sua oposição ao dispositivo institucional ao agenciar uma escrita a partir da qual elabora seu próprio “si” são os traços de resistência às condições dos jogos de poder/saber modernos, ao biopoder. Ao colocar sua vida em narrativa, descrevendo as violências, as disposições disciplinares e a voz da autoridade, Herzer deixa sua condição de objeto, ela se (des)objetifica, e, nisso, mostra o reverso escondido das relações sociais, das instituições policiais e judiciárias, de onde é revelada uma verdade incômoda.

O último ato nesse livro autobiográfico é o suicídio, “o herói poeta eterniza o nome que, como signo de amor próprio, construiu para si, tanto no mundo ético, quanto no mundo estético, sem, contudo, deixar à vista o deslizamento entre duas identidades: Sandra (San-dra)/Anderson (An-der-son) (FRANCO JUNIOR, 2008, p. 251), feito em 1983 ao se jogar do viaduto 23 de maio. Eis:

MINHA VIDA, MEU APLAUSO

Fiz de minha vida um enorme palco/ sem atores, para a peça em cartaz/ sem ninguém para aplaudir este meu pranto/ que vai pingando e uma poça no palco se faz./ Palco triste é meu mundo desabitado/ solitário me apresenta como astro/ astro que chora, ri e se curva à

derrota/ e derrotado muito mais astro me faço./ Todo mundo reparou no meu olhar triste/ mas todo mundo se esqueceu de minha estreia/ pois todo mundo tinha um outro compromisso./ Mas um dia meu palco, escuro, continuou/ e muita gente curiosa veio me ver/ viram no palco um corpo já estendido/ eram meus fãs que vieram pra me ver morrer./ Esta noite foi a noite em que virei astro/ a multidão estava lá, atenta como eu queria/ suspirei eterna e vitoriosamente/ pois ali o personagem nascia/ e eu, ator do mundo, com minha solidão.../ morria! Anderson Herzer. (HERZER, 1983, p.12).

Ao lançar mão da morte, Herzer produz uma espécie de *gran finale* que enlaça *necessariamente* obra e vida, efígie escandalosa de uma verdade que clama por existir como um viver-outro, mas, também, afirma que ela não pode ser reduzida aos parâmetros dos regimes de verdade predominantes na nossa sociedade. Ou seja, a morte é o ato derradeiro do depoimento, uma vez que é o meio encontrado por Anderson Bigode Herzer para produzir uma diferença, enquanto ruptura que não pode ser corrigida ou conformada à perspectiva de poder/saber dominante e, principalmente, por perturbar e causar vertigem nos supostos especialistas, os quais diante *de...* resta-lhes calarem-se. Em vista disso, o suicídio não é o reconhecimento da liberdade como liberação, mas, de um lado, a exposição dos limites produzidos pelas instituições correcionais para se legitimarem e, por outro lado, a produção de um excesso, uma aposta ética e política como distensão e transgressão desses limites, enquanto verdade que convoca e mobiliza discursos, práticas e sujeitos. Sobre esse vínculo catártico da escrita autobiográfica de Herzer:

o narrador cumpre a função de herói épico e tomamos contato tanto com a sua origem como, especialmente, com seus feitos. É ao seu bom combate, pois, que assistimos, instados a estabelecer, com ele, um vínculo catártico que o reconhece não apenas como vítima, mas também como líder cuja rebeldia porta os valores positivos do amor, da delicadeza, da rejeição ao autoritarismo e à violência e, por fim, do anseio à liberdade e à dignidade. (HERZER, 1983, p. 249-250).

Trata-se, aqui, de um movimento de escrita, que busca se vincular ao outro, a uma prática social e que, ao mesmo tempo, sirva para ser retomado e usado por outros indivíduos ou coletividades noutros contextos com outros problemas. Curiosamente, este texto de Anderson Bigode Herzer se aproxima mais das reflexões e provocações foucaultianas que grande parte da tradição filosófica ocidental, visto que, em ambos, está em jogo, não uma teoria geral que

designaria a realidade, mas formas de pensamento que são essencialmente maneiras de transformação de si e dos outros. Neles vemos a reativação da atitude crítica do cinismo, cuja verdade está no poder de alteração de si e transformação do mundo, aliás, pouco importa se essa verdade é pura, única ou designa os fatos do mundo – ela é verdadeira porque, absolutamente porque, ela cria uma *vida-outra* e um *mundo-outro*. Segundo Foucault:

Quanto ao motivo que me impulsionou, ele foi muito simples. Espero que, para alguns, ele será suficiente por si mesmo. É a curiosidade – em todo caso, o único tipo de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida em que a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. (FOUCAULT, 1998, p. 13).

O Pensamento de Foucault, então, longe de buscar a legitimidade de uma doutrina ou legitimá-la na atualidade desqualificando o que lhe é diferente, pretende estabelecer relações inéditas, romper as fronteiras das disciplinas do conhecimento, se apropriar dos mais variados pensamentos das diversas tradições para ampliar as nossas possibilidades de pensar e de novas formas de vida. Em vista disso, parece claro, que em Foucault não há uma filosofia política fundacional – de um Estado ou sociedade a ser construída, seja pela via do contrato, seja pela via revolucionária, visto que seu pensamento busca mais cuidar para que sejamos livres ou que possamos recusar uma forma de governo intolerável. Aliás, por isso, no texto *A filosofia analítica da política*, de 1978, Foucault questiona se as filosofias políticas modernas, que se anunciavam como filosofias da liberdade, não se traíram ao se tornarem filosofias *do* poder:

Como esses liames entre a filosofia e o poder puderam se formar no momento mesmo em que a filosofia se deu como princípio, senão como contra-poder, ao menos como moderação de poder, no momento em que a filosofia devia dizer ao poder: aí você para, e não irás mais longe? Trata-se de uma traição da filosofia? Ou é por que a filosofia foi sempre secretamente, embora ela tenha dito, uma certa filosofia do poder? Afinal, depois de tudo, diz ao poder: pare aí, isso não é tomar

precisamente, virtualmente, secretamente também, o lugar do poder, fazer-se a lei da lei, e por consequência, se realizar como lei? (FOUCAULT, 2012b, p. 540).

É para não cair na sedução do poder ou na tentação de se propor como contra modelo justo/bom da ordem política, que Foucault afirma que a tarefa do pensamento filosófico é somente apontar os excessos do poder político através da análise dos mecanismos de poder e da exposição da racionalidade à qual eles obedecem e constituem. Trata-se, para ele, de pensar uma experiência política de subjetivação, em que ocorra a transformação de si quanto do mundo a que se faz parte, sem quaisquer modelos ou projetos preestabelecidos, pois é essa abertura que se quer atingir. Nesse sentido, sua posição é nos limites, ali onde o pensamento busca a historicidade daquilo que somos para dilatar nossas marcas de existência e, por isso, quando Foucault afirma que seus livros desejam transformar nossa visão sobre a prisão, a sexualidade, a loucura, mais do que compreender uma pretensa essência desses fenômenos, ele exprime suas pesquisas enquanto experiências de criação e não meramente como comentários acadêmicos convencionalmente estabelecidos e universalmente aceitos pela comunidade científica. É com esse objetivo que Foucault recupera e reaviva os pequenos acontecimentos alheios à grande história standardizada, fazendo deles princípios ativos, para produzir diferenças criativas em nossa relação conosco mesmo. Isto é, não se trata da reabilitação de uma riqueza do passado, mas de uma atitude de problematização do presente, na qual se projeta essas heterotopias intempestivas na cena atual com a função política de alteração na maneira como as dimensões do poder, do saber e do si estão assentadas e relacionadas. Segundo Foucault:

É isso o caso Rivière, é bem isso que o filme mostra: um cotidiano, uma disputa em torno de um campo, de móveis, de farrapos. É isso o inconsciente da história. Não é uma espécie de grande força, de pulsão de vida, de morte. Nosso inconsciente coletivo é feito desses milhões, milhares de pequenos acontecimentos, que, pouco a pouco, como gotas de chuva, encharcam nosso corpo, nossa maneira de pensar, e depois o acaso faz que um desses micro-acontecimentos deixe traços, e pode tornar-se uma espécie de monumento, um livro, um filme. (FOUCAULT, 2012b, 118).

É nesse movimento, repito, que Foucault e Herzer, o filósofo e o poeta se encontram, pois seus livros são experiências com os limites pelas quais se transformam e convidam os outros a se transformarem. Espantosamente, abre-se, aqui, a possibilidade de efetuar uma política da comunidade enquanto antídoto dos mecanismos de poder e saber de autopreservação e proliferação da (bios)política moderna. A comunidade, não pensada enquanto ideia nostálgica de um passado longínquo, puro, cuja característica seria aquela de uma comunhão íntegra e desinteressada, mas a aceitação e o desejar da diferença incontornável introduzida pelo outro, pelas tantas heterotopias que interrompem, interceptam e desestabilizam o eu em sua plenitude cartesiana de certezas e contornos bem definidos. Assim, o comum é o nó problemático (virtualidade), no qual ainda se está aberto à multiplicidade do que poderemos vir-a-ser ou vir-a-poder, pois encontros de distâncias e cooperação entre singularidade que não se anulam, ao contrário, se contaminam reciprocamente numa experimentação do poder que se tem junto; um jogo, enquanto aposta para a multiplicação das nuances, das variações da própria incompletude – jogo consigo próprio e com o outro em um só gesto diria Foucault. Isto que é insuportável à *bios* produzida e preservada pelo dispositivo de governamentalidade da nossa atualidade, cujo comum tem como regra a fusão do outro naquilo que ela é, a partir das ideias imunitárias da simbiose ou da utopia do encaixe perfeito. Um exemplo, dessa comunidade dos sem comunidade, é o encontro entre Foucault e René Allio através do filme que este fez sobre *Pierre Rivière* animado pelo livro de Foucault, os quais, por sua vez, com/pela necessidade de compartilhar, de prolongar e amplificar os efeitos políticos desses acontecimentos singulares com o propósito de provocar a atualidade, encontrariam e estabeleceriam uma conexão comunitária com Herzer e Sérgio Toledo, diretor e escritor do Filme *Vera*, em 1987, baseado em *A queda para o alto*. Um grande encontro, em que os textos são têxteis, uma vez que, longe de serem mero acúmulo de conhecimento, são instrumentos para abrir caminho de (re)encarnação e criação de subjetivações.

De tal sorte que não se pode, nem dizer que Foucault projeta, sobre os estoicos, o que ele pensou ou experimentou, nem que ele se projeta, ao contrário, no modelo que eles lhe estendem: como disse Deleuze, um tornar-se é sempre um duplo-devir, e o curso de 1982 é o lugar de um curioso “devir-Foucault” de Sêneca e “devir-Sêneca” de Foucault,

o sábio antigo e o arqueólogo moderno trocam suas determinações até tornarem-se, tanto um, como outro, irreconhecíveis. (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 75).

O caminho filosófico produzido por Foucault é aquele que torna possível uma *saída* de si, conjuntamente, com uma provocação estendida aos outros. Desse modo, o que fascina Foucault nesses encontros e, por consequência, os micro acontecimentos que eles atualizam é o efeito de pânico que provocam na atualidade, o qual “permite liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (FOUCAULT, 1998a, p. 14), e a sua natureza escandalosamente inapropriável. Consequentemente, os livros-jogos de Foucault, constituem práticas que (re)materializam e (re)abilitam esses traços relegados ao esquecimento, condenados à impossibilidade ou ao segundo plano utilizando-os como ferramentas, dando-lhes um novo uso, para desestabilizar os limites protetivos e de preservação que nos definem e, assim, abrindo espaço de sensibilização ao outro, ao encontro, ao imponderável; reativações que são engajadas na luta de resistência a tudo que faz disso que somos dinastia da normalização. Nisso, quando Foucault, na esteira kantiana, toma a questão sobre a modernidade enquanto atitude limite declarando que o nosso presente é um acontecimento histórico singular e, por isso, os seus limites, também, são precários, transitórios, com contornos porosos, circunstanciais e provisórios, abre espaço para que distendamos essas limitações, a partir de que podemos ser outro daquilo que viemos a ser. Trata-se de uma certa sabedoria dos limites, a partir da qual se deve reencontrar os jogos de si como espaço de resistência e invenção contra as condições que a nossa atualidade nos impõe.

É nesse contexto que transcorre o longo retorno à antiguidade, Foucault retoma e diferencia a coragem da *parresía* cínica daquela que se exprime na política e na filosofia clássicas. Eis:

O jogo cínico manifesta que essa vida, que aplica verdadeiramente os princípios da verdadeira vida, é diferente da que levam os homens em geral e os filósofos em particular. Creio que com essa ideia de que a verdadeira vida é a vida outra, chega-se a um ponto particularmente importante na história do cinismo, na história da filosofia, e com certeza na história da ética ocidental. (FOUCAULT, 2011c, p. 215).

A atitude crítica dos cínicos lega à filosofia, segundo Foucault, o movimento de incessante outramento ou da necessidade de abertura do pensamento à diferença. É a partir dessa perspectiva que Foucault reativa todas essas figuras heterotópicas, o parricida, a loucura, o delinquente, buscando criar linhas de fuga, saídas impensáveis para o cerco imunitário da ordem biopolítica. Trata-se de povoar o pensamento de diferenças (criar um verdadeiro bestiário filosófico) ao dar nome “a esses sem nome, sem família, sem qualidade, sem mim nem Eu” (DELEUZE, 1996, p. 121) e, ainda mais, da atitude corajosa de ser *diante de...* não no lugar ou no sentido de, mas assumindo o risco da alteração, do tornar-se outro: devir-louco, devir-animal, devir-refugiado, devir-Herzer, devir-dissidente, que, no fundo, significa lançar-se ao coração daquilo que nós somos, ali no vazio prenehe do múltiplo e da diferenciação incessante.

Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra. (FOUCAULT, *apud*, GROS, 2011, p. 316)

Referências

- AGAMBEN, G.** *Profanations*. Trad. Martin Ruef. Paris: Payot & Rivages, 2006.
- AGAMBEN, G.** *Profanações*. Tradução e apresentação de Selvino José Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.
- AGAMBEN, G.** *Signata rerum: sur la méthode*. Trad. Joël Gayraud. Paris: Vrin, 2014.
- AGOSTINHO, S.** *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósia de Pina. 26ª. Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012
- ALVAREZ, M. C.** *Foucault: Corpo, Poder e Subjetividade*. In: *O Corpo e o Lúdico*. Org. por Heloisa Turini Bruhns e Gustavo Gutierrez. Editora Autores Associados, 2000, p. 67-77.
- ALVAREZ, M. C.** *Sociedade, norma e poder*. In: **Linguística da norma**. Organizado por Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p. 200-216.
- ANDRADE, C. D.** *A Rosa do Povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARTIÈRES, P.** *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARTIÈRES, P; POTTE-BONNEVILLE, M.** *D'après Foucault: Gestes, lutes, programmes*. Lonrai: Éditions Points, 2012.
- ARISTÓTELES.** *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- BORGES, J. L.** *Ficções*. Trad. Davi Arrigucci Jr. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- BORGES, J. L.** *Poesía*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- BORGES, J. L.** *El idioma analítico de John Wilkins*. Disponível na internet via <http://sololiteratura.com/br/borelidioma.htm>.
- BORNHEIM, G.** *Os Filósofos Pré-Socráticos*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- BLANCHOT, M.** *L'Espace Litteraire*. Gallimard, Paris: Gallimarde, 1955.

- BRANCO, G. C.** *As resistências ao poder em Michel Foucault*. In: Trans/forma/ação. São Paulo: Unesp, 2001.
- BREHIER, E.** *La Theorie des incorporels dans l'ancien stóicisme*. Paris: Vrin, 1928.
- BRUNI, J. C.** *Foucault: O silêncio dos Sujeitos*. In: Tempo social. São Paulo: USP, 1989.
- CANDIOTTO, C.** *Foucault e a crítica do sujeito e da história*. In: Dossiê Foucault nº 3, dez 2006/março 2007. Organização: Margareth Rago & Adilton L. Martins.
- CANDIOTTO, C.** *Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault*. In: Kriterion, Belo Horizonte, n. 115, Jun/2007, pp. 203-217.
- CANDIOTTO, C.** *Foucault, Kant e o lugar simbólico da Crítica da razão pura em As palavras e as coisas*. In: Kant e-Prints, Campinas, Série 2, v. 4, n. 1, p. 185-200, jan/junho 2009.
- CANDIOTTO, C.** *Notas sobre a arqueologia de Foucault em As palavras e as coisas*. In: Rev. de Fil. Aurora, Curitiba, vol. 21, n. 28, pp. 13-28, jan.-jun. 2009.
- CANDIOTTO, C.** *Michel Foucault e o problema da antropologia*. In: **Revista Philosophica, Valparaíso, vol. 29, 2006.**
- CANDIOTTO, C.** *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CANDIOTTO, C.** *A governamentalidade política no pensamento de Foucault*. In: Revista de Filosofia Unisinos, São Leopoldo, V. 11, n. 1, jan/abril 2010.
- CANDIOTTO, C.** *Política, Revolução e insurreição em Michel Foucault*. In: Rev. Filos. Aurora. V.25, n.37, Curitiba: jul./dez.2013, pp.223-264.
- CANDIOTTO, C.** *A governamentalidade política no pensamento de Foucault*. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/4632>. Acessado em: 20 novembro de 2016.
- CANDIOTTO, C.** *O Pensamento do Mesmo: entre utopias e heterotopias*. In: dois pontos, V.14, n.1, Curitiba; São Carlos: abril de 2017, pp. 169-179.
- CANGUILHEM, G.** *A Vital rationaliste: Select writing from Georges Canguilhem*. New York: Zone books, 1994.

- CASTRO, E.** *El vocabulário de Michel Foucault*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- CHAVES, E.** *Foucault e a verdade cínica*. Campinas: Editora Phi, 2013.
- CHEVALLIER, P.** *Michel Foucault : Le pouvoir et la Bataille*. Nantes: Editions Pleins Feux, 2004.
- CUTRO, A.** *Michel Foucault: técnica e vita - Bio-política e filosofia del Bios*. Napoli: Biblioplis, 2004.
- DELEUZE, G.** *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- DELEUZE, G.** *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1996.
- DELEUZE, G.** *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins; revisão da tradução Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DELEUZE, G.** *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro, 1998.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F.** *Mil Planaltos. Capitalismo e Esquizofrenia*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2007.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F.** *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.
- DESCARTES, R.** *Discurso sobre o método*. Para bem dirigir a própria razão e procurar a verdade nas ciências. Trad. Márcio Pugliese e Norberto de Paula Lima. São Paulo: Hemus Editora limitada, 1998.
- DESCARTES, R.** *Meditações Metafísicas*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2ª ed. São Paulo: Martins fontes, 2005.
- DESCOMBES, V.** *Le Même et l'Autre: quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Minuit, 1979.
- DOSTOIÉVSKI, F.** *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DUARTE, A.** *Heidegger e Foucault, críticos da modernidade: Humanismo, técnica e biopolítica*. Trans/Form/Ação, São Paulo, v. 29, n. 2, 2006. p. 95-114.
- DUARTE, A.** *Foucault e as novas figuras da biopolítica: o fascismo contemporâneo*. In: Rago, Margareth; Veiga-Neto, Alfredo. (Org.). Para uma vida não fascista. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, v. 1, p. 35-50.
- DUARTE, A.** *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ERIBON, D.** *Michel Foucault*. Paris: Flammarion, 1989.

- ERIBON, D.** *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- DREYFUS, H; RABINOW, P.** *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FERRY, L.** *Kant: uma leitura das três "críticas"*. Trad. Karina Jannini. 2ª. Ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.
- FOUCAULT, M.** *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. Trad. De Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Loyola, 2011e.
- FOUCAULT, M.** *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- FOUCAULT, M.** *A ordem do Discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2009d.
- FOUCAULT, M.** *Archéologie du savoir*. Paris:Tel Gallimard, 2014a.
- FOUCAULT, M.** *Leçons sur la volonté de savoir*. Paris:Gallimard Seuil, 2011d.
- FOUCAULT, M.** *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Tel Gallimard, 2014b.
- FOUCAULT, M.** *A coragem da verdade*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2011c.
- FOUCAULT, M.** *A hermenêutica do sujeito: curso (1981-1982)*. Trad. Marcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2010c.
- FOUCAULT, M.** *As Palavras e as Coisas*. Trad. Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999a.
- FOUCAULT, M.** *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. 3ª ed. Rio de Janeiro: NAU editora, 2009c.
- FOUCAULT, M.** *Dits et écrits I*. Paris: Quarto Gallimard, 2012a.
- FOUCAULT, M.** *Dits et écrits II*. Paris: Quarto Gallimard, 2012b.
- FOUCAULT, M.** *Ditos e Escritos I*. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999d.
- FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos II*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000a.

- FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos III*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.
- FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos IV*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos V*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, M.** *Ditos e escritos VI*. Organização e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, M.** *Em Defesa da Sociedade: curso no collège de France (1975 – 1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999c.
- FOUCAULT, M.** *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- FOUCAULT, M.** *Entrevista com Michel Foucault*. In: O Homem e o Discurso: (A arqueologia de Michel Foucault). Michel Foucault, Sergio Paulo Rouanet, José Guilherme Melquior, Dominique Lecourt, Carlos Henrique Escobar. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008a.
- FOUCAULT, M.** *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014d.
- FOUCAULT, M.** *Raymond. Rousset*. Paris: Gallimard, 1992
- FOUCAULT, M.** *Raymond Rousset*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- FOUCAULT, M.** *Le corps utopique, Les hétérotopies*. Paris: lignes, 2009e.
- FOUCAULT, M.** *La pensée du dehors*. Paris: Fata Morgana, 2009f.
- FOUCAULT, M.** *O sujeito e o poder*. In: Dreyfus, H; Rabinow, P. Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Trad. Vera Portocarreiro e Gilda Gomes Carneiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d.
- FOUCAULT, M.** *O nascimento da clínica*. Trad. Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

- FOUCAULT, M.** *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Tel Gallimard, 2012c.
- FOUCAULT, M.** *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*. Paris: Tel Gallimard, 2011a.
- FOUCAULT, M.** *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1999b.
- FOUCAULT, M.** *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998b.
- FOUCAULT, M.** *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1999d.
- FOUCAULT, M.** *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 13ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998a.
- FOUCAULT, M.** *O que é Crítica (Crítica e Aufklärung)*. In: Michel Foucault: Histórias e Destinos de um pensamento. Organizado por Flávia Biroli e Marcos César Alvarez. Unesp Marília Publicações, 2000c, p. 169-188.
- FOUCAULT, M.** *Do governo dos Vivos – Curso no Collège de France, 1979-1980*. Trad. transcrição, notas e apresentação de Nildo Avelino, Rio de Janeiro: Achiamé, 2010e.
- FOUCAULT, M.** *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*. Paris: Seuil/Gallimard, 2003.
- FOUCAULT, M.** *Segurança, Território, População: curso (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.
- FOUCAULT, M.** *Sécurité, Territoire, Population*. Paris: Gallimard, 2004a.
- FOUCAULT, M.** *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*, Paris: Seuil/Gallimard, 2004b.
- FOUCAULT, M.** *Surveiller et Punir*. Paris: Gallimard, 2014c.
- FOUCAULT, M.** *Vigiar e Punir*. Trad. Raquel Ramallete. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000b.
- FOUCAULT, M.** *Isto não é um cachimbo*. Trad. Jorge Coli. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008d.
- FOUCAULT, M.** *Os anormais: curso no Collège de France (1974 -1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010a.
- FINK, E.** *Le jeu comme symbole du monde*. Paris: Les éditions de minuit, 2013.
- FONSECA, M. A.** *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*. São Paulo: Educ, 2003.

- FRANCO JÚNIOR, A.** *Experiência autoritária e construção da identidade em A queda para o alto, de Herzer*. In: Revista Brasileira de Literatura Comparada. No. 12. Rio de Janeiro, 2008.
- FRAVREAU, J. F.** *Vertige de l'écriture*. Paris :Ens Éditions, 2012.
- FREGE, G.** *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1978.
- FREGE, G.** *O pensamento: uma investigação lógica*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência, Campinas, Série 3, v. 8, n. 1, 1998, p. 177-208.
- GALLO, S.** *Entre Kafka e Foucault: literatura menor e filosofia menor*. In: Kafka-Foucault, sem medos. Coordenador Edson Passetti. Cotia, SP: Atelier editorial, 2004.
- GIACÓIA JR, O.** *Filosofia da cultura e escrita da história — notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche*. In. O que nos faz pensar, nº 3, setembro de 1990, p. 24-50.
- GIANNOTTI, J. A.** *Dois jogos de pensar*. Disponível na Internet via <http://www.cebrap.org.br/imagens/Arquivos/doisjogosdepensar.pdf>.
- GILLOT, P. ; LORENZINE, D.** *Foucault Wittgenstein: Subjectivité, politique, éthique*. Paris: Cnrs Éditions, 2016.
- GONDRA, J. G.** *Tomar distância do poder*. In: Para uma vida não-facista. Organizado por: Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Autêntica editora Ltda, 2009, p.169-186.
- GROS, F.** *Foucault e a questão do quem somos nós?* In: *Tempo social*. São Paulo: USP, 1995, p. 175–178.
- GROS, F.** *Situação do curso*, pág. 306. In: Foucault, M. *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2011.
- GROS, F.** *Foucault et la vérité cynique*. In: *Aurora*. V.23, n.32, 2011, pp.53-66.
- GUATTARI, F.** *Caosmose: um novo paradigma estético*. Trad: Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. 3ª. Ed. São Paulo, Editora 34, 2000.
- HAN, Béatrice.** *L'ontologie manquée de Michel Foucault*. Grenoble: Millon, 1998.
- HEGEL, G. W. F.** *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 2002.
- HEGEL, G. W. F.** *Encyclopédie des sciences philosophiques*. Paris: Vrin, 1978.

- HEIDEGGER, M.** *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, M.** *Carta sobre o humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Frias. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2005.
- HEIDEGGER, M.** *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt: Endlichkeit - Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M.** *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HÖFFE, O.** *Immanuel Kant*. Trad. Christian Viktor Hamm e Valerio Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KAFKA, F.** *Narrativas do Espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras. 2002.
- KAFKA, F.** *Um médico rural: pequenas narrativas*. Tradução e Posfácio Modesto Carone. São Paulo, companhia das letras, 2012.
- KANT, I.** *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. et préfacé par M. Foucault. Paris: Vrin, 2011.
- KANT, I.** *Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 3ª. Ed. Petrópolis, RJ, Vozes, 2005.
- KANT, I.** *Crítica da Faculdade do juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio Janeiro, Forense Universitária, 2002.
- KRAEMER, C.** *Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant*. São Paulo: EDUC, 2011.
- LE BLANC, G.** *Canguilhem et les normes*. Paris: PUF, 1998.
- LORENZINI, D.** *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin, 2015.
- LÉVY, P.** *O que é o virtual?* Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- MARTINS, C. J.** *Michel Foucault: Filosofia como Diagnóstico do Presente*. In: Michel Foucault: Histórias e Destinos de um pensamento. Organizado por Flávia Biroli e Marcos César Alvarez. Unesp Marília Publicações, 2000, p. 149-168.
- MACHEREY, P.** *De Canguilhem à Foucault: la force des normes*. Paris: La fabrique éditions, 2009.
- MACHEREY, P.** *Le sujet des normes*. Paris: Éditions Amsterdam, 2014.

- MARTON, S.** *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- MEADOWS, M. S. I.** *Avatar: The Culture and Consequences of Having a Second Life*. Berkeley: New Riders, 2008.
- MISKOLCI, R.** *Do Desvio às Diferenças*. Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/viewFile/43/36>. Acessado em: 12/12/2017.
- MÜLLER-LAUTER, W.** *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacóia Jr. São Paulo: annablume, 1997.
- NALLI, M.** *A biopolítica como biotécnica*. In: **Michel Foucault: desdobramentos**. Org. Marcos Nalli e Sonia Regina Vargas Mansano. 1. Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016. p. 207.
- NALLI, M.** *Sobre o conceito foucaultiano de discurso*. In: *A Diferença*. Organizador: Luiz B. L. Orlandi. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005, p. 151 – 169.
- NALLI, M.** *The Normative Immanence of Life and Death in Foucauldian Analysis of Biopolitics*. In. *Materiali foucaultiani*. Vol. III, n. 5-5, Jan/Dezembro, 2014.
- NALLI, M.** *Édipo foucaultiano*. In: *Tempo social*. Vol. 12, n 2. São Paulo: USP, 2000, p. 109 –128.
- NIETZSCHE, F.** *Os pensadores*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.
- NIETZSCHE, F.** *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F.** *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- NIETZSCHE, F.** *Sobre verdade e mentira*. Trad. Fernando de Moraes Barros, São Paulo: Hedra, 2010.
- NIETZSCHE, F.** *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Trad: Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, F.** *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 230.
- NUNES, B.** *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Maria José Campos (organizadora). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

- ORLANDI, L.** *Combater na imanência*. In: Para uma vida não-facista. Organizado por: Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. Autêntica editora Ltda, 2009, p. 201-208.
- PALTRINIERI, L.** *L'expérience du concept: Michel Foucault entre épistémologie et histoire*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.
- PELBART, Peter Pál.** *Da clausura do fora ao fora da clausura*. São Paulo: Iluminuras, 2009.
- PINHEIRO, M. R.** *Determinismo, Liberdade e Astrologia nos Estóicos*. In: *História, imagens e narrativas*, 2010, p. 1 – 14.
- PLATÃO.** *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.
- POTTE-BONNEVILLE, M.** *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF, 2004
- GILLOT, P; LORENZINE, D.** *Foucault Wittgenstein: Subjectivité, politique, éthique*. Paris: Cnrs Éditions, 2016.
- RABINOW, P.** *Antropologia da Razão*. Trad. João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- RAJCHMAN, J.** *Foucault: A liberdade da filosofia*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- REVEL, J.** *Foucault une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits, 2010.
- ROUANET, S. P.** *A Gramática do Homicídio*. In: O Homem e o Discurso: (A arqueologia de Michel Foucault). Michel Foucault, Sergio Paulo Rouanet, José Guilherme Melquior, Dominique Lecourt, Carlos Henrique Escobar. 3ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008.
- ROUSSEL, R.** *Como escrevi alguns de meus livros*. Florianópolis: Cultura e Barbária, 2015.
- SABOT, P.** *Le même et l'ordre: Michel Foucault et le savoir à l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2015.
- SARDINHA, D.** *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- SCAVONE, L.; ALVAREZ, M. C.; MISKOLCI, R.** *O legado de Foucault*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.
- SLOTERDIJK, P.** *Regras para o parque humano: uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*. Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2000

- SLOTERDIJK, P.** *Crítica da Razão Cínica*. Trad. Manuel Rezende. Lisboa: Relógio d'água, 2011.
- SOUZA, L. A. F.** *Tendências atuais nas áreas de segurança pública e de polícia: revisitando Foucault ou uma nova sociedade de controle?* In: Michel Foucault: Histórias e Destinos de um pensamento. Organizado por Flávia Biroli e Marcos César Alvarez. Unesp Marília Publicações, 2000, pp. 59-80.
- SOUZA, P.** Foucault nosso próximo. In: Cadernos de estudos linguísticos. N.58, Vol.3, Campinas: Unicamp, pp.1-15.
- TERNES, J.** *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: Ed. UCG; Ed. da UFG, 1998.
- TERREL, J.** *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.
- WITTGENSTEIN, L.** *Investigações filosóficas*. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- WITTGENSTEIN, L.** *Recherches Philosophiques*. Paris: Tel Gallimard, 2014.
- VEYNE, P.** *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971. p. 230.
- VEYNE, P.** *Foucault. O pensamento, a pessoa*. Trad. Luís Lima. 1ª Ed. Lisboa: Edições texto & Grafia, 2009.
- VIESENTEINER, J. L.** *Sobre autoencenação e autogenealogia no Crepúsculo dos Ídolos de Nietzsche*. IN: Estudos Nietzsche. V.5, N.2, Curitiba: 2014.
- HERZER.** *A queda para o alto*. Petrópolis: Vozes, 1983.