



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Wilson Torres Gomes

**Acontecimento e contraconduta: os caminhos incorporais em Michel
Foucault**

Rio de Janeiro

2024

Wilson Torres Gomes

Acontecimento e contraconduta: os caminhos incorporais em Michel Foucault



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Camila Aparecida Rodrigues Jourdan

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

F763 Gomes, Wilson Torres.
Acontecimento e contraconduta: os caminhos incorporais em Michel Foucault / Wilson Torres Gomes. – 2024.
283 f.

Orientador: Camila Aparecida Rodrigues Jourdan.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Poder (Filosofia) - Teses. 2. Biopolítica - Teses. 3. Cultura - Filosofia - Teses. 4. Ética - França - Teses. I. Jourdan, Camila Aparecida Rodrigues. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1:32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Wilson Torres Gomes

Acontecimento e contraconduta: os caminhos incorporais em Michel Foucault

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 25 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Prof.^a Dra. Camila Aparecida Rodrigues Jourdan (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof.^a Dra. Georgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia

Prof. Dr. Rodrigo Carqueja de Meneses
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Rodrigo Guéron
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho à minha a minha família – Anna, João Pedro, Anna Gabriela e à vó Eusália –, pela ajuda quando passei por momentos atribulados durante esta caminhada; agradeço o amor, o carinho, o apoio e a paciência comigo. Igualmente, também quero dedicar (postumamente) este trabalho à minha querida mãe, D. Margarida, que sempre me incentivou a perseverar na senda do conhecimento, de forma ética e amorosa.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha orientadora e amiga, professora Dr.^a Camila Jourdan, possuidora de uma capacidade intelectual tão vasta quanto o é sua sensibilidade, generosidade e cortesia para com os outros. Por outro lado, não lhe faria justiça, se não lhe enaltecesse também, o grande senso profissional e ético, e sua incansável disposição à luta em favor dos mais desfavorecidos socialmente; além é claro, do notável saber, bússola segura deste trabalho.

Agradeço, professora Dr.^a Geórgia Amitrano, por sua providencial ajuda durante minha qualificação; o que muito me ajudou proporcionando que minha pesquisa tomasse um rumo seguro a partir daquele momento. Detentora de uma capacidade intelectual a toda prova e rigor acadêmico indiscutível; mesmo assim, generosamente, se mostra disposta a ajudar aqueles que, como eu, principiam sua jornada em estudos e pesquisas na área de Filosofia.

Agradeço também, ao professor Dr. Rodrigo Guéron, que como os demais, compôs a minha banca examinadora e ajudou a abrilhantar meu esforço com seu vasto saber sempre precedido de generosidade e respeito para com seus orientandos e alunos; um dos quais eu tive a honra e o privilégio de ser. Sua ajuda na minha qualificação também muito me ajudou nas decisões difíceis que tive de tomar.

Agradeço ainda – com igual importância em relação aos demais –, ao professor Dr. Rodrigo Carqueja por sua disposição em compor minha banca examinadora; suas intervenções, sugestões e observações, abrem um leque de oportunidades futuras de estudos e pesquisa em meu trabalho.

Agradeço a todos os companheiros(as) do grupo de estudos de pós-graduação, por dividirem seus conhecimentos e opiniões comigo nas muitas horas que estivemos juntos, analisando as mais diversas obras acadêmicas e literárias. Agradeço também aos amigos(as), funcionários(as) da secretaria do PPGFIL-UERJ, pela valiosa ajuda quando mais precisávamos, durante a pandemia que atravessamos recentemente - principalmente, aos amigos: Daniel e Luiz.

Por fim, agradeço de forma póstuma ao meu pai Justino e ao meu querido irmão Zé Carlos; ambos, de forma distinta, acabaram por contribuir a seu tempo com minha caminhada. Entretanto, não faria justiça aqui, se não enfatizasse que meu irmão, mesmo no momento mais grave de sua vida, me dirigiu um pedido para que eu não esmorecesse à luta e os estudos.

Smile

Smile though your heart is aching
Smile even though it's breaking
When there are clouds in the sky, you'll get by
If you smile through your fear and sorrow
Smile and maybe tomorrow
You'll see the sun come shining through for you
Light up your face with gladness
Hide every trace of sadness
Although a tear may be ever so near
That's the time you must keep on trying
Smile, what's the use of crying?
You'll find that life is still worthwhile
If you just smile
That's the time you must keep on trying
Smile, what's the use of crying?
You'll find that life is still worthwhile
If you just smile

Charles Chaplin

Sorria

Sorria apesar de seu coração estar doendo
Sorria mesmo que ele esteja se partindo
Quando houver nuvens no céu, você sobreviverá
Se você sorrir em meio ao medo e à tristeza
Sorria e talvez amanhã
Você veja o sol brilhar através de você
Ilumine seu rosto com alegria
Esconda todos os traços de tristeza
Embora uma lágrima possa estar tão próxima
É nesse momento que você deve continuar tentando
Sorria, de que adianta chorar?
Você descobrirá que a vida ainda vale a pena
Se você apenas sorrir
Esse é o momento em que você deve continuar tentando
Sorria, para que chorar?
Você verá que a vida ainda vale a pena
Se você apenas sorrir

Charles Chaplin

RESUMO

GOMES, Wilson Torres. *Acontecimento e contraconduta: os caminhos incorporais em Michel Foucault*. 2024. 283 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

A despeito deste trabalho atingir um grande espectro conceitual, nossa análise de uma forma mais direta, lança um olhar ao poder e à resistência, ambos, a partir de uma genealogia do acontecimento em Foucault. Este trabalho busca extrapolar a visão reducionista e enviesada com que esses dois conceitos têm sido marcados desde o alvorecer da modernidade. Esse trabalho trata, portanto, de contraconduta e biopoder duas resultantes diretas da governamentalidade moderna. Por outro lado, este trabalho busca analisar a ascensão e desdobramento do acontecimento puro no pensamento foucaultiano; evento responsável pela guinada do poder à ética em seu pensamento. Discutimos, portanto, fundamentalmente, alguns dos principais conceitos foucaultianos, a saber: acontecimento, contraconduta, biopolítica, biopoder, acontecimentalização, atualidade, crítica, diagnóstico, enunciado, episteme, arquivo, etc.; além daqueles herdados de Nietzsche: *Herkunft, Entstehung, e a Wirkliche Historie*. Buscamos com isso respostas à pergunta se faz sentido falar em contraconduta hoje? E, efetivamente, do se trata quando se fala que a resistência é condição de possibilidade do poder; ou seja, de que o poder não ocorre independentemente dos processos de resistência. Uma outra questão envolvida nesta problemática, é se faz sentido falar em liberdade em uma filosofia tida como responsável pela “morte do homem” e pelo desaparecimento do sujeito. Enfim, é preciso refletir que os indivíduos não resultam de uma natureza humana; a dimensão subjetiva do “si próprio” constitui uma série de elementos que se sobrepõem, se associam e se dissociam, estabelecem-se relações de significação e valor, aproximação e distanciamento, desejo e repulsa, entre uma diversidade de afetos. Uma linha de subjetivação se constitui a partir de relações que envolvem práticas sobre aquilo que conhecemos ou não, coisas que nem sempre são ou foram as mesmas. Assim, ao sabor das nuances dessas continuidades e descontinuidades, os diagramas mudam, traçam-se novas rotas; alteram-se as velocidades e espacialidades capitalistas na era do Império. No campo institucional está em curso um processo biopolítico ampliado que torna instável a governamentalidade dentro dos chamados, estados-nação. No contexto social, há uma despotencialização da ética e da política, muito em função do esvaziamento das forças produtivas da vida. Irreflexão social, atomização e incerteza, nos jogam para um cenário de utopia negativa bastante temerário, de sorte que a verdade na sua forma mais tradicional de obtenção não mais corresponde aos fatos, mas sim àquilo que se escolhe acreditar. Vivemos sobre um signo que rege uma verdadeira *cultura à boçalidade*, a qual parece tomar conta de forma ufanista de todos os rincões da sociedade; sendo exaltada como modo de vida em desprezo a todo e qualquer tipo de orientação racional guiada por uma “vontade de verdade” ligada ao pensamento. De sorte que as relações efêmeras e os vínculos sociais frouxos nestas sociedades pautadas pelas velocidades típicas das redes sociais globais, informacionais, requerem uma analítica do tempo presente, capaz de dar conta destes fenômenos que escapam à maioria das análises tradicionais. Efetivamente, essa proposta está contida neste trabalho.

Palavras-chave: acontecimento; contraconduta; biopolítica; racismo; império; necropolítica; incorporais; acontecimentalização; crítica; diagnóstico; dispositivos.

RÉSUMÉ

GOMES, Wilson Torres. *Événement et contre-conduite: les chemins d'incorporels chez Michel Foucault*. 2024. 283 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Bien que ce travail couvre un large spectre conceptuel, notre analyse, de manière plus directe, s'intéresse au pouvoir et à la résistance, tous deux à partir d'une généalogie de l'événement chez Foucault. Ce travail cherche à extrapoler la vision réductrice et biaisée avec laquelle ces deux concepts ont été étiquetés depuis l'aube de la modernité. Ce travail traite donc de la contre-conduite et du biopouvoir, deux résultats directs de la gouvernementalité moderne. D'autre part, ce travail cherche à analyser la montée et le déploiement de l'événement pur dans la pensée foucauldienne, un événement responsable du passage du pouvoir à l'éthique dans sa pensée. Nous discutons donc fondamentalement certains des principaux concepts foucauldien, à savoir: événement, contre-conduite, biopolitique, biopouvoir, événementialisations, actualité, critique, diagnostic, énonciation, épistémè, archive, etc. ainsi que ceux hérités de Nietzsche : Herkunft, Entstehung, et *Wirkliche* Historie. Nous cherchons des réponses à la question de savoir si cela a un sens de parler de contre-conduite aujourd'hui. Et, en fait, ce dont nous parlons lorsque nous disons que la résistance est une condition de possibilité du pouvoir, c'est-à-dire que le pouvoir ne se produit pas indépendamment des processus de résistance. Une autre question qui se pose est de savoir si cela a un sens de parler de liberté dans une philosophie considérée comme responsable de la "mort de l'homme" et de la disparition du sujet. Enfin, il faut réfléchir au fait que les individus ne sont pas le résultat d'une nature humaine; la dimension subjective du "moi" constitue une série d'éléments qui se superposent, s'associent et se dissocient, établissant des relations de sens et de valeur, de proximité et de distance, de désir et de répulsion, parmi une diversité d'affects. Une ligne de subjectivation se constitue à partir de relations qui impliquent des pratiques sur ce que l'on sait ou ne sait pas, des choses qui ne sont pas toujours les mêmes ou qui ont toujours été les mêmes. Ainsi, selon les nuances de ces continuités et discontinuités, les schémas changent, de nouvelles routes sont tracées ; les vitesses et les spatialités du capitalisme à l'âge de l'Empire changent. Dans le domaine institutionnel, un processus biopolitique élargi est en cours, qui rend la gouvernementalité instable au sein des soi-disant États-nations. Dans le contexte social, l'éthique et la politique ont été vidées de leur substance, en grande partie à cause de la disparition des forces productives de la vie. L'impensé social, l'atomisation et l'incertitude nous ont plongés dans un scénario très effrayant d'utopie négative, de sorte que la vérité dans sa forme la plus traditionnelle ne correspond plus aux faits, mais à ce que l'on choisit de croire. Nous vivons sous un signe qui régit une véritable culture de la grossièreté, qui semble s'installer, de manière très réceptive, dans tous les recoins de la société; elle est exaltée comme un mode de vie au mépris de tout type d'orientation rationnelle guidée par une "*volonté de vérité*" liée à la pensée. Les relations éphémères et les liens sociaux lâches de ces sociétés, guidées par les vitesses typiques des réseaux sociaux globaux et informationnels, requièrent une analyse du temps présent, capable d'aborder ces phénomènes qui échappent aux analyses les plus traditionnelles. Cette proposition est d'ailleurs contenue dans cet ouvrage.

Palavras-chave: événement; contre-conduite; biopolitique; racisme; empire; necropolitique; incorporels; événementialisations; critique; diagnostic; appareils.

ABSTRACT

GOMES, Wilson Torres. *Event and counter-conduct: the incorporeal paths in Michel Foucault*. 2024. 283 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Although this work covers a wide conceptual spectrum, our analysis takes a more direct look at power and resistance, both from a genealogy of the event in Foucault. This work seeks to extrapolate the reductionist and biased view with which these two concepts have been marked since the dawn of modernity. This work therefore deals with counter-conduct and biopower, two direct results of modern governmentality. On the other hand, this work seeks to analyze the rise and unfolding of the pure event in Foucauldian thought; an event responsible for the turn from power to ethics in his thought. We therefore fundamentally discuss some of the main Foucauldian concepts, namely: event, counter-conduct, biopolitics, biopower, eventmentalization, actuality, critique, diagnosis, enunciation, episteme, archive, etc.; as well as those inherited from Nietzsche: *Herkunft*, *Entstehung*, and the *Wirkliche Historie*. In doing so, we seek answers to the question of whether it makes sense to talk about counter-conduct today. And, indeed, what does it mean when we say that resistance is a condition for the possibility of power; in other words, that power does not occur independently of processes of resistance. Another question involved in this issue is whether it makes sense to talk about freedom in a philosophy considered responsible for the "death of man" and the disappearance of the subject. Finally, we need to reflect that individuals are not the result of a human nature; the subjective dimension of the "self" is a series of elements that overlap, associate and dissociate, establishing relationships of meaning and value, closeness and distance, desire and repulsion, among a variety of affections. A line of subjectivation is constituted from relationships that involve practices about what we know or don't know, things that aren't or weren't always the same. Thus, according to the nuances of these continuities and discontinuities, the diagrams change, new routes are drawn; the speeds and spatialities of capitalism in the age of Empire change. In the institutional field, an expanded biopolitical process is underway that makes governmentality unstable within the so-called nation-states. In the social context, ethics and politics have been rendered powerless, largely as a result of the emptying of the productive forces of life. Social unthinking, atomization and uncertainty have thrown us into a rather reckless scenario of negative utopia, so that the truth in its most traditional form no longer corresponds to the facts, but rather to what one chooses to believe. We live under a sign that governs a true culture of foolishness, which seems to be taking over every corner of society in a jingoistic way; being exalted as a way of life in contempt of any kind of rational orientation guided by a "*will to truth*" linked to thought. The ephemeral relationships and loose social ties in these societies, which are guided by the typical speeds of global, informational social networks, require an analytic of the present time, capable of dealing with these phenomena that escape most traditional analyses. In fact, this proposal is contained in this work.

Keywords: event; counter-conduct; biopolitic; racismo; empire; necropolitic; incorporeal; eventmentalization; critique; diagnostic. devices.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. A CÁTEDRA DE FOUCAULT E A HISTÓRIA DOS SISTEMAS DE PENSAMENTO	24
1.1 Breve introdução ao pensamento foucaultiano	24
1.2 Arqueogenealogia: poder, dispositivos (saber-poder) e processos de subjetivação	41
1.2.1 <u>Transição: rumo ao acontecimento discursivo</u>	43
1.2.2 <u>Verdade como produção</u>	44
1.2.3 <u>Nota sobre sistemas estratégicos: os dispositivos</u>	46
1.2.4 <u>Governo e captura: as linhas componentes dos dispositivos</u>	49
1.2.5 <u>Dos dispositivos ao poder (características)</u>	51
1.2.6 <u>Subjetividade, liberdade e representação: o poder como múltiplas forças de criação</u>	54
1.2.7 <u>Poder, representação e encarceramento</u>	56
1.3 A morte do homem e a ruptura do pensamento: o sujeito da modernidade	59
1.3.1 <u>Antropologia e poder: o espaço do sujeito transcendental</u>	70
2. ACONTECIMENTO E PRÁTICA: OS CAMINHOS INCORPORAIS EM FOUCAULT	80
2.1 As práticas em Foucault	80
2.2 Acontecimento: o incorporal em Foucault	100
2.2.1 <u>Herkunft e Entstehung: Nietzsche por Foucault</u>	109
2.2.2 <u>Acontecimentalização: acaso e descontinuidade na pesquisa genealógica</u>	119
2.2.3 <u>Theatrum Philosophicum: notas sobre a subversão do platonismo</u>	133
2.2.3.1 <u>Crítica e diagnóstico</u>	152
2.3 Foucault e <i>Wirkliche Historie</i>	166
3. GOVERNO E RESISTÊNCIA	180
3.1 Da governamentalidade	180
3.2 Da contraconduta	188
3.3 Ética e liberdade: o caminho à resistência	197
3.4 Biopolítica: da morte à vida, uma tecnologia de poder	211
3.5 Biopoder: impactos e influências	220

3.5.1	<u>Racismos</u>	223
3.5.2	<u>Necropolítica</u>	237
3.5.3	<u>Império</u>	245
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	258
	REFERÊNCIAS	268

INTRODUÇÃO

A título de introdução e por conta da necessidade de sistematização desta dissertação é preciso dizer, inicialmente, que as ações e os escritos foucaultiano autorizam duas coisas importantes a este trabalho. Primeiro, uma proposta que busque analisar o poder e resistência a partir de uma genealogia do acontecimento. Em segundo lugar, que a fonte da noção foucaultiana de *acontecimento* é o pensamento estoico; ou seja: “é-nos licito afirmar que o autor retoma esse conceito na esteira do estoicismo antigo”¹. Isso nos permite desenvolver assuntos da teoria foucaultiana que vão desde a “arqueologia”, “genealogia”, passando pelo acontecimento, pela questão de governo, resistências e biopoder, entre outros assuntos, de forma conexa. Por fim, para nós é importante dizer que não há nenhuma ruptura no pensamento foucaultiano como poderia sugerir uma leitura superficial de seu compêndio filosófico². O que vemos em certos momentos cruciais em Foucault, são deslocamentos³, ou seja, “desvios”⁴ que em muito terminam por aumentar a complexidade de seu pensamento.

Assim, é preciso chamar atenção agora para o fato de que às condições atuais das sociedades, sitiadas por extremismos ultrarradicais, recolocam a necessidade das filosofias de tempo presente como a de Michel Foucault. As relações efêmeras e os vínculos sociais frouxos nestas sociedades pautadas pelas velocidades típicas das redes sociais globais, informacionais, requerem uma analítica do tempo presente, capaz de dar conta destes fenômenos que escapam à maioria das análises tradicionais. No campo institucional, uma ação imperial de cunho fascista

¹ TEMPLE, 2012, pp.9-10.

² Num primeiro momento, nossa afirmação categórica diz respeito a ideia corrente de que há uma divisão em Foucault que marca sua passagem da arqueologia para a genealogia, o que em vários momentos foi contestada (CASTRO, 2009). Num segundo momento, queremos nos referir à análise de Judith Revel, no texto *Foucault: conceitos essenciais*, quando diz que: “A noção de biopolítica levanta dois problemas. O primeiro está ligado a uma contradição que se encontra no próprio Foucault: nos primeiros textos onde aparece o termo, ele parece estar ligado ao que os alemães chamaram no século XIX de *Polizeiwissenschaft*, isto é, a manutenção da ordem e da disciplina por meio do crescimento do Estado. Mas, em seguida, a biopolítica parece, ao contrário, assinalar o momento de ultrapassagem da tradicional dicotomia Estado/sociedade, em proveito de uma economia política da vida em geral. É dessa segunda formulação que nasce o outro problema: trata-se de pensar a biopolítica como um conjunto de biopoderes ou, antes, na medida em que dizer que o poder investiu a vida significa igualmente que a vida é um poder [?]” (REVEL, 2005, p.27, grifo nosso). Efetivamente, a primeira parte desta nota (ruptura entre arqueologia/genealogia) não carece de maiores discussões aqui, visto que o desenvolvimento de nosso trabalho é marcado pela premissa de não ruptura, e isto fica claro com o desenvolvimento do mesmo. As questões envolvendo, poder soberano, bio-política e disciplina, que foram colocados por Revel em função de uma *Polizeiwissenschaft* serão discutidos oportunamente, no terceiro capítulo, na seção destinada a discussão sobre biopolítica e bio-poder. Ali, além da questão envolvendo a *Ciência Policial* no século XIX, traremos as questões complementares sobre *Medizinischepolizei* e *Staatswissenschaft* que nos permitem falar em desvios e ultrapassagens, e não rupturas como dissemos antes. (Cf.: Capítulo 3.4, p.211).

³ DUARTE, 2008, p.47.

⁴ TEMPLE, *op. cit.*, pp.48; 50.

entranha todas as instituições coercitivas do estado e subverte suas funções em direção ao ilegal e inconstitucional. Um processo biopolítico ampliado que torna instável a governamentalidade dentro dos chamados, “estados-nação”⁵.

No contexto social, há uma despotencialização da ética e da política, muito em função do esvaziamento das forças produtivas da vida. Irreflexão social, atomização e incerteza, nos jogam para um cenário de utopia negativa bastante temerário, onde a verdade na sua forma mais tradicional de obtenção não mais corresponde aos fatos, mas sim àquilo que se escolhe acreditar⁶. Vivemos dias em que uma verdadeira *cultura à boçalidade* parece tomar conta de forma ufanista de todos os rincões da sociedade; sendo exaltada como modo de vida em desprezo a todo e qualquer tipo de orientação racional guiada por uma “vontade de verdade” ligada ao pensamento, filosoficamente falando⁷.

Assim, buscamos analisar estratégias que possam se opor a este quadro que tem algumas características bem marcadas, tais como: o negacionismo à ciência, aos fatos; além da *pós-verdade* como forma discursiva predominante nas redes sociais, e a *necropolítica*⁸ como política social, etc. É preciso falar sobre o neofascismo e a opressão moderna; assim como discutir o sujeito moderno enquanto logocentrado e definidor de toda e qualquer origem. É preciso trazer a experimentação e o acontecimento para essa discussão; aquilo que Nietzsche chamava de o *intempestivo*, e que em Foucault começa com a atualidade da “vontade de verdade”⁹. Falar sobre “acontecimento” (em relação à política, por exemplo) é falar sobre o “exprimível” que nos golpeia; é falar sobre a possibilidade de um devir revolucionário intervir nas intensidades políticas, no momento de sua criação¹⁰.

⁵ Além das questões recentes (cujos efeitos ainda permanecem) envolvendo, por exemplo, a governança de ultradireita radical, tanto no EUA quanto no Brasil; outros exemplos de controle social assimétrico, “tolerância zero”, cerceamento de liberdades individuais e coletivas, limpeza étnica, etc., reflexos dessa *instabilidade biopolítica na governança global* das nações, podem ser encontradas na reflexão desenvolvida por Hardt e Negri (2014), principalmente, em sua discussão sobre: *O Estado de Guerra Global* da atualidade

⁶ Para um maior aprofundamento sobre o assunto, ver: Gomes, W.T. “*A toupeira e a serpente: verdade, subjetividade e resistência*”, Revista Tapuia, v.1; n.1, 2022. Disponível em: <https://revistatapia.com.br/ojs/index.php/revista/issue/archive>; acessado em 20/11/2022.

⁷ O que se quer dizer com esta ideia de uma “orientação” no pensamento, e que carrega forte influência nietzscheana, ficará mais clara, na segunda parte deste trabalho, a partir da rubrica sobre acontecimentalização e problematização.

⁸ Tanto a *necropolítica*, quanto *pós-verdade* serão objeto de considerações no terceiro capítulo.

⁹ As noções de *intempestivo* e *vontade de verdade* entram em discussão no segundo capítulo, e em momento oportuno; por isso, não cabe discuti-las aqui.

¹⁰ ZOURABICHVILI, 2016.

A experimentação é criação do novo e a contraconduta, por sua vez, é também experimentação. De forma mais precisa estamos falando de uma modulação possível da experimentação. A experimentação escapa a história, que por sua vez só é capaz de captar a efetuação do acontecimento em estado de coisas. Sendo mais preciso, esta relação – experimentação e história – só se dá, na medida em que sem história, “a experimentação permaneceria indeterminada”, entretanto, a experimentação não é história. A história neste caso, “é o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa” a essa mesma história¹¹.

Destarte, é justamente a partir do quadro diagnóstico parcialmente constituído acima, que importa ressaltar a condição de experimentação¹² que deve balizar nossas ações, no sentido de uma busca pela criação de possíveis; de *linhas de fuga* que permitam o engendramento de *agenciamentos coletivos*¹³ e contramedidas para se “(re)criar a política”, não nos termos Clássicos proposto certa vez dentro de um sistema filosófico afeito à representação¹⁴; mas sim, fora dos termos imposto tanto pelo “*reformismo*” característico do neoliberalismo¹⁵, quanto pelas alternativas ditas: “infernais”; ou seja, inevitáveis, e postas no e pelos sistemas autocráticos-capitalista de fundo marcadamente neoliberal em curso no mundo, hoje¹⁶.

em cada situação se apresenta uma linha distinta de todas as outras, uma linha de crescimento de potência. O pensamento é aptidão para distinguir e seguir essa linha. O fato de que uma forma-de-vida só pode ser assumida seguindo essa linha de crescimento de potência carrega esta consequência: *todo pensamento é estratégico*¹⁷.

¹¹ DELEUZE, 2013a, pp.214-215.

¹² Isso implica, pelo menos, deixar em aberto à possibilidade da contraconduta como um fim em si mesma. Mas, sempre há, neste caso, o perigo de captura das resistências por parte do poder. De fato, se tem boas razões para assim nos questionarmos; entretanto, é justamente esta uma das preocupações principais de Temple (2012, p.1), quando logo no início de sua introdução pergunta se: “*é possível fazer com que a resistência se mantenha como acontecimento não assimilado pelas estratégias do poder*”. Estaremos atentos a esta e outras questões pertinentes a este assunto.

¹³ O conceito de agenciamento será melhor discutido à frente, em nota explicativa nº 132; p.40.

¹⁴ Uma tal proposta pode ser vista em: BAUMAN (2000), na sua: “Em busca da política”.

¹⁵ LAZZARATO, 2017.

¹⁶ PIGNARRE; STENGERS, 2011.

¹⁷ TIQQUN, 2019, p.16.

Neste contexto, se o pensamento é estratégico, mais fortemente será preciso se orientar por ele, como alhures propôs Kant¹⁸ e, a partir desta capacidade, constituir as diversas genealogias sobre as quais nos propusermos debruçar. Assim, a partir da rubrica foucaultiana sobre a “problematização” o que se propõe é, partindo das práticas discursivas e não discursivas, fazer entrar no “jogo do verdadeiro e do falso”, algo que se constituirá como objeto do pensamento. De herança marcadamente nietzschiana, tal objeto se constituirá como um “conhecimento fundamentalmente interessado, produzido como acontecimento do querer”, o qual, “determinando por falsificação o efeito de verdade”, se manterá irremediavelmente afastado dos “postulados da metafísica clássica”¹⁹. Destarte, este é um meio mais complexo de se dizer não à “metafísica da presença”, à representação, ao sujeito da modernidade e/ou à busca pela origem das coisas, que tanto marcaram a modernidade.

Portanto, de posse de tal tecnologia, é preciso “interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar as avaliações das regras e das instituições”, ganhando com isso o direito de “participar” de uma “vontade política” e revolucionária²⁰. É preciso assumir e converter a forma-de-vida em força, em potência de vida, a fim de apropriar-se das novas “formas de resistência e eventualmente de libertação que são possíveis nesse novo contexto”, e que nos permitiria “sair” do “estado global de guerra” a que seguimos submetidos atualmente²¹. É preciso modular a revolta a partir da fabricação de dispositivos específicos que cumpram esta tarefa, antes de singularizá-la²². O que nos ajuda nas empreitadas propostas acima é que sabemos, hoje, que a assimetria dos conflitos – a despeito da busca, pelo *establishment*, de um “domínio de pleno espectro”²³ – impõe um “limite ontológico”²⁴ ao biopoder. O inimigo, hoje, tem uma nova configuração, ele se apresenta em “rede”²⁵.

¹⁸ “[...] dada a insuficiência dos princípios objetivos da razão, [orientar-se no pensamento é] determinar-se na admissão da verdade segundo um princípio subjetivo da mesma”; Cf. Kant. I. “*O que significa orientar-se no pensamento?* (1786)”.

¹⁹ FOUCAULT, *Ditos e Escritos* II, p.244 *apud* CASTRO, 2009, p.307.

²⁰ FOUCAULT, 2017b, p. 243

²¹ HARDT; NEGRI, 2014, p.64

²² FOUCAULT, 2006a, pp. 46-7

²³ O poder tem uma “zona cinzenta”, na qual ele é mais vulnerável a ataques assimétricos. Essa zona é o âmbito em que “os esforços de contra-insurgência devem ser eficazes, ao mesmo tempo combatendo e controlando um inimigo indefinido e não raro desconhecido”. Neste caso, o reconhecimento dessas limitações e vulnerabilidades do domínio militar e tecnológico predominante, leva os estrategistas a propor uma “*forma ilimitada de domínio que envolve todas as dimensões, todo o espectro do poder*”; neste caso, trata-se de um controle amplo que associa o poderio hegemônico “*ao controle social, econômico, político, psicológico e ideológico*”; é a isso que

Cada luta se desenvolve em torno de uma sede particular de poder [...] se designar as sedes, denunciá-las, falar delas em público é uma luta, não é porque ninguém tivesse ainda consciência disso, mas é porque tomar a palavra sobre esse assunto, forçar a rede de informação institucional, nomear, dizer quem fez o quê, designar o alvo, é uma primeira revirada do poder, é um primeiro passo para outras lutas contra o poder²⁶.

Ainda no campo dos diagnósticos percebe-se que desde há muito tempo há um impedimento na formação de um contrapoder que coloque qualquer ordem social opressora em cheque – algo que está além das possibilidades da maioria dos indivíduos. Então, como confrontar isto? É preciso iniciar dizendo que ao produzir seus efeitos, os dispositivos da ordem só nos retornam como escolhas possíveis, as binárias²⁷. Isto impõe uma incongruência ao nosso modelo flexível de liberdade e traz consigo mais isolamento e, um conseqüente esvaziamento da vida em termos absolutos. O tão apregoadado modelo flexível de economia, da liberdade, do trabalho, etc.; implica na verdade à adesão a um contrato social de precarização da vida, que traz como seu primeiro efeito visível, o isolamento²⁸ social de larga escala²⁹.

A vida perdeu significação/valor e aquilo que antes, no alvorecer da modernidade, dava algum sentido ao humano, parece estar comprometido, se desfazendo tal qual um rosto desenhado na areia da praia. No mínimo, há uma lacuna intencional e significativa de políticas públicas voltada às minorias e uma exacerbação biopolítica das condições limite da “vida nua”³⁰. Tudo isto com a agravante do fato de que as forças políticas que gerem a vida público-

no referimos quando falamos em *pleno espectro* (HARDT; NEGRI, 2014, p.83) Para Hardt; Negri, com o domínio de pleno espectro, “os teóricos militares na realidade descobriram o conceito de biopoder” (Ibid., pp.83-84).

²⁴ “Todo poder dominante depende do consentimento ou da submissão dos dominados”. Além disso, “todo poder soberano tem sempre dois lados” [...] o “limite passivo e negativo”, e o “limite positivo e ativo”; e, por mais “multidimensional” que seja, a dominação *nunca* conseguirá ser completa; sempre enfrentará resistência. É exatamente esta fronteira que se entende aqui, por *limite ontológico* da dominação (Cf.: HARDT; NEGRI, 2014, pp. 84-85).

²⁵ HARDT; NEGRI, 2014, pp.81-95

²⁶ FOUCAULT, 2006a, p. 44.

²⁷ Na realidade, a vida não é feita unicamente de escolhas binárias; o que Stengers e Pignarre (2011) nos trazem de novo, é que isso se trata de uma imposição fabricada artificialmente pelo sistema, a qual somos submetidos cotidianamente. Evidentemente que o papel das lutas é reverter essas imposições, e fornecer outras opções de resistência e/ou saídas aceitáveis às minorias (PIGNARRE; STENGERS, 2011).

²⁸ Isolamento sócio-político e econômico das minorias, dos territórios de exclusão; das pautas sociais progressistas; das pessoas nos campos de refugiados, enfim, todo tipo de isolamento social que vemos na atualidade, inclusive o autoisolamento por conta das redes sociais.

²⁹ SENNETT, 2005, 2006.

³⁰ A partir do termo latino "sacer" advindo do direito romano arcaico, convergem duas figuras ou determinações opostas de sentido, o sagrado e o profano (matável), segundo Agamben, que busca em suas reflexões o

política neste momento histórico³¹, parecem estar orientadas à uma postura política neoliberal agressiva; talvez, quase “suicidária”³², diríamos.

Qual o caminho de leitura para uma saída possível ao quadro acima? O exercício crítico do pensamento se opõe à ideia de uma pesquisa metódica da solução³³, porque a tarefa da filosofia não é resolver – aí compreendida a ação de substituir uma resposta por outra – mas problematizar; não reformar, mas instaurar uma distância crítica, que nos permita fazer jogarem as linhas de força constitutivas do saber, do poder e das subjetividades envolvidas em contracondutas, e/ou nas possibilidades de instauração destas. Assim, dado este ponto de partida, buscaremos problematizar a relação entre o exercício do poder e os processos de resistência na expectativa de uma resposta; ou mesmo uma alternativa factível às seguintes perguntas: a *contraconduta* é uma opção viável hoje? A que nos referimos quando falamos em resistência/contracondutas hoje? São elas, efetivamente capazes de redefinir/reverter as linhas de morte, os dispositivos de captura, as forças à cargo da opressão a partir do espectro de lutas sociais disponíveis?

De tudo que se sabe sobre a filosofia foucaultiana, pode parecer então, que não seja uma proposta muito original esta, de problematizar o poder em face das contracondutas. No entanto, isto é apenas o que é, uma aparência. A banalidade com que nos acostumamos a analisar

verdadeiro sentido da sacralidade da vida enquanto princípio inviolável e elemento político originário. Neste caso, as determinações opostas da figura do “sacer” indicam aquele que está fora tanto do direito humano (por ser sagrado) quanto do direito divino (por ser matável de maneira não sacrificial). “*O que é, então, a vida do homo sacer, se ela se situa no cruzamento entre uma matabilidade e uma insacriticabilidade, fora tanto do direito humano quanto daquele divino?*” (Cf.:p.76) Na prática, trata-se de um habitante excedente de uma zona de indistinção entre a vida humana e a morte consagrada. O "homo sacer" demonstra a disponibilidade da “vida nua”, desprovida totalmente de direitos; a vida não-necessária/disponível daquele que está alocado as margens da sociedade. (AGAMBEN, 2014, pp.74-113)

³¹ Tal alusão faz referência ao nefasto período de governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (2019-2022).

³² Sem nos comprometermos definitiva e terminantemente com esta proposta; é importante dizer que tal ideia – inicialmente posta por Paul Virilio –, de um “estado suicidário” foi apresentada num pequeno ensaio, publicado recentemente na n-1, por Vladimir Safatle, no qual ele reflete sobre o estado da política brasileira, gestado no governo passado de Jair M. Bolsonaro (2019-2022); como um para além da própria “necropolítica”, ou seja: de um Estado que para além da simples gestão da morte e do desaparecimento dos indivíduos, operava antes, como um agente contínuo de sua própria destruição; nos moldes mesmo, dos antigos Estados fascistas na história do século XX (Cf.: SAFATLE, 2020).

³³ Este é um dos efeitos visíveis nos escritos de Foucault, sobre a relevância dos paradoxos em seu pensamento; principalmente após a leitura de *Logica do Sentido* de Giles Deleuze, entre 1969/70. No pensamento de Foucault, o *funcionamento dos paradoxos*, (através de uma “história paradoxal”), fica explícito na medida em que as oposições binárias, constituintes de boa parte do pensamento ocidental, são consideradas agrupamento de novos problemas e não unicamente soluções em seus trabalhos. (Sant’Anna, 2011; p.85)

separadamente *formas de resistências e mecanismos de controle e/ou opressão*³⁴, e procurar nestes últimos as respostas da existência àquelas primeiras, diz Temple (2012, p.9), nos tem levado a esquecer a principal característica da noção de poder em Foucault, ou seja: que o controle não se distingue daquilo que produz. É Foucault quem afirma que o exercício do poder não ocorre independentemente dos processos de resistência, “não há relação de poder sem resistência”³⁵.

A nova economia do poder aponta para uma “rede produtiva” que perpassa todo o corpo social e, muito mais do que apenas uma instância negativa que tem por finalidade reprimir, trata-se de um “lugar” de transição que “produz coisas, induz prazer, forma saber, produz discursos”³⁶. Então, como compreender processos de resistências, ante um poder que é produção de produção? Como evitar que as contracondutas sejam assimiladas pelas estratégias de poder; já que as contracondutas efetivam-se no interior da “incitação”, “interdição”³⁷ e da produção do poder?³⁸. Além disso, é certo que tais questões terminam por suscitar uma outra ainda mais fundamental: “restaria à resistência ser o efeito de uma causa que é o exercício do poder, ou é possível fazer com que a resistência se mantenha como acontecimento não assimilado pelas estratégias do poder?”³⁹. Neste sentido, e por conta do exposto, é a partir da noção de *acontecimento* que buscaremos problematizar esta relação entre poder e contraconduta, para tentar expor as potencialidades desta última, no que diz respeito a uma ação eminentemente político-revolucionária.

Esquemáticamente e, em face de toda exposição acima, nos propomos desenvolver este trabalho em três partes, contando três histórias distintas quanto a seus temas, mas conexas, como a um tríptico com relação ao pensamento de Foucault. Na primeira parte temos uma

³⁴ E aqui, incluiremos a opressão não como um efeito incorporal que tangencia a superfície do último termo da relação, ou seja, do controle; mas também como um corpo capaz de produzir seus efeitos nas relações em que esteja presente.

³⁵ FOUCAULT, M. *O Sujeito e o Poder* In: DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 248.

³⁶ FOUCAULT, 2007a, p.8.

³⁷ TEMPLE, 2012, p.9.

³⁸ Precisamos chamar a atenção aqui para o que está por trás da ideia de “produção”. É fato que poder e saber estão intimamente implicados no pensamento de Foucault; de forma que quando se fala na verdade (saber) e sua produção (formas aletúrgicas), não se está falando na análise das estruturas epistemológicas, e sim na análise da forma e das condições (necessárias e suficientes) pelas quais certos atos do dizer-verdadeiro, permitem ao sujeito representar a si mesmo (“se manifestar”) e, ser reconhecido pelos outros como um sujeito ético. Não se trata da análise epistemológica, mas sim, sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia a verdade”, como sujeito ético (FOUCAULT, 2020, p.4).

³⁹ TEMPLE, 2012, p.9.

História do presente que começa em: “A cátedra de Foucault e a história dos sistemas de pensamento” e vai até “Antropologia e poder: o espaço do sujeito transcendental”. Nessa primeira parte, buscamos expor as etapas do pensamento foucaultiano, primeiramente, da forma como ele tem sido visto pelos comentadores e depois, trazendo a própria visão do filósofo para a discussão. Tudo isto é feito para podermos constituir uma “caixa de ferramentas” com acessórios diversificados a partir de Foucault; e que sejam úteis aos propósitos deste trabalho. Neste ponto, uma significativa e importante parte do sistema filosófico de Foucault é apresentada em suas várias nuances, de forma a mostrar que as divisões apresentadas (arqueologia, genealogia e estética da existência) são menos uma questão estanque de divisão precisa do pensamento de Foucault, do que um meio esquemático para facilitar a apreensão deste.

São abordados ainda, certos “*deslocamentos*” – aquilo que Deleuze chamou de “passar por fora”⁴⁰ – efetuados por Foucault e a importância e oportunidade destes movimentos para o conjunto da obra dele. Em função disso, aqui entra também a questão da “episteme” e suas rupturas ao longo da história. Buscamos esclarecer o papel regulador do “*arquivo*” para a arqueologia foucaultiana. Lançamos um olhar a um ponto específico na trajetória de Foucault para observarmos o “*enunciado*”, esse “*átomo*”, essa menor partícula do pensamento foucaultiano; sua condição singular de “acontecimento discursivo”, que no encontro com a teoria dos incorporais (como veremos em momento oportuno), marcará o abandono completo do flerte de Foucault com estruturalismo⁴¹.

As seções subsequentes do primeiro capítulo seguem a mesma lógica anterior, ou seja, constituir um arcabouço teórico a partir do pensamento de Foucault. Na primeira parte

⁴⁰ “Cruzar a linha”, “passar ao outro lado”, “passar do outro lado do espelho”, enfim, em vários momentos e sobre assuntos diversos, Deleuze apontava àquela “linha invisível e intransponível” de que fala Foucault (2009; p.33). No primeiro caso, segundo os editores/tradutores (Claudio V. F. Medeiros e Mario Antunes Marino - Politeia e n-1 edições), no Brasil, do curso de Deleuze: *Michel Foucault e as formações históricas* (1985/86): “Para Deleuze, “*cruzar a linha*” significa a abertura para o tema dos modos de subjetivação, que mantém uma relação de interioridade com as formas de resistência” (DELEUZE, 2017, p.8). Em outros casos Deleuze (2013b, p.23-24) nos traz aquele “Lado de fora”, aquela “outra coisa”, que, “necessariamente”, não é um “enunciado”, mas uma “pura emissão de singularidades”, um lugar das “produções”, que na sua indeterminação, termina por abrigar e mesclar “prática revolucionária” e o discurso formador destas. Quanto ao enunciado, propriamente, ele diz: “Bem, um enunciado “*a la Foucault*”, não é nem uma frase nem uma proposição, pois o que define é a variação inerente que o faz passar intrinsecamente de um sistema a outro” (DELEUZE, 2017, p.9). Por fim, mas jamais se esgotando nestes exemplos, Deleuze vai nos dizer em sua *Lógica do Sentido*, que “passar do outro lado do espelho é passar da relação de designação à relação de expressão”, sem se deter nos “intermediários”; e assim, por fim, “chegar a uma dimensão em que a linguagem não tem mais relação com designados, mas somente com expressos, isto é, com o sentido”; algo de suma importância se quisermos entender os paradoxos, as séries, as dualidades, o sentido, etc. (DELEUZE, 2015b, p.27). Cf. também: DELEUZE, 2020.

⁴¹ CASTRO, 2009.

escrutinamos o poder e sua conexão com o saber; como ele se constitui, qual a sua natureza, como é apropriado pelos diversos *dispositivos de captura*, etc. Discutimos também como se dá na prática, as dinâmicas que envolvem o poder, e é por isso que a análise se volta para os dispositivos. Assim, analisamos a natureza dos dispositivos, sua constituição e como se formam; seus alcances e impactos na trama social. No conjunto desta primeira parte, trazemos também uma primeira visão sobre os processos de subjetivação. Lembremo-nos que junto com os sistemas classificatórios das ciências e as práticas divisórias; os processos de subjetivação fazem parte das três modalidades de “objetificação”, pelas quais somos feitos sujeitos e/ou assujeitados; nos constituímos sujeitos e somos tornados objetos, inclusive de/por nós mesmos⁴².

Procuramos pensá-los (os processos) em conjunto com todos os outros tópicos; passando pela questão da identidade e da liberdade na modernidade; que de certa forma vão se estender aos próximos subcapítulos. A questão da “morte do homem” é trazida para análise; e com ela, a “questão da finitude”. Tudo isso juntamente à discussão das rupturas enfrentadas pelo pensamento ocidental, tão dependente da antropologia kantiana. Fazemos uma análise dessa transição do sujeito através dos tempos. Sua descentração, os problemas inerentes à busca por uma origem racional, e os impactos iniciais de Nietzsche e Foucault nesta problemática.

Na segunda parte – “Acontecimento e prática: os caminhos incorporais em Foucault” – temos uma *História das práticas e dos incorporais* que começa em: “As práticas em Foucault”, e vai até: “Foucault e a Wirkliche Historie”. Inicialmente, discutiremos as práticas em Foucault, a fim de preparar caminho à discussão, no terceiro capítulo, de sua importância na formação da contraconduta. Além disso, buscamos entender *como* as práticas apreendem e regulam os acontecimentos, e como isto, acaba se voltando e transformando essas mesmas práticas. Como se constitui o jogo entre as leis ou normas escritas para codificar a conduta das pessoas e às múltiplas racionalidades a que estão sujeitas às condutas dos indivíduos. Ou seja, como se articula o jogo entre a regulação das maneiras de agir ou prescrever as condutas dos outros e a produção dos discursos verdadeiros que servem de base à justificação das práticas. E ainda, *qual* a importância e o papel que cumprem as estratégias e o poder nesta formação, regulação e aplicação das práticas sociais. Essas e outras questões estarão presentes nesta parte do trabalho. A seguir, buscaremos analisar tanto a noção de *acontecimento* a partir do estoicismo antigo trazido por Émile Bréhier, quanto a apropriação desse conceito por Foucault. Buscaremos,

⁴² FOUCAULT, 2006b; 2019b.

também, as contribuições da genealogia nietzscheana, sobretudo a partir de algumas das mais importantes contribuições foucaultianas⁴³ a esse respeito.

Por fim, o terceiro capítulo da dissertação traz uma *História dos controles*; que começando com: “Governo e resistência”, vai até “Império”. Aqui, nossa intenção é pensar, *poder e resistência*, enquanto dois dos principais conceitos ligados à esta pesquisa a partir do que definimos nos capítulos anteriores. Entretanto, queremos apresentar a diversificação modal na qual se apresentam hoje, tanto o poder quanto a resistência. Neste caminho, propomos demonstrar tal variância lançando mão de noções como: “Governamentalidade”, “Contraconduta”, “Biopoder”, “Biopolítica”, “Raça”, “Necropolítica”, “Império”, “Multidão”, etc. Portanto, inicialmente, é preciso entender que o poder existe a partir de “um tipo particular de relação entre indivíduos”⁴⁴; e que ele não é uma “entidade coerente, unitária e estável”⁴⁵, mas uma “relação” que supõe “condições históricas complexas de emergência” que implicam “efeitos múltiplos”⁴⁶, e por vezes, instáveis. Por sua vez, a liberdade – que em nosso trabalho é algo básico para se falar em resistência – não é uma substância diz Foucault; e nem é idêntica a si mesma. Efetivamente, ao longo da história tivemos diferentes configurações envolvendo poder, resistência e liberdade; não necessariamente nesta ordem.

Assim, no capítulo sob o título: “Da governamentalidade” buscamos expor como se estabeleceu a governamentalidade na história ocidental; além de questões própria envolvendo soberania, disciplina e população. Tratamos da vida como objeto das estratégias biopolíticas e da diferença entre biopolítica, disciplina e lei. Trouxemos ainda, uma reflexão sobre as características do Governo Liberal; a questão do Laissez-faire; e da “liberdade” dos liberais. Discutimos também, o nascimento da *Biopolítica*; a arte de governar os homens; e o que é “razão de Estado”, suas características e seus postulados principais, além do papel da população nesta nova arte de governo.

No capítulo, *Da Contraconduta*, buscamos responder àquelas questões iniciais sobre até que ponto falar em contraconduta é viável, na atualidade? Onde queremos chegar com isto?

⁴³ Citamos de forma breve aqui: [1] *Nietzsche, a genealogia e a história* (1971) In: FOUCAULT (2015, pp. 273-295); [2] *Nietzsche, Freud e Marx* (1967): Ibid., 2015, pp. 41-57; [3] *Teatrum Philosophicum* (1970): Ibid., 2015, pp. 240-266; [4] *Michel Foucault e Gilles Deleuze querem devolver a Nietzsche sua verdadeira cara* (1966): Ibid., 2015, pp. 31-34; [5] *Introdução geral - às obras completas de Nietzsche* (1967): Ibid., pp. 37-40; [6] *A verdade e as formas jurídicas* (1974) In: FOUCAULT (2014b, pp.130-244); e por fim, [7] *Verdade e poder* In: FOUCAULT (2007a, pp.1-14).

⁴⁴ FOUCAULT, 2006a, p.384.

⁴⁵ “*Le sujet et le pouvoir*”. *op. cit.* nota nº 27 *apud* REVEL, 2005, p.67.

⁴⁶ Ibid., p.67

Iniciamos com a questão da “revolta de conduta” no pastorado cristão; a fim de introduzir o assunto, do *como ser governado e por quem?* Ou, *em direção ao que*, desejamos ser conduzidos. Mostramos as mudanças deste modelo de conduta, a partir do aparecimento de certas características que alteram politicamente os objetivos finais das ações. Com a governamentalização da sociedade passa-se da revolta à contraconduta. A partir daqui veremos como o regime de racionalidades das práticas, discutido no segundo capítulo é importante a este acontecimento que reza sobre a transição da soberania à governamentalidade. Discutiremos a dimensão ética das contracondutas; além das possibilidades de captura destas. Quanto à sinalização de uma saída possível a todo este imbróglio, esta foi reservada para o fim do capítulo.

Em: “Ética e liberdade: o caminho à resistência”; retomamos a discussão sobre uma estética da liberdade e da ética, que foram trazidas no primeiro capítulo; principalmente na penúltima parte, onde discutimos a questão da “morte do homem” e da ruptura do pensamento moderno a partir deste modelo de sujeito da representação. Destarte, tudo isso significa que é preciso que a *analítica do poder* considere a subjetividade nas suas investigações. Para esta pesquisa, a consequência é que tal relação exige nossa análise em função de haver diferentes maneiras para o indivíduo conduzir-se moralmente e nada que garanta de antemão um tipo específico de conduta⁴⁷. A análise acima, concerne efetivamente à questão sobre se tem sentido falar “em liberdade em uma filosofia que afirma o desaparecimento do sujeito ou a “morte do homem”?”⁴⁸ Esta é uma questão muito séria e que foi colocada no debate entre Chomsky e Foucault de outra forma; ou seja: lá, a questão aparece como o problema da “inevitabilidade da grade de nossos determinismos históricos e psicológicos”, que se aplicam também “à maneira como nós descobrimos novas ideias”⁴⁹. Tudo aqui, prepara um teatro de respostas – entre outras coisas –, à questão da resistência como condição de possibilidade à ética.

No capítulo, *Biopolítica: da morte à vida, uma tecnologia de poder*, discutiremos questões sobre o que dificultou a apreensão do conceito de biopolítica; além de alguns apontamentos sobre à questão do “desejo e prazer” envolvendo Foucault e as posições deleuzianas; quais as conclusões sobre isto. Quais as dificuldades que o conceito de biopolítica enfrentou; além dos problemas ligados à dicotomia esquerda-direita e a globalidade da biopolítica. Analisamos a “questão dos desvios e às ameaças de ruptura envolvendo o conceito

⁴⁷ REVEL, 2005, p.45.

⁴⁸ CASTRO, 2009, p.245.

⁴⁹ FOUCAULT, 2006a, p.384.

de biopolítica; e por fim, abordaremos as questões envolvendo a *Staatswissenschaft*, e a *Polizeiwissenschaft*, como rota de solução a toda essa problemática.

No capítulo *Biopoder: impactos e influências*, preparamos o terreno para discutir de forma ampla a pertinência e o uso efetivo da noção de biopolítica. A efetividade e eficácia da produção de realidades pela biopolítica. O papel dos micropoderes disciplinares na forja de um espaço onde os corpos dóceis são produzidos. O aparecimento do biopoder concentrado na figura do Estado, e suas pretensões de gestão da vida e das populações. A diferença entre o “direito de morte e poder sobre a vida” e o poder de regulamentação do biopoder. Assim, após esta breve introdução, traremos o complemento que envolve o funcionamento direto do biopoder sob outras máscaras; ou a partir de novas modulações dentro da sociedade. Estamos falando de *Racismos; Necropolítica e do Império*.

No primeiro caso trata-se do quadro social através e por onde o biopoder se metamorfoseou e chegou até nossos dias. Começando por Foucault que expõe à questão do “racismo biológico” e das “lutas de raças”; chegamos até Mbembe que nos apresenta uma complexificação introduzida nesta problemática, por conta da introdução de uma sofisticação do conceito de Raça, trazida à discussão quando olhada a luz da “colonialidade” inerente a países como o nosso; destino final de parte da Diáspora que perpetrou a escravidão no mundo colonial em função das pretensões capitalistas da Europa. No caso da necropolítica, estaremos vendo os desdobramentos da racialização em larga escala do biopoder; uma transformação que traz para a cena o necropoder. Um poder que talvez tenha estado oculto de Foucault; algo que talvez pudéssemos tratar como o outro lado da moeda biopolítica da dominação. De um lado o biopoder, de outro o necropoder; um preocupado em gerir a vida e otimizar populações e o outro em expurgar a anomalia do seio social. De qualquer forma, é justamente a pergunta inquietante de Achille Mbembe, sobre a que corpo está direcionado o necropoder e/ou quais os marcadores sociais que definem seu alvo, é que tentaremos responder neste subcapítulo; alertando que para isto muitas outras reflexões secundárias se fazem necessário. Por fim, temos a dimensão do Império de Hardt e Negri que vão auxiliar e embasar algumas propostas para a resistência no mundo atual. Esperamos com esta noção, lançar luz sobre *a quantas andam* as condições da dominação na sociedade atual, e as respostas possíveis a esse quadro de expurgo, exclusão, exploração e desigualdade sociais na modernidade.

Chegando ao fim desta breve introdução é possível dizer, de forma razoavelmente satisfatória, que tudo que foi colocado nos permite falar tanto em contracondutas, quanto em governamentalidade; tanto em governo de si, quanto dos outros. O que já sabemos é que certos

conceitos⁵⁰ que buscamos desenvolver nos próximos capítulos e, chamamos oportunamente de básicos, tem características peculiares, e nos favorecem pensar as inadequações no uso, por exemplo, de conceitos como povo, massa, raça, turba, etnia e o próprio termo “nação”, como “apreensão massiva” de formas-de-vidas, visto que as diferenças internas a esses termos, sempre foram maiores do que as diferenciações externas a eles; e nisso concordamos com Tiqqun quando diz que: “as diferenças étnicas no seio de cada povo sempre foram maiores do que as diferenças étnicas entre os povos”⁵¹. Certamente, por isso, que é em meio a um “estado de guerra global”⁵² das formas de vida, que se iniciam nossas investigações.

⁵⁰ Biopolítica, disciplina, controle, pós-verdade, opressão, fascismo, negacionismo, etc.

⁵¹ TIQQUN, 2019, p.24.

⁵² HARDT; NEGRI, 2014, pp.33-40.

1 A CÁTEDRA DE FOUCAULT E A HISTÓRIA DOS SISTEMAS DE PENSAMENTO

1.1 Breve introdução ao pensamento foucaultiano

o que se opõe ao tempo assim como a eternidade, é nossa atualidade [...] é a atualidade que interessa Foucault, o mesmo que Nietzsche chamava de o inatual ou o intempestivo, isto que é *in actu*, a filosofia como ato do pensamento⁵³.

Antes de considerarmos diretamente questões sobre: *acontecimento, poder e resistência* na filosofia foucaultiana e sua importância primaz a este trabalho; é imperativo constituir de forma breve, uma imagem mais geral de como estes e outros assuntos correlatos que, eventualmente, haverão de aparecer ainda que de forma transversal, vieram a ser objeto de análise na filosofia de Michel Foucault (1924-1984). De forma enfática, é preciso, portanto, uma vista mais ampla do pensamento do próprio Foucault. A fim de atingir tais objetivos, tentaremos, inicialmente, dois movimentos fundamentais. Primeiro, situar o(a) leitor(a) histórico-teoricamente a respeito de tais assuntos e da importância destes para nosso trabalho – conjuntamente a própria trajetória⁵⁴ pessoal de Foucault quando necessário. A seguir, inscreveremos nossa proposta, cartograficamente⁵⁵, no pensamento foucaultiano, a partir de sua própria *arqueologia-genealogia*, chegando até sua (dele) ética. Neste sentido, importa dizer que muitos autores, dividem a obra foucaultiana de diversas formas, a fim de tornar mais didática sua apresentação. Fica claro, no entanto, que nem sempre tais divisões, de fato, tornam o entendimento do conjunto da obra mais fácil porque uma filosofia não surge “com todos os seus conceitos e invenções num espírito solitário entregue ao exercício do pensamento. Só podemos compreender um projeto intelectual e seu desenvolvimento em relação a um espaço teórico, institucional e político”⁵⁶.

É plausível dizer, inicialmente, que sob três bases é possível visualizar de forma bem esquemática o conjunto impressionante da obra foucaultiana. Todo o seu projeto filosófico,

⁵³ DELEUZE, 2013a, p.123.

⁵⁴ É importante dizer aqui, que na maioria das vezes em que nos referirmos a ideia de *trajetória* neste trabalho, estamos referindo diretamente ou as vezes de forma subentendida ao trabalho seminal de Dreyfus e Rabinow (1995), Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica). Em certos momentos, é preciso olhar de “forma panorâmica”, à *arqueologia do discurso*, justamente a partir da trajetória foucaultiana traçada pelos autores estadunidenses acima. Não se trata de repetir aquela primeira análise, mas ao contrário, contribui e acrescentar novas nuances, quanto a *aplicabilidade* dos regimes de verdade foucaultianos (e sua metodologia), sem perder de vista a sua “trajetória filosófica”.

⁵⁵ Sobre *diagramas e cartografias* vide nota nº 428, p.104

⁵⁶ ERIBOM, 1990, p.14.

pode ser visto em termos de uma genealogia que comporta três domínios. Em cada um destes estabelece-se uma *ontologia histórica de nós mesmos*, seguida de uma relação com a verdade, o poder e a ética⁵⁷. No primeiro caso estamos falando daquilo que permite ver o *como* nos constituirmos sujeitos do conhecimento. Envolve, portanto, a questão da *episteme*. O segundo domínio, trata do modo como nos constituíramos *sujeitos de ação* que atuam uns sobre os outros; o que envolveria a díade *saber-poder*. E por fim, o modo como se constitui o *sujeito ético* que atua sobre si mesmo, e a partir de si, sobre os outros. Algo que em última instância e no nível estético da existência, envolve o governo de si e dos outros⁵⁸.

Talvez, uma forma mais simples e sistematizada de vermos as intenções de Foucault seja através de uma outra proposta em que a obra foucaultiana aparece a sombra de um tríptico. Correio (2014, p.104), por exemplo, se sente mais inclinado a pensar Foucault em três fases: arqueológica, genealógica e a estética da existência; três eixos: saber, poder e subjetivação. E por fim, três discursos históricos: arquivo, “nietzschiano” e acontecimento. É sempre bom enfatizar, no entanto, que esse tipo de proposta, com divisões, um tanto ou quanto estanques, enfraquece sobretudo a filosofia foucaultiana; devendo, em nossa opinião, ser evitada sempre que possível.

Assim, de forma mais geral, alguns autores enfatizam a “ontologia do presente”⁵⁹, que emula três domínios históricos onde se pode explorar a produção da verdade, a manifestação do poder e os desdobramentos políticos e estéticos da ética. Cada uma dessas instâncias correspondendo, respectivamente, ao que comumente é designado como fase ou período: arqueológico, genealógico e estética da existência ou ético⁶⁰. Finalmente, deve-se ressaltar também, Frédéric Gros, professor de Filosofia política da Universidade Paris-XII e amigo de Foucault, que ao fazer uma breve análise das palavras iniciais deste, em 1983 no Collège de France, disse tratem-se àquelas palavras (*O governo de si e dos outros*), de uma revisão global dos trabalhos deste (feita pelo próprio Foucault), incluindo um inventário metodológico desde a História da Loucura (1961). Para ele, Foucault busca evidenciar logo na pequena introdução da obra, três momentos do conjunto de sua obra: a “veridicção”, a

⁵⁷ FOUCAULT, 1995b, p.262.

⁵⁸ FOUCAULT, *Ditos e Escritos IV*, p.618 *apud*: CASTRO, 2009, p.185.

⁵⁹ Ontologia do presente, ou histórica como cita Foucault, é uma atividade de diagnóstico, que busca a análise da constituição histórica da nossa subjetividade; a ideia é constituir uma analítica da verdade e, a partir disso, uma crítica dos dispositivos de assujeitamento e dominação, engendrados pelas sociedades disciplinares, biopolíticas e de controle; além das bases para uma ética na modernidade tardia (FOUCAULT, 2018a, p.21; FURTADO, 2015).

⁶⁰ CASTRO, 2009, p.312.

“governamentalidade” e a “subjetivação”; além de tornar mais claro “os grandes deslocamentos conceituais realizados [a] cada vez e de afastar os mal-entendidos”⁶¹.

Efetivamente, e a despeito de todas as formas de configuração de seu pensamento, é o próprio autor, Michel Foucault (1924-1984), quem melhor e de forma muito generosa em sua primeira aula⁶² (de 5 de janeiro de 1983), de um curso com dez aulas, nos traz de forma bem esquemática, uma visão panorâmica de toda a sua (dele) filosofia⁶³. Decerto, e apesar de tudo o que se disse a respeito, Foucault, em sua: *História dos Sistemas de Pensamento*, de fato, buscou um caminho totalmente diverso daqueles que se apresentavam até então à filosofia e também à ciência.

Primeiramente, seu método analítico diverge profundamente daquilo que se conhece como uma: *história das mentalidades*⁶⁴, que é responsável pela análise dos “comportamentos efetivos”, e pelas respectivas “expressões” que os acompanham; independentemente destas, precederem, sucederem, traduzirem, prescreverem, mascararem, justificarem, etc., esses comportamentos. E, é diverso também do que podemos chamar de uma história das representações (ou sistemas representativos) que é a análise das funções representativas, e que tem dois propósitos segundo Foucault: primeiro, “uma análise do papel que podem desempenhar as representações”, tanto com relação ao “objeto representado”, quanto em relação ao “tema que as representa”; ou seja: aquilo que Foucault chama de “análise das ideologias”. Em seguida, o segundo desígnio diz respeito a “uma análise dos valores representativos de um sistema de representações”, ou seja: trata-se, neste caso, da análise das representações com base em um “conteúdo”, “regra” ou “forma” de conhecimento qualquer; algo considerado como valor⁶⁵.

⁶¹ GROS, 2018, p.344, grifos nossos.

⁶² FOUCAULT, 2018a, pp.3-23.

⁶³ Aqui, trata-se do curso: *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983); onde todas as aulas foram divididas em primeira e segunda hora; o ano de proferimento foi o de 1983, e o local o *Collège de France*. Este curso da fase ética de Foucault dá nome ao livro: “*O governo de si e dos outros*”.

⁶⁴ Grosso modo, para Michel Vovelle trata-se do estudo que envolve relações dialéticas e mediações entre, as condições reais ou objetivas da vida das pessoas e, o modo como estas narram e mesmo como a vivem. Robert Mandrou inclui também a afirmação de que se trata de uma história centrada nas “visões de mundo”; por fim, Roger Chartier fala em sistema de crenças, de valores e de representações próprios à uma época ou grupo. A primeira geração da *Escola dos Annales*, responsável por introduzir o pensamento das mentalidades tem como expoentes: Marc Bloch (*Apologie pour l'histoire ou le Métier d'historien*) e Lucien Febvre (“*Combats pour l'histoire*”). Cf: (BRAUDEL, 2009; BURKE, 1991; REVEL, 1989; HUNT; REVEL; 1994; BARROS, 2010)

⁶⁵ FOUCAULT, 2018a, p.4.

[algo] considerado como critério de verdade, ou em todo caso verdade-referência em relação à qual pode ser estabelecido o valor representativo deste ou daquele sistema de pensamento, entendido como sistema de representações de um objeto dado⁶⁶.

Ambos os métodos anteriores, ainda que legítimos no que diz respeito a usos e intenções, trazem a marca da dualidade, reatividade e transcendência. De fato, a história das mentalidades que teve a Renascença⁶⁷ como palco, não dá conta dos sistemas de pensamento nas condições discursivas que vão ser proposta por Foucault. Sob tais perspectivas, fazer uma história do pensamento, para Foucault, é sobretudo, analisar os “focos de experiências” nos quais se articulam, em sobreposição, “as formas de um saber possível” (que vai dar origem à arqueologia do saber), “as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos” (que vai dar origem à genealogia do poder) e “os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (que vai dar origem à estética da existência)⁶⁸.

Assim, quando se propõe fazer jogar os objetos que aparecem na história das sociedades – a loucura por exemplo –, Foucault não os vê como algo invariante através do percurso histórico, de modos que sobre estes teriam agido “alguns sistemas de representações, com funções e valores variáveis”. Não se tratava também das atitudes, em dado momento histórico, com respeito à loucura. Mas, tratava-se de olhar a loucura como experiência, dentro da própria cultura ocidental; “como forma de saber, matriz de comportamento, [e] constituição de modos de ser do sujeito”; ou seja: primeiro, como algo a partir do qual, formaram-se saberes específicos e heterogêneos, que deviam ser estudados, dada a importância dos mesmos, enquanto uma “matriz de conhecimentos” (médicos, psiquiátricos, psicológicos, sociológicos, etc.). Em segundo lugar, é preciso entender que a loucura era(é) um “conjunto de normas” que permitiam(em) tanto detalhá-la (loucura) como “fenômeno de desvio no interior de uma sociedade”, quanto facilitar a captura do indivíduo definido como louco pelos discursos especializados que regem essas normas. Numa visão geral, é possível dizer que isto servia(e) como parâmetro ou norma de comportamento dos indivíduos em relação a esse fenômeno (da loucura); sejam eles indivíduos normais, médicos ou grupos especializados, como psicólogos e psiquiatras. Por fim, tratava-se de ver a experiência da loucura como definidora “de certo modo de ser do sujeito normal, perante e em relação ao sujeito louco”⁶⁹.

⁶⁶ FOUCAULT, 2018a, p.4, grifo nosso.

⁶⁷ Espaço plano da era clássica, regido pela *representação* e pela *historicidade*, categoria central da episteme moderna, segundo Foucault.

⁶⁸ FOUCAULT, 2018a, p.4-5.

⁶⁹ *Ibid.*, p.5.

tratava-se de deslocar o eixo da história do conhecimento para a análise dos saberes, das práticas discursivas que organizam e constituem o elemento matricial desses saberes, e estudar essas práticas discursivas como formas reguladas de veridicção. Do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de veridicção⁷⁰.

Num primeiro *deslocamento* e, sempre levando-se em conta a *dimensão da experiência* e as conexões que se podia fazer a partir disso, Foucault se deteve no “eixo da formação dos saberes” (acerca das ciências empíricas do século XVII e XVIII). Aqui aparece a questão sobre as *práticas discursivas* na constituição das matrizes de conhecimentos possíveis; práticas estas, regidas e compostas em geral, por “regras”, pelo “jogo do verdadeiro e do falso” e por “formas de veridicção”⁷¹. Quanto as matrizes normativas que buscavam definir comportamentos, o deslocamento se deu na passagem da análise das normas à análise do exercício do poder, e daí à governamentalidade⁷². Não se tratava da análise de um poder geral, do tipo com “P” maiúsculo, ou das “instituições do poder” e/ou das “formas gerais de dominação”. Mas, em estudar as técnicas e procedimentos pelos quais se busca delinear a conduta dos outros. Um último deslocamento foi efetuado dentro do campo ético – sobre o modo de ser do sujeito. As diferentes formas pelas quais alguém é levado a se constituir como sujeito. Como e através de que formas concretas de relação consigo mesmo, o indivíduo é chamado a se fazer sujeito moral de suas condutas. Um deslocamento que vai da “questão do sujeito à análise das formas de subjetivação”, e daí à análise dessas formas de subjetivação através daquilo que ficou conhecido como: *práticas de si*⁷³; ou seja: técnicas/tecnologias de relação do indivíduo consigo mesmo.

o ponto de vista adotado em todos esses estudos consistia em procurar destacar as relações de poder da instituição, a fim de analisá-las [sob o prisma] das tecnologias, destacá-las também da função, para retomá-las numa análise estratégica e destacá-las do privilégio do objeto, a fim de procurar ressituá-las do ponto de vista da constituição dos campos, domínios e objetos de saber⁷⁴.

É possível ver ainda, em Foucault, esse tríplice deslocamento, esse “passar para o exterior” (triplo) em uma escala bem menor; em um nível institucional, por exemplo. Primeiro, em relação ao problema institucional – “institucional-centrismo” –, e a seguir em relação à

⁷⁰ FOUCAULT, 2018a, p.6.

⁷¹ Ibid. pp.5-6.

⁷² Ibid., p.6.

⁷³ Decerto Foucault também se refere a tais técnicas como: “pragmática de si” (FOUCAULT, *loc. cit.*).

⁷⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, p.159, grifo do tradutor.

“função”, e também em relação ao “objeto”⁷⁵. Assim, do ponto de vista do método genealógico, passar por fora da instituição, significa “substituí-la pelo ponto de vista global da tecnologia do poder” que a constitui. Significa “reconstituir toda uma rede de alianças, de comunicações, de pontos de apoio” que a instituição requer e implica no seu funcionamento. A problemática da função requer substituir a perspectiva de visão interna da função, pela perspectiva externa das *estratégias e táticas* que explicitam os projetos disciplinares, de controle e/ou dominação. Ou seja, de posse da perspectiva funcional de uma instituição qualquer (historicamente constituída), ao estudá-las por dentro, seremos levados a valores, objetivos e funções pré-definidos, que nada ou pouco acrescentam ao entendimento da “economia geral de poder” envolvida. É preciso ressituar a instituição no que diz respeito a sua funcionalidade, nessa exterioridade geral do poder e suas tecnologias. O terceiro movimento ao exterior implica uma recusa em assumir o ponto de vista dado de um objeto qualquer (loucura, delinquência, etc.) É “recusar-se a querer medir as instituições, as práticas e os saberes com o metro e a norma desse objeto já dado”⁷⁶.

Neste sentido, se estamos em deslocamento, por onde então seria aconselhável entrar no pensamento de Foucault? A sugestão é: pela “*episteme*”. É com a *episteme*, que se inicia o projeto de “*Les mots et les choses (1966)*” em Foucault. De forma bem sucinta, é possível dizer que na filosofia grega, especialmente no platonismo, “*epistémê*”⁷⁷ (*ἐπιστήμη*) era o conhecimento verdadeiro, de natureza científica, em oposição à opinião infundada ou irrefletida da ‘*doxa*’⁷⁸. No pensamento foucaultiano, entretanto, trata-se do abrangente⁷⁹ conceito segundo o qual se estruturam, em uma determinada época, os múltiplos saberes científicos, que por esta razão compartilham – a despeito de suas especificidades e diferentes objetos –, determinadas formas ou características gerais. Devemos lembrar ainda, que se por um lado o termo *Épistémè* está no centro das análises de: *As Palavras e as Coisas (1966)*, por outro, deu lugar a numerosos debates na medida em que o termo é, ao mesmo tempo, diferente da noção de

⁷⁵ FOUCAULT, 2018a, p.157-9.

⁷⁶ *Ibid.*, p.158.

⁷⁷ Este é o modo como Foucault grafa o conceito em: “*As palavras e as coisas*” (FOUCAULT, 2016, p.41)

⁷⁸ Pedimos pela indulgência do leitor, muito por conta de certo reducionismo sobre as reflexões platônicas, com respeito à *episteme*, que fomos obrigados a adotar. De outra forma, tais reflexões não caberiam neste trabalho, dada a complexidade do tema.

⁷⁹ O termo *abrangente* aqui, não faz jus as transformações pelas quais o conceito passou. Num primeiro momento o conceito de *episteme* era mais “monolítico” em: *As palavras e as coisas*; mas por fim, acabou ampliando-se depois do projeto que culminou na *Arqueologia do saber* em 1969 (CASTRO, 2009, p.139).

‘sistema’⁸⁰ e/ou ‘estrutura’. De qualquer forma, houve certos mal-entendidos por volta dos anos 1960’ com o uso equivocada da noção de *episteme*⁸¹.

Um pensamento que introduz a sujeição ao sistema e a descontinuidade na história do espírito não tira todo o fundamento a uma intervenção política progressista?⁸² Não acaba no dilema seguinte: ou a aceitação do sistema; ou o apelo ao acontecimento selvagem, à irrupção de uma violência exterior, única capaz de sacudir o sistema?⁸³.

Dois foram os motivos da maioria dos tais equívocos. Primeiro, a interpretação de *episteme* como “um sistema unitário, coerente e fechado”, algo capaz de uma coerção histórica a ponto de implicar “uma sobredeterminação rígida dos discursos”. Em segundo lugar, acusavam Foucault de relativismo histórico; alegavam que ele não explicava “a ruptura epistêmica e a descontinuidade que a passagem de uma *episteme* à outra necessariamente implicava”. Ficando temporariamente, só com a primeira questão, importa dizer então que sobre isso Foucault responde que a *epistémê* de uma época não é o somatório dos saberes, conhecimentos, ou das tipologias gerais das pesquisas; mas “o desvio, as distâncias, as oposições, as diferenças, as relações de seus múltiplos discursos científicos”⁸⁴.

Episteme não é uma espécie de grande teoria que subjaz as narrativas, aos registros, àquilo que é dito, mas, na verdade, trata-se de um “espaço de dispersão”, de um campo aberto. A “*episteme* não é uma cobertura de história comum a todas as ciências; é um jogo simultâneo de remanências específicas”⁸⁵. Decerto, por *episteme* Foucault designa, na realidade, um feixe de relações que liga tipos de discursos e que corresponde a uma dada época histórica: “são

⁸⁰ Praticamente, Foucault nunca utilizou esta noção antes que sua cadeira no Collège de France fosse, a seu pedido, rebatizada, em 30 de novembro 1969, como *cadeira de história dos sistemas de pensamento*. Para troca da cátedra, ver: FOUCAULT, 2018a, p.22, nota n.1; AGAMBEN, 2009, p.29.

⁸¹ CASTRO, 2009, pp.139-144; REVEL, 2005.

⁸² Esta é a questão símbolo dessa problemática. Era a última (11ª) questão e foi escolhida por Foucault dentre um total de onze; as quais haviam sido enviadas pelos leitores à revista “*Espirit*” em 1968. O artigo que enfrentava essa questão, a saber: “*Réponse à une question*”, juntamente com uma: “*Réponse au Cercle d’Épistémologie*” - *Cahiers pour l’analyse*, 9, été 1968, pp. 9-40; foi o prelúdio do que viria a ser a “Arqueologia do saber” em 1969.

⁸³ FOUCAULT, 1972, p. 57.

⁸⁴ REVEL, 2005, p.41.

⁸⁵ *Réponse à une question*, In: *Espirit*, nº 371, *Espirit*, maio/1968, pp.850-874 *apud* REVEL, 2005, p.42; Cf. ainda: FOUCAULT, 1972.

todos esses fenômenos de relações entre as ciências ou entre os diferentes discursos científicos que constituem aquilo que eu denomino a episteme de uma época”⁸⁶.

Diferentemente de outras formas possíveis de história das ciências, a análise da episteme se atém às formações discursivas, às positividades (dispositivos) e ao saber, em suas relações com as figuras epistemológicas e às ciências. Falar de uma formação discursiva (episteme ampliada) é falar em uma “grande legislação escrita, definitivamente, por mão anônima”⁸⁷. É refletir sobre uma parte da história que é comum a todos os saberes e que impõe a cada um “as mesmas normas e os mesmos postulados”. Trata-se de “um estágio geral da razão, de uma certa estrutura de pensamento” a qual, os homens de uma época não conseguem escapar⁸⁸.

Foucault esclarece que a episteme constitui um conjunto de relações, que terminam por mediar em dada época, as práticas discursivas que envolvem o surgimento dos grandes recortes epistemológicos⁸⁹, das ciências e, eventualmente, dos “sistemas formalizados”. São responsáveis também por um “modo” específico, segundo o qual, ocorre em cada uma dessas formações discursivas, as diversas passagens de um módulo a outro⁹⁰. Segundo Foucault, ao delinear os limites dessas formações discursivas, é possível vê-los coincidir ou se subordinar uns aos outros; ou mesmo estarem defasados no tempo. Há, ainda, as “relações laterais” que podem existir entre epistemologias ou ciências, na medida em que se prendam a práticas discursivas vizinhas, mas distintas. De forma peremptória deve-se dizer que:

A *episteme* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas⁹¹.

Sendo mais esquemático, e olhando de uma forma bem específica para *Les mots et les choses*, o que se vê – e tem sido precariamente reportado – é que a *epistémê* apresenta-se então,

⁸⁶ *Le problêmes de la culture. Un débat Foucault-Preli*. In: *11 Bimestre*, n? 22-23, setembro-dezembro. 1972. Retomado em *Dits et Écrits*, vol. 2, texto n? 109 *apud* REVEL, 2005, p.41. *Cf.* ainda: FOUCAULT, 2016.

⁸⁷ FOUCAULT, 2019a, p.231.

⁸⁸ *Ibid.*, pp.232-31.

⁸⁹ Figuras epistemológicas, exemplo: Medicina, psiquiatria, psicologia, etc.

⁹⁰ Epistemologização, cientificidade, formalização.

⁹¹ FOUCAULT, *loc. cit.*

como uma “espécie” *paradigma*⁹² segundo o qual se estruturam, em uma determinada época, os múltiplos saberes científicos, que por esta razão compartilham, a despeito de suas especificidades e diferentes objetos, determinadas formas ou características gerais. Efetivamente, tirando o caráter engessado da forma paradigmática, esta parece ser uma descrição aceitável da episteme. Assim, o surgimento de uma nova episteme estabelece uma drástica ruptura epistemológica (das estruturas topológicas do saber) que abole a totalidade dos métodos e pressupostos cognitivos anteriores, o que implica uma concepção fragmentária e não evolucionista da história da ciência. Algo muito importante e digno de nota é que ao descrevermos a ‘*episteme*’ de uma época, estamos assinalando:

a região intermediária entre os códigos fundamentais de uma cultura, os que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, seus intercâmbios, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas, e as teorias, científicas e filosóficas que explicam todas essas formas da ordem⁹³.

Encaminhando essas breves reflexões sobre episteme a um termo deveras temporário, terminamos por ampliar um pouco mais nosso campo de análise, e chegamos até Revel (2005, p.42) quando diz que mais do que uma “forma geral da consciência”, o que Foucault descreve, é “um feixe de relações e de deslocamentos”, ou seja, não um sistema, mas a “proliferação e a articulação de múltiplos sistemas”⁹⁴ que remetem uns aos outros. Foucault reivindica, por meio do uso da noção de *episteme*, a “substituição da questão abstrata da mudança” (base da

⁹² Aqui, o uso do termo “paradigma” foi intencional. Tratou-se de marcar mais fortemente a referência (quase constante dos críticos) ao caráter formal da *epistémê* nesta fase dos estudos foucaultiano. De forma bem simplificada, Paradigma tem sido descrito como um exemplo geral, conjunto de formas ou modelo de algo ou “padrão” (SILVA NETO, 2011, p.345). Numa linguagem menos formal é constantemente utilizada como sinônimo de padrão, modelo, norma, protótipo e regra. Entretanto, a noção de Paradigma, proposta pelo filósofo das ciências Thomas Samuel Kuhn (1922-1996), é bastante controversa, gera desconfiança e, tem sido bastante criticada segundo Pelegrini (2013). É preciso alertar que parte dessas críticas tem a ver com o total expurgo da dimensão política, feita a partir do uso indiscriminado da noção de Paradigma de Kuhn; que se apresentava como uma alternativa ao Paradigma da Simplificação desde o século XVII; com sua incapacidade de reconhecer e compreender a complexidade da realidade político-social, sempre apostou no progresso científico (positivo, cego e incontrolado) como “vocação humana”. Isso ocasionou graves danos e subsequentes ameaças à sociedade de um modo geral, desde aquele século. Assim, para uma ideia mais geral sobre paradigmas, adotamos uma descrição e exemplificação que nos parece mais adequada – não que ela seja a única ou melhor. Assim: um paradigma nada mais é do que uma estrutura mental – composta por teorias, experiências, métodos e instrumentos– que serve para o pensamento organizar, de determinado modo, a realidade e os seus eventos. Essa estrutura, que comporta fatores também psicológicos e filosóficos, é assumida e partilhada pelo conjunto dos membros da comunidade científica e, por causa disso, necessariamente, emerge dali uma unidade social fundada numa visão de mundo consensual: “Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma” (KUHN, 1998, p. 219). Em suma, apelando para uma metáfora, os paradigmas são algo como as lentes dos óculos – assim como as lentes corretivas, que clareiam o caminho para a visão turva e confusa do míope, o paradigma é um horizonte estruturante que põe em ordem os fenômenos e permite à comunidade dos cientistas se situar na realidade, compreendê-la e comunicá-la. (SILVA NETO, 2011, p.347)

⁹³ CASTRO, 2009, p.139.

⁹⁴ Efetivamente, na fase genealógica, Foucault vai chamar isso de *dispositivo*.

historiografia clássica à época) por aquela dos “diferentes tipos de transformação”⁹⁵. Tratava-se de substituir, a ideia de uma busca por uma “forma geral”, ou por um “elemento abstrato” ou por uma causa primeira e/ou efeito universal; enfim, permutar a busca por uma “origem”, e passar para a análise das “transformações em sua especificidade”⁹⁶. Exatamente por isso, o “abandono da noção de episteme” por Foucault, corresponde ao “deslocamento” de seu “interesse” na fase *genealógica* de sua filosofia, “de objetos estritamente discursivos às realidades não-discursivas”, exemplo das “práticas”, “estratégias”, “instituições”, entre outras coisas⁹⁷.

Neste ponto, é preciso chamar a atenção para um outro fato. Havia uma estagnação analítica da História tradicional, segundo Foucault, que inicialmente a limitava vertical e horizontalmente, dentro de uma busca pelas regularidades das “sucessões lineares”, com seus “equilíbrios estáveis”, “processos irreversíveis” e “regulações constantes”⁹⁸. Num segundo momento o limite era imposto pelas *rupturas*; que por sua vez, vão sendo buscadas dentro daquilo que ele chama de “jogo de interrupções em profundidade”. A busca por conexões, ligações e encadeamentos, é uma característica deste primeiro momento. Já, a busca pela definição de estratos de análise, seriação e “critérios de periodização” é característica do período das rupturas⁹⁹. Era “preciso desligar a história da imagem que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica”¹⁰⁰. Aí, eis a importância de se ouvir a crítica quando diz que:

O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa.¹⁰¹

A arqueologia do pensamento em contraste com a “história monumental”¹⁰², traz mudanças profundas se levarmos, primeiramente, os efeitos de superfície em consideração. A

⁹⁵ Claramente é uma recusa de Foucault ao modelo arbóreo de pesquisa.

⁹⁶ *Réponse à une question, op. cit., nota 48* in: *Esprit*, nº 371, Maio 1968. Retomado em *Dits et Écrits*, vol. I, texto nº 58. *apud* REVEL, 2005, p.42.

⁹⁷ REVEL, 2005, p.42.

⁹⁸ FOUCAULT, 2019a, p.3.

⁹⁹ Foucault escapa a esta determinação do historicismo estabelecendo a diagonal como orientação ao pensamento em direção ao *extemporâneo*; numa busca pelo inusitado, pelo *intempestivo* do enunciado, por isso, o importante é que algo foi dito.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.8.

¹⁰¹ *Ibid.*

inversão efetivada problematiza as séries homogêneas e de longa duração da história tradicional, e traz para o cerne das análises, as rupturas antes evitadas. Se antes buscava-se a causalidade simples, as relações de “determinação circular”, os encadeamentos das ideias, os antagonismos, os agrupamentos familiares, etc.; entre os fatos ou acontecimentos, já a partir da mutação arqueológica, isso mudou. Não se tratava mais de partir de uma série dada, mas de construir as próprias séries. Tratava-se de definir cada um de seus elementos (da seriação), fixar-lhes os limites pertinentes, achar os tipos de relações que lhes são específicos, formular a lei (arquivo) e, além disso, “descrever as relações entre as diferentes séries, para constituir, assim, séries de séries, ou "quadros"¹⁰³.

daí a multiplicação dos estratos, seu desligamento, a especificidade do tempo e das cronologias que lhes são próprias; daí a necessidade de distinguir não mais apenas acontecimentos importantes (com uma longa cadeia de consequências) e acontecimentos mínimos, mas sim tipos de acontecimentos de nível inteiramente diferente (alguns breves, outros de duração média, como a expansão de uma técnica, ou uma rarefação da moeda; outros, finalmente, de ritmo lento, como um equilíbrio demográfico ou o ajustamento progressivo de uma economia a uma modificação do clima); daí a possibilidade de fazer com que apareçam séries com limites amplos, constituídas de acontecimentos raros ou de acontecimentos repetitivos¹⁰⁴.

Se a importância dos acontecimentos foi redefinida por conta das mudanças no modo como as séries históricas passaram a ser vistas; a questão da *descontinuidade* (impensável) foi ainda mais incisiva. Uma noção paradoxal que “é, ao mesmo tempo instrumento e objeto de pesquisa”. Ao mesmo tempo que delimita o campo, é efeito deste; também permite especificar (individualizar) domínios, mas isso só se dá a partir da comparação dos mesmos. Com esse deslocamento, o descontínuo, o impensável deixa de ser fatalidade e passa à ordem dos conceitos operatórios; torna-se ferramenta na mão do historiador novo¹⁰⁵. Deixa de ser o negativo, o imprestável, o “avesso”, o “fracasso”, e de muitas formas, o “limite do poder” da leitura clássica no historicismo, e se mostra como aquilo que realmente é: “o elemento positivo que determina seu objeto e valida sua análise”. Enfim, a descontinuidade, ao invés de se prestar ao apagamento, contorno ou redução das diferenças, impingida nas disciplinas históricas pelos “acontecimentos dispersos”; guarda um novo papel nessa “*história nova*” analisada por Foucault e aparece impondo a necessidade de ações deliberadas por parte do pesquisador. Nada

¹⁰² Este conceito aparece na *Segunda Consideração Intempestiva* de Nietzsche, e é explorado por Foucault, no seu texto: *Nietzsche, a genealogia e a história em Ditos e Escritos* II, p.273-295. No capítulo 2.3, desta Dissertação, pode ser encontrada uma definição mais elaborada e dentro do contexto, sobre este conceito.

¹⁰³ FOUCAULT, 2019a, p.9; CASTRO, 2009, p.43.

¹⁰⁴ FOUCAULT, *loc. cit.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp.10-11.

de recebimento passivo de dados documentais, mas sim a descoberta dos limites do processo histórico (análise, método, periodização) a partir de ato discricionário do pesquisador que:

se dispõe a descobrir os limites de um processo, o ponto de inflexão de uma curva, a inversão de um movimento regulador, os limites de uma oscilação, o limiar de um funcionamento, o instante de funcionamento irregular de uma causalidade circular¹⁰⁶.

Destarte todas as análises e considerações feitas é preciso deixar temporariamente de lado, uma reflexão sobre um possível apagamento¹⁰⁷ da “história global”; com suas sérias consequências para o “rosto”¹⁰⁸ de nossa época e os problemas¹⁰⁹ de ordem metodológica¹¹⁰ ligados a isto; para alertar que os efeitos de uma certa “mutação epistemológica da história”, que remonta aos tempos idos de Marx, ainda permanecem – “não está ainda acabada”. Efetivamente, estamos falando de narrativas que visavam proteger o sujeito, a antropologia e o humanismo. Notadamente, tanto Marx, quanto Nietzsche foram alvos dessas massivas operações discursivas. Com Nietzsche, no entanto, ocorre uma descentração que impacta em cheio qualquer ideia conservadora de uma busca pelo “fundamento originário”. Em Marx, essa luta se dá por conta dos efeitos produzidos por suas análises históricas a respeito das “relações de produção”, das “determinações econômicas” e da “luta de classes”. Eis por que, segundo Foucault, as análises produzidas pelos discursos a favor da continuidade tentavam incutir que:

todas as diferenças de uma sociedade poderiam ser conduzidas a uma forma única de organização, à organização de uma visão de mundo [e], ao estabelecimento de um sistema de valores [chegando por fim] a um tipo coerente de civilização¹¹¹.

Decerto que foi justamente a tentativa de barrar os efeitos de superfície e as descontinuidades, além de seus limites, etc.; produzidos pelas rupturas epistemológicas da

¹⁰⁶ FOUCAULT, 2019a, p.10.

¹⁰⁷ Este foi um problema suposto por Foucault como passível de acontecer.

¹⁰⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.11.

¹⁰⁹ Segundo Foucault, o problema que se apresenta e que define à tarefa de uma história geral é determinar: [1] “que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre essas diferentes séries”; [2] “que sistema vertical pode formar” (hierarquizante); [3] “qual é, de umas às outras, o jogo das correlações e das dominâncias”; [4] “de que efeito podem ser as defasagens, as temporalidades diferentes, as diversas permanências”; [5] “em que conjuntos distintos certos elementos podem figurar simultaneamente” – ou seja: quais “séries de séries?” (Ibid., p.12)

¹¹⁰ Com relação a essa metodologia temos: (i) “a constituição de *corpus* coerentes e homogêneos de documentos”; (ii) “o estabelecimento de um princípio de escolha”; (iii) “a definição do nível de análise e dos elementos que lhe são pertinentes”; (iv) “a especificação de um método de análise”; (v) “a delimitação dos conjuntos e dos subconjuntos que articulam o material estudado”; (vi) “a determinação das relações que permitem caracterizar um conjunto” (Ibid., pp.13-14).

¹¹¹ Ibid., p.16, grifo nosso.

modernidade, que tornou a “história contínua”, condição basilar para o sujeito – seu “correlato indispensável” nas palavras foucaultiana. Tratava-se, portanto, de proteger das *descentrações*, o sujeito moderno, o humanismo e a “dupla figura” da antropologia¹¹².

Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência¹¹³.

Assim, por conta da importância de tais assuntos e na busca de uma sistematização das regularidades discursivas, Foucault, na *Arqueologia do saber*, desenvolve toda uma metodologia para tratar das descontinuidades, rupturas, limites séries e transformações. Nossa ênfase, no entanto, segue por outra vereda, até a menor partícula da lógica arqueológica foucaultiana: o *enunciado* e seu caminho de estabelecimento, o arquivo. O arquivo não refere a senso corrente de um conjunto documental responsável pela memória e testemunho do passado e da cultura de uma sociedade, mas, antes é “a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares”. O sistema que delimita as condições históricas de possibilidade dos enunciados. O fato de os enunciados serem tomados como *acontecimentos discursivos*¹¹⁴, e possuírem uma regularidade que lhes é própria; supõe também que suas formações e transformações seguem regimes específicos à natureza dos mesmos. Enunciado não são meras “transcrições de pensamento” ou “jogo de circunstâncias”¹¹⁵.

O arquivo nesse jogo, determina, por assim dizer, o lugar do enunciado no leque das distribuições diferenciais das posições (discursivas). As regras do arquivo definem os limites e as formas da “*decibilidade*”¹¹⁶, “conservação”, “memória” (tal como aparece em cada formação discursiva), “reativação”, além das “formas da apropriação”¹¹⁷ de todas essas variáveis. Assim, respectivamente, e em primeiro lugar estamos falando do que é possível e/ou o que foi decidido falar; aquilo que se constituiu como domínio discursivo e o tipo de discursividade que ele

¹¹² FOUCAULT, 2019a, pp.11-16.

¹¹³ Ibid., p.15.

¹¹⁴ O enunciado, como veremos à frente, e a partir do segundo capítulo, é melhor entendido e pensado, se o encaramos como singularidades; expurgando-lhe toda herança residual da estrutura.

¹¹⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 158; CASTRO, 2009, p.43.

¹¹⁶ O que é possível falar, o que se constituiu como domínio de tal discurso, que tipo de discursividade possui este domínio, etc.

¹¹⁷ CASTRO, *loc. cit.*

possui. A seguir trata-se do modo pelo qual os enunciados estão destinados a ingressar na memória dos homens (análise das ferramentas teórico-práticas) e como os enunciados podem ser reutilizados. As regras do arquivo alcançam a maneira como a memória aparece em cada formação discursiva. Como os enunciados são reconhecidos como *válidos*, *discutíveis* ou *inválidos* ou próprios e/ou estranhos. A reativação responde o porquê e como os enunciados anteriores ou de outra cultura retém, valorizam ou reconstituem parâmetros e valores atuais. A quais “transformações, comentários, exegeses e análise” estão submetidos. E por fim, a apropriação diz respeito a pergunta sobre que tipos de indivíduos/grupos têm direito ou não, a determinadas classes de enunciados? E, como se “define a relação do discurso com o seu autor” ou ainda, como se desenvolve entre “as classes”, “as nações” ou “as coletividades” a luta para encarregar-se dos enunciados?

Entendo por arquivo o conjunto dos discursos efetivamente pronunciados. Esse conjunto é considerado não apenas como um conjunto de acontecimentos que tiveram lugar uma vez por todas e ficaram em suspenso, no limbo ou no purgatório da história, mas também como um conjunto que continua funcionando, se transforma através da história, da possibilidade de aparecer de outros discursos¹¹⁸.

É certo que os enunciados sofrem de um efeito de raridade. É o que os torna diferentes das proposições e das frases. Mesmo quando o que foi dito, “nega, contradiz, ou recalca” outros proferimentos e assim, os impede e/ou os interdita, ainda assim, a riqueza do *não dito*, amplia seu conteúdo e “multiplica seu sentido”, ao formar o *discurso oculto*. Do que se sabe, tradicionalmente, as análises historicistas buscam com suas fórmulas e análises instrumentais, perceberem a presença e capturarem tais discursos tanto pelo viés lógico, quanto epistemológico, entretanto, sem muito sucesso diriam Deleuze/Foucault. Outro ponto importante aqui, diz respeito ao fato de que no objeto de interesse de Foucault, não “há possível nem virtual [...] nele tudo é real” diz Deleuze (2013b, p.15). Ou seja: não há possível nem virtual no domínio dos enunciados, só o real e toda realidade está manifesta, clara e precisamente expressa. Nem a frase, nem a proposição, mas a raridade do que foi enunciado num horizonte topológico que escapa ao virtual e ao possível; uma singularidade. “Um enunciado sempre representa uma emissão de singularidades, de pontos singulares que se distribuem num espaço correspondente”¹¹⁹.

O enunciado pode compor oposições e hierarquias em níveis variados. Entretanto, as formações e mudanças em espaços de natureza topológica, implicam problematizações que não

¹¹⁸ FOUCAULT, D&E, II, p.772 *apud* CASTRO, 2009, p.43.

¹¹⁹ DELEUZE; 2013b, p.15.

são da ordem, ou “não se exprimem adequadamente em termos de criação, começo ou fundamento”¹²⁰. E, isto é exatamente o contrário do que o historicismo em termos tradicionais, e desde antes da metafísica da presença, vem buscando fazer; ou seja, a determinação de fundamentos históricos, ou, o estabelecimento de um começo racional a todos os períodos analisados. Destarte, é por isto que alhures Foucault alertava que “o problema não é mais a tradição e o rastro, mas o recorte e o limite; não é mais o fundamento que se perpetua, e sim as transformações que valem como fundação e renovação dos fundamentos”¹²¹.

Por conta disso, Foucault vai descartar justamente as análise do tipo: pares de oposição – por exemplo: “originalidade-banalidade”¹²² –, que favorecem justamente as ideias fundacionistas ou de busca por uma origem. Neste campo, Deleuze vai além e fala da impertinência da busca de uma origem neste caso. Não há um “*eu*”, que produza o enunciado aqui. O enunciado não remete a nenhum *cogito*. Não é necessário um “sujeito transcendental” para que se produza um enunciado, ou que o pronuncie pela primeira vez. A questão é de posição, não de hierarquia (ordem). Deve-se pensar em *lugares de sujeito* para cada enunciado.

Existem, é claro, *lugares* do sujeito para cada enunciado, por sinal bastante variáveis. Mais precisamente porque o enunciado é o objeto específico de um acúmulo através do qual ele se conserva, se transmite ou se repete. O acúmulo é como a constituição de um estoque, não é o contrário da raridade, mas efeito dessa mesma raridade. Por isso, substitui as noções de origem, e de retorno à origem; tal como a memória bergsoniana, o enunciado se conserva em si, em seu espaço, e vive enquanto esse espaço durar ou for reconstituído¹²³.

É importante dizer aqui, que dadas as características deste espaço, não importa a ordem de emissão destas singularidades enunciativas; ou seja, se é ou não uma reprodução (1ª vez); mas, importa antes a “regularidade do enunciado”. Não uma “média” (aritmética ou geométrica qualquer), mas uma “curva” – dada, por exemplo, pela função num espaço topológico. Destarte, o que designa o enunciado, e, portanto, influencia o modo como ele será apreendido é o comportamento desta curva que passa na vizinhança das singularidades supostas pelo próprio enunciado. O enunciado, “não se confunde com a emissão de singularidades que ele supõe”, mas antes é regido pelas regras da vizinhança por onde a curva de sua função os faz passar. É o comportamento desta curva, ou mais precisamente, as regras do campo em que ela se distribui e se reproduz, que determina a regularidade do enunciado. Trata-se, portanto, da análise dos

¹²⁰ DELEUZE; 2013b, pp.15-6.

¹²¹ FOUCAULT, 2019a, p.6.

¹²² Ibid., p.176.

¹²³ DELEUZE, *op. cit.*, p.16.

parâmetros daquilo que Foucault, nomeava como “regularidade enunciativa” em sua arqueologia¹²⁴.

um enunciado se define sempre através de uma relação específica com uma *outra* coisa de mesmo nível que ele, isto é, uma outra coisa que concerne a ele próprio [...] Esta outra coisa ... no limite ...é necessariamente outra coisa que não um [outro] enunciado: é um “Lado de Fora”. É a pura emissão de singularidades como pontos de indeterminação, pois elas ainda não estão determinadas e especificadas pela curva do enunciado que as une e que assume esta ou aquela forma à sua proximidade ... O enunciado é em si mesmo repetição, embora o que ele repete seja “outra coisa” – que pode, contudo, “ser-lhe estranhamente semelhante e quase idêntica”. Então o maior problema para Foucault seria saber em que consistem essas singularidades que o enunciado supõe. Mas a arqueologia para por aí, e não trata ... desse problema, que ultrapassa o limite do “saber”. Os leitores de Foucault advinham que se trata de um novo domínio, o do poder enquanto combinado com o saber¹²⁵.

Decerto, há uma significativa complexificação do pensamento foucaultiano, por conta da entrada em cena deste “novo domínio”. Para melhor entender isto, é preciso esclarecer primeiro que os indivíduos não são resultantes de uma *natureza humana*¹²⁶; algo como uma “*pequena região singular e complexa*”, isolada no “interior” de uma natureza ainda mais “vasta” e estruturante de todas as coisas¹²⁷; mas de uma série de elementos que se sobrepõem, se associam e se dissociam, estabelecendo relações de significação e valor, aproximação e distanciamento, desejo e repulsa, entre uma diversidade de afetos. As relações que envolvem às práticas sobre aquilo que conhecemos nem sempre são ou foram as mesmas. Ao sabor das nuances dessas continuidades e descontinuidades, mudam-se as cartografias, alteram-se as velocidades, as espacialidades e as conexões sociais. O *ver* e o *falar* são capazes de dotar épocas com condições específicas que as caracterizam. Já as *formações históricas*, neste sentido, se distinguem por sua evidência (visibilidades) e pela discursividade. Entretanto, não devemos confundir o *visível* com aquilo que se vê. Além do mais, há uma relação íntima entre o visível – que está implicado nas visibilidades – e aquilo que se fala, o enunciado. As *visibilidades*, portanto, são modos de ver específicos à cada época¹²⁸.

A arqueologia foucaultiana difere da historiografia tradicional, porque atinge as formas puras das visibilidades e dos enunciados. Em dada época, por exemplo, hospício/asilo, hospitais ou as prisões retornavam certa visibilidade específica, que diferia muito das atuais; isto porque,

¹²⁴ FOUCAULT, 2019a, DELEUZE, 2013b, pp.13-14.

¹²⁵ DELEUZE, 2013b, p.23.

¹²⁶ Até o século XVIII “o homem não existia” (FOUCAULT, 2016, p.476).

¹²⁷ Ibid., p. 98, grifo nosso.

¹²⁸ DELEUZE, 2017.

não vemos somente prédios ali, vemos tudo que neles está implicado, e neste caso a arquitetura, que organiza o todo visível, se constitui como um lugar de visibilidade. A visibilidade não é um objeto, mas aquilo que define o modo de expressão do lugar de visibilidade da figura epistemológica¹²⁹. Foucault chama essa condição, essa visibilidade de: “evidência”. Assim, cada formação histórica apresenta a evidência de seu tempo (que pode e é superada pela época seguinte)¹³⁰.

Concluindo, cada período histórico possui condições para desenvolver seus próprios comportamentos, mentalidades e procedimentos de saber e verdade. No entanto, ver e falar são elementos puros, a priori de toda experiência e não se reduzem a comportamentos ou ideias¹³¹. Em Foucault, há uma primazia daquilo que se fala (enunciado) sobre aquilo que se vê (visibilidades/sensibilidades); no entanto, como dissemos antes, o visível não se reduz ao enunciável. Não há equivalência, compatibilidade, enfim, nenhum isomorfismo entre o falar e o ver; são de naturezas distintas. Segue-se que as formações históricas, neste sentido, podem ser comparadas a agenciamentos¹³² irreduzíveis, entre o visível e o enunciado, tendo cada uma seu

¹²⁹ Vê-se uma íntima correlação entre: Forma de expressão/significante; forma de conteúdo/significado – visibilidades do enunciado

¹³⁰ DELEUZE, 2017.

¹³¹ Ibid.

¹³² Foucault, inspirado em Nietzsche, nos mostra que o discurso e as sensibilidades constituem dispositivos de produção de corpos submetidos e mentes assujeitadas; eles operam fabricando subjetividades e corporeidades nas mais diversas instituições sociais (famílias, escolas, quartéis, fábricas, hospitais, prisões, etc.). Eventualmente, houve tentativas de limitação do alcance da desconstrução e do papel desses dispositivos, referindo-os a modos econômicos de produção e/ou a aparelhos ideológicos de Estado. Mas, ao contrário, o que se desprende dos estudos foucaultianos é que, ao fim e ao cabo, são os modos econômicos de produção e os regimes políticos que em certo sentido dependem de “regimes de sensibilidade” e de linguagem. Diz Guattari: “*A divisão social do trabalho, a designação dos indivíduos a seus postos de produção não depende unicamente dos meios de coerção ou do sistema de remuneração monetária; mas também, e talvez de modo mais fundamental, das técnicas de modelização dos agenciamentos inconscientes operados pelos equipamentos sociais, pelos meios de comunicação, pelos métodos psicológicos de adaptação de todos os tipos. Nas sociedades pré-capitalistas a libido [desejo] estava ligada a estruturas relativamente estáveis (família, profissão, castas, classes, etc.). Os novos modos de produção, a instauração de um Capitalismo Mundial Integrado, tendem inexoravelmente para a destruição das antigas estruturas territorializadas dos agenciamentos inconscientes*” (GUATTARI, 1985, p.171). Portanto, advém daí a importância de usarmos aqui, o conceito de agenciamento; isso por que ele é um operador de primeira ordem, e remete a modos concretos de produção de realidade, em qualquer esfera (material ou imaterial), que se esteja operando, e não a uma verdade que representaria o real. O agenciamento é antes de tudo um algo do nível acontecimental, diria Foucault, que o compara a um dispositivo; decerto em complemento poderíamos falar em *dispositivos de acoplamento*. Um outro ponto importante a esta nota diz respeito ao fato de que todo agenciamento incide sobre uma dupla dimensão. Por um lado, (i) um âmbito relativo às modificações corporais (ações e paixões) ou estados de coisas que efetuam os acontecimentos em suas superfícies; isto remete à formação de potências. Por outro lado, temos (ii) uma outra esfera relativa às transformações incorporais ou enunciados de linguagem (atos) que efetuam o acontecimento na sua face incorporal e que remetem a um regime coletivo de enunciação. Estas duas instâncias são necessariamente atravessadas por um duplo processo e um duplo movimento. No primeiro caso, temos um “*processo de descodificação das formas*” (forma própria do regime corpóreo e da forma própria do regime de signos ou da linguagem); e também um “*movimento de*

modo próprio de agenciamento; de formas que, dada cada uma dessas ordenações históricas em suas especificidades, segue-se que ao menor sinal de mudança do agenciamento, isto implica que a disposição histórica, imediatamente, seja outra. Destarte, exatamente por isso, nos é possível dizer que a combinação entre o ver e o falar faz emergir um *saber*.

1.2 Arqueogenealogia: poder, dispositivos (saber-poder) e processos de subjetivação

Em linhas gerais, para abordarmos o poder e as condições que, em Foucault, fundamentam sua existência e natureza, é mister analisarmos antes o meio através do qual nos é facilitado o acesso a seu estudo na teoria foucaultiana. Neste caso, é preciso abordar, inicialmente, o método genealógico como parte de um movimento; de um novo *acontecimento* advindo de uma “crise” a partir de uma outra fase, a arqueológica. Assim, para melhor entendermos o método genealógico de Foucault, é necessária uma pequena introdução que apresente as duas fases de seus estudos; tanto à arqueologia do saber, quanto à genealogia do poder. Neste caso, a primeira fase é “o balizamento e a descrição dos tipos de discurso”; e o termo “arqueologia” remete, então, a um tipo de pesquisa que se dedica a ‘decupar’ (*découper*)

desterritorialização” ou *dessubstancialização das substâncias* (das substâncias corporais ou coisas – *estados do movimento* –; e das substâncias incorporais ou palavras – *estados do sentido ou do tempo*). A forma dos corpos e seus estados remete à esfera das coisas. A forma do discurso remete à esfera das palavras. As duas dimensões estão em pressuposição recíprocas e se atravessam e se conjugam, apesar de suas formas próprias heterogêneas manterem-se irredutíveis e autônomas. Esse atravessamento é provocado pela variação dos movimentos de desterritorialização e processos de descodificação do desejo, e faz mudar ora o estado das coisas e a condição de sensibilidade, ora o sentido de mundo e a condição de dizibilidade. Nesse caso, pode-se dizer que “uma linha de fuga (ou de acontecimento) absoluta e virtual atravessa toda experiência real, pondo em variação permanente suas condições, e portando condicionando todo o processo de apreensão e produção do real”. Um outro motivo, pelo qual ousamos trazer para cá o conceito de agenciamento, diz respeito ao fato de que este conceito permite uma dupla ultrapassagem em relação ao humanismo e seu modo de pensar. Por um lado, destitui a ideia dominante de uma “natureza humana” dada *a priori*; fato este, que uma vez aceito, legitima à ideia corrente de um “sujeito do conhecimento”, detentor de neutralidade e desinteresse. No outro lado da questão, o uso do agenciamento desqualifica a verdade dos valores universais extraídos ou descobertos a partir de um plano de objetos ideais em si, constitutivo do plano racional; plano este, pretensamente superior ao plano de natureza e das forças de produção das formações sociais (cheio de paixões humanas interessadas e por natureza, parciais). Decerto, advém daí o perigo daquela dupla ilusão, a saber: a de um “fundamento neutro formal da subjetividade” e a do “fundamento ideal como valor em si constituinte da universalidade dos valores humanos”, que engendra a insípida ideia de autonomia moral e racional como liberdade e conhecimento possíveis do homem. Assim, eis por que é preciso conceber o agenciamento como um movimento que torna possível resistir, transformar, implicar, mover, etc., às linhas de força que cortam o campo social. Por fim, neste caminho de criação, não devemos esquecer que um agenciamento concreto de vida se refere ao conjunto de modos de existência concreta possíveis, numa dada sociedade. Neste caso, agenciamento aqui, implica modos pelos quais e com os quais um indivíduo se relaciona com os componentes dessa sociedade de modo a produzir e receber afetos, ou seja: como um indivíduo ou “grupo-sujeito” afeta e é afetado fazendo com que a relação estabeleça os lados da conjunção de maneira concreta (GUATTARI, 1985, p.179). Cf.: Cap. III, principalmente, *agenciamentos coletivos de enunciação*; Cf.: ainda DELEUZE; GUATTARI. *O Anti-Édipo*; Mil Platôs vol. 3, “Micropolítica e Segmentaridade”; PELLEJERO (2008; 2010).

e extrair os acontecimentos discursivos como se eles estivessem registrados em um *arquivo*. Nesta primeira fase, Foucault usa uma abordagem descritiva e busca responder *como* os discursos aparecem e se relacionam com os demais sistemas de poder. Na segunda fase ele vai estar mais interessado na pergunta sobre o *porquê* de tais discursos¹³³.

Portanto, se num primeiro momento para Foucault, tratava-se de escavar as condições e os modos como os saberes foram se constituindo, buscando tornar manifestos os elementos implícitos nos saberes e práticas; a seguir o que se faz é analisar a constituição de conceitos, entendimentos e valores que envolvem os saberes; inclusive o modo pelo qual se relacionam com as formas de exercício do poder num determinado corte ou quadro histórico-cultural. Com isto, busca-se entender como opera a dominação em suas práticas reais e cotidianas, inclusive seus efeitos concretos entre os sujeitos; sobre seus corpos e afecções. À vista disso, portanto, é imperativo no método genealógico¹³⁴ explicitar as relações entre o saber e as formas de poder em nossa sociedade, em nossa cultura. Aqui, duas coisas são importantes; primeiro, a arqueologia e genealogia não são instâncias estanques em Foucault, mas antes complementares, e segundo a questão do método também é de suma importância para se evitar mal-entendidos; por isso Foucault faz um *mea-culpa* e diz: “Em *Les mots et les choses* a ausência da balizagem metodológica permitiu que se acreditasse em análises em termos de totalidade cultural. Entristece-me o fato de não ter sido capaz de evitar esses perigos”¹³⁵.

Assim, a fase arqueológica do saber é responsável pela detecção dos discursos e sua formação histórica em determinado campo de saber. Isso inclui o como, em um determinado domínio, certa discursividade se formou; e como se estabeleceu e se configurou um dado

¹³³ FOUCAULT, 2006a, p. 49; pp.257-258.

¹³⁴ Muitos autores se referem a união entre *arqueologia* e *genealogia* como: “arqueogenealogia”; apontando para a utilização do conceito “saber-poder” como método de análise. Apesar de não fundir esses dois conceitos, Foucault dá boas dicas sobre o porquê do uso do primeiro termo: “arqueologia”. Primeiro, porque é uma palavra com a qual se pode jogar. Ou seja: joga-se primeiro, como “Arché”, que em grego significa “começo”; ou como “arquivo” que se refere a possibilidade de registro dos elementos discursivos e sua consequente extração. E por fim, permite analisar a própria substância do discurso, e o porquê e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos (Foucault, 2006a, pp.257-258). Já a genealogia do poder aparece decididamente no trabalho de Foucault nos anos de 1970 com a publicação do livro *Vigiar e punir*. Mas, o que se vê mesmo, é que Foucault acaba introduzindo “a genealogia como método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais do seu próprio interior” (Dreyfus; Rabinow, 1995, p.115). De qualquer forma, isso se dá de uma maneira diferente daquela usada na arqueologia. A genealogia evita a busca pela profundidade das coisas, e vai operar na superfície dos acontecimentos; nos mínimos detalhes, menores mudanças e mesmo nos contornos sutis. É importante dizer que, é justamente em sua aula inaugural, do Collège de France, que Foucault apresenta a genealogia relacionada ao trabalho arqueológico (Araújo, 2007). Por fim e, a despeito de todo o exposto, preferimos, na maior parte do tempo, nos referir ao método foucaultiano como: *genealógico*. Entretanto, não nos furtaremos ao uso de *arqueogenealogia* quando acharmos necessário, por conta de a discussão carregar, simultaneamente, matizes de ambos os métodos investigativos de Foucault (*Cf.*: Araújo, 2007, especialmente o capítulo sobre: “O procedimento arqueogenealógico”).

¹³⁵ FOUCAULT, 2019a, p.20.

discurso dito legítimo, sobre determinado assunto. Além disso, um outro ponto importante aqui, é que o discurso dentro da arqueologia possui um ordenamento, uma “normatividade”, ou seja: uma certa ordem discursiva que ultrapassa as categorias e normas linguísticas. Por isso é interessante enfatizar o que diz Foucault, quando assevera que seu “programa” de pesquisa não se fundamenta na linguística, e/ou que o estruturalismo não fazia sentido para a *analítica do poder* em seu trabalho, visto que a única coisa que lhe interessava no “problema do discurso é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento”¹³⁶.

1.2.1 Transição: rumo ao acontecimento discursivo

Destarte, sobre a questão anterior, note-se ainda, que essa ordem ou norma (discursiva) tem inserção histórica e social; e que sobre isto, ao responder a um professor no seu “*diálogo sobre o poder de 1978*”, a respeito do: “*como a dimensão histórica se integra ao discurso?*”; Foucault diz que o simples “fato de [...] considerar o discurso como uma série de acontecimentos”, já situaria sua abordagem, ‘*ipsis litteris*’ ou plenamente, na “dimensão da história”. Portanto, é por conta disso que o autor ao analisar os discursos sobre a loucura, sexualidade e medicina, por exemplo, consegue mostrar como foi à formação histórica deles; como se modificaram, em quê, em qual momento, etc.¹³⁷.

De fato, é a partir do estabelecimento das trajetórias dos diversos discursos – loucura, medicina, sexualidade, delinquência, etc. – que se torna possível detectar cada um dos aparecimentos (separadamente) em determinado momento histórico e suas influências no campo social. Para Foucault, no entanto, o que interessa no problema do discurso, é o fato de que “alguém disse alguma coisa em um dado momento”. Não é o “sentido” que ele busca “evidenciar, mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento”¹³⁸. Isto é o que ele chama de “acontecimento” e, em complemento, devemos acrescentar que o *acontecimento* é justamente o que define a ruptura de Foucault com o positivismo, estruturalismo e a dialética como métodos descritivos de análise e/ou de formulação precisa no âmbito das significações. Para ele, tratava-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses

¹³⁶ FOUCAULT, 2006a, p. 255.

¹³⁷ Ibid., 2006a; Id., 2007a.

¹³⁸ FOUCAULT, *op. cit.* p.255.

acontecimentos discursivos mantêm com outros acontecimentos que pertencem a sistemas diversos, tais como: econômico, político, institucionais, etc.¹³⁹.

1.2.2 Verdade como produção

Assim, rompidas as amarras da verdade representacional, e com o acontecimento, já é possível ver em Foucault a verdade como produção em contraposição à verdade como descoberta dos signos. Trata-se – *a verdade como produção* – de um saber sempre criador de fronteiras; ou seja, um conhecimento que deve ser inventariado, não através da exclusão das muitas lutas e antagonismos recíprocos que o produziu; mas entendido nos engendramentos que suscita no interior das relações. Trata-se da verdade como possibilidade de ruptura com a ordem vigente. Neste sentido, é esse estabelecimento de determinados regimes de verdade (discurso sobre a loucura, a sexualidade, a prisão, etc.) que é o objeto de estudos da arqueologia foucaultiana. Não existe um único e exclusivo *regime de verdade discursivo*, que pudesse ser referido como o Regime, no sentido de uma matriz discursiva. Efetivamente, a verdade é produzida pelo e no discurso, e pode se modificar a partir do momento em que as regras de formação dos discursos que contêm essas supostas verdades são modificadas¹⁴⁰.

Notadamente, o exercício do poder cria constantemente o saber e, inversamente o saber produz por sua vez, efeitos de poder. E, é interessante notarmos que ao produzir efeitos de verdade, o discurso, é ele mesmo atravessado por outros efeitos de poder que percorrem todo e qualquer discurso, em imbrincadas relações de reciprocidade. E, aqui percebe-se a chave para a outra fase dos estudos de Foucault: a genealogia do poder. Portanto, devemos assinalar que não se tratam de estudos estanques, mas instâncias que se entremeiam, imbricam; resultando na expressão foucaultiana que resume ou aponta muito bem para o objeto de suas pesquisas na fase posterior a arqueologia: o “*saber-poder*”; ou seja, por um lado não é possível o exercício do poder sem o saber, assim como não há saber que não engendre poder¹⁴¹.

Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade¹⁴².

¹³⁹ FOUCAULT, 2006a, pp. 255-256; 261.

¹⁴⁰ Ibid., 2006a.

¹⁴¹ Ibid., p. 172.

¹⁴² Id., 2007a, p. 172.

A genealogia enquanto método, visa a quebra da tirania dos discursos totalizadores eivados de hierarquias e privilégios. Portanto, o que o método genealógico de Foucault – que está firmemente interessado no poder que legitima certos discursos – busca, é trazer à tona esses saberes locais “não legitimados”, “descontínuos” e “desqualificados” pelo poder totalizador de alguns que, em nome de uma suposta dominância do conhecimento verdadeiro: ordenam, classificam e sujeitam tais saberes¹⁴³ em taxonomias próprias, ditas científicas. Assim, descobrir ou perceber os efeitos de poder que são expressos nesses discursos; avaliar os desdobramentos incorporais, que fazem com que a trama discursiva seja permeada pelo binômio *saber-poder*, é sim, uma prerrogativa do método genealógico posta em Foucault¹⁴⁴.

A genealogia seria, portanto, com relação ao projeto de uma inscrição dos saberes na hierarquia de poderes próprios à ciência, um empreendimento para libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico¹⁴⁵.

Por isso diria Foucault: “*Tentem colonizar-nos!*”¹⁴⁶. Para Foucault, “poder” e “saber” são inseparáveis. E, se o poder muitas vezes expressa-se através do saber (como no caso dos discursos científicos, por exemplo), já o saber, por sua vez, tem sua expressão maior no discurso que diz: “exercer o poder cria objetos de saber, os faz emergir, acumula informações, as utiliza”¹⁴⁷. Daí este, o discurso, tornar-se a unidade de análise da qual ele parte na consideração dos seus objetos de estudos: “*Eu parto do discurso tal qual ele é!*”, diz Foucault¹⁴⁸. É certo que a forma clássica de análise do discurso, deduz o que se fala a partir de um “sujeito falante” qualquer; “quais são as intencionalidades”, ou seja, o que se está “em via de se fazer”. Entretanto, Foucault não trata do sujeito. Na verdade, o que ele faz é examinar as diferentes maneiras através das quais “o discurso desempenha um papel no interior de um sistema estratégico em que o poder está implicado, e para o qual o poder funciona”¹⁴⁹. É importante notar aqui que Foucault faz isto porque para ele: “o poder não é nem fonte nem

¹⁴³ Talvez aqui, possamos aproximar esses saberes à ideia de uma estratégia-simulacro se pensássemos em termos da “reversão do platonismo” proposta por Deleuze.

¹⁴⁴ FOUCAULT, 2007a, p.171.

¹⁴⁵ Ibid., p. 172.

¹⁴⁶ Ibid., p.173.

¹⁴⁷ FOUCAULT, 2006a, p.172.

¹⁴⁸ Ibid., p.253.

¹⁴⁹ Ibid.

origem do discurso. O poder é alguma coisa que opera através do discurso, já que o próprio discurso é um elemento em um dispositivo estratégico de relações de poder”¹⁵⁰.

1.2.3 Nota sobre sistemas estratégicos: os dispositivos

Assim, dada às circunstâncias acima, é preciso falarmos um pouco sobre esses sistemas estratégicos que conectam poder em suas relações imanentes; isso que Foucault chama de dispositivo. Para tanto, é preciso antes uma introdução que facilite à apresentação da complexidade em que se insere, deste já, esta outra componente em sua dinâmica específica nas relações de poder. De forma inicial deve-se ter em mente que o capitalismo se apresenta hoje sob diversas facetas. Em geral, desagradáveis para a maioria dos indivíduos dentro das sociedades mundiais; mas, em certas condições específicas, ele pode ser bem palatável a uma pequena parcela, à elite e seus bajuladores.

Uma de suas piores facetas – senão a pior na atualidade – é a da expropriação da capacidade de agência política do conjunto dos indivíduos submetidos a ele. Até porque, ninguém escolhe ser extorquido por livre vontade, e por sua vez, nenhum sistema de vida permitiria esse nível de discricionariedade; de liberdade absoluta às subjetividades sob seu controle. Se em tese, o futuro não existe ainda e o passado é um acúmulo de memórias, restamos então o instante presente. Quando afirmamos que a “certeza” daquilo que se espera, deve estar baseada nas coisas que não se veem, nós apontando para a produção do futuro; sem, no entanto, nos amparamos numa “segurança ontológica” qualquer. Com isso, inventamos, por assim dizer, o “risco de alta intensidade”; a carroça de *Jagrená*¹⁵¹ da modernidade¹⁵².

Destarte, o que segmentos ultra nocivos do capitalismo tardio e da agência neoliberal tem feito então, senão privatizar este futuro e reter o poder de definir o que vai ou não acontecer mediante a retenção de uma espécie de presságio futuro. Na prática, é a ideia de esperança que é privatizada, a fim de ser negociada sob outro enquadramento, sob disfarce, nos diversos mercados futuros da vida, sejam os monetários, mas também os mercados da fé, da

¹⁵⁰ FOUCAULT, 2006a, p.253.

¹⁵¹ Segundo Giddens, “*Jagannãth*” é um termo hindu que quer dizer: “senhor do mundo”; é também um título da divindade Krishna. Anualmente, um ídolo dessa deidade era transportado pelas ruas “num grande carro, sob cujas rodas, conta-se, atiravam-se seus seguidores para serem esmagados”. Giddens utiliza essa alegoria: “*carro de Jagrená*”, para se referir ao “caráter de descontrole da modernidade”, representado pelos “riscos globais de grandes consequências” que todos nós corremos atualmente (GIDDENS, 1991, p.133).

¹⁵² Ibid., pp.126-138.

saúde, do endividamento; nos subterrâneos de toda sorte de mercadorias das redes ilegais que governam à morte, vendendo a ilusão de uma saída outra. É trágico que alguém ou algo detenha o direito de “dizer” o futuro dos indivíduos, e isto sempre de acordo com o volume de mais-valia seja ela de produção, financeira ou digital, retirada das massas e sempre em função da “dívida”. Assim, de tudo que falamos, é importante que nos perguntemos, como se dá, na prática, esta operação? Qual é, efetivamente, o elemento comum, que aponta para sua possibilidade e o quê o coloca em funcionamento? Eis por que fizemos este pequeno desvio em nossos assuntos iniciais; ou seja: de fato, até onde se sabe, são os *dispositivos*, que autorizam todas essas extrações.

Dispositivo¹⁵³ é um termo técnico, estratégico e essencial ao pensamento de Foucault. Não se trata simplesmente desta ou daquela medida de segurança ou tecnologia do poder; e, nem mesmo de uma “maioria obtida por abstração”. Mas, antes trata-se “[d]Le réseau”¹⁵⁴ que se forma entre os elementos. Decerto, apesar de nunca ter chegado a definir, propriamente, o que vem a ser um *dispositivo*, ainda assim, Foucault já a partir da década de 1970’, em uma entrevista¹⁵⁵, aproxima-se bastante disso e diz que aquilo que procurava individualizar naquela etapa de seus estudos, era um “conjunto heterogêneo” que implicava inúmeras coisas: discursos, instituições, estruturas diversas, decisões, regras, medidas, enunciados (científicos), proposições (filosóficas), etc. Assim, hoje, podemos dizer que “tanto o dito como o não dito” são elementos que compõem os dispositivos. O dispositivo é, portanto, a trama ou rede que se estabelece e implica todos estes elementos; mas não só isto, ele vai além. O dispositivo prevê nas suas disposições, uma certa manipulação estratégica de relações de força, ou seja:

uma intervenção racional e combinada das relações de força, seja para orientá-las em certa direção, seja para bloqueá-las ou para fixá-las e utilizá-las. O dispositivo está

¹⁵³ Não é segredo, dentro da filosofia contemporânea, a importância que aquilo que Foucault chama de *dispositivo*, tem para a modulação social de larga escala. De modos que à ilimitada conexão desses dispositivos na atualidade, implica igual incremento dos processos de subjetivação. Por um lado, isso dá a alguns pensadores, a ideia de que caminhamos em direção à diluição das subjetividades em nossos tempos, e que isso acarretará sua anulação ou superação ou mesmo, que já enfrentamos uma atomização massiva da sociedade. Ambas as possibilidades, levam a uma sensação de fracasso por experimentação de tanta fragmentação, e a considerar que à atitude mais racional é não se comprometer com o que quer que seja. Nesse contexto, e por outro lado, alguns autores, ao contrário, dizem que o que se tem é uma intensificação extrema dos mascaramentos das “identidades pessoais” (AGAMBEN, 2009, p.41). Efetivamente, parte dessas ideias podem ser vistas em HAN (2015; 2018a). Entretanto, com Byung Chu-Han, a ênfase é na ideia de uma “atomização” social na era das redes informacionais, e não uma diluição de valores e identidade. Sobre a questão de uma liquefação das identidades ver: “Modernidade líquida (2000)” e “Vida líquida (2005)” de Zygmunt Bauman.

¹⁵⁴ “[d]a rede” Cf.: FOUCAULT, 1977 *apud* AGAMBEN, 2009, p.34; FOUCAULT, 2014a, p.45.

¹⁵⁵ FOUCAULT, 1970 *apud* AGAMBEN, 2009, pp.28-29.

sempre inscrito num jogo de poder e, ao mesmo tempo, sempre ligado aos limites do saber, que derivam desse e, na mesma medida, condicionam-no¹⁵⁶.

Sobre os dispositivos, há boas razões para que a proposta agambiana sobre a origem do termo seja aceita. Ou seja, segundo Agamben (2009, p.29), o termo que deu origem à ideia dos dispositivos foucaultianos foi: “*positivé*”¹⁵⁷. Um termo retirado da discussão que o mestre de Foucault, Jean Hyppolite¹⁵⁸ trava com Hegel¹⁵⁹, a respeito da oposição entre religião natural e religião positiva. Enquanto a primeira diz respeito a uma imediata conexão racional com o divino; a segunda, que é histórica, diz respeito ao “conjunto de crenças”, “regras” e “ritos” que numa dada sociedade em um determinado período histórico são prescritos aos indivíduos a partir do exterior. Um complexo conjunto de afetos que imprime na alma, sentimentos por meio de “coerção e comportamentos que são o resultado de uma relação de comando e de obediência e que são cumpridos sem interesse direto”¹⁶⁰.

Há uma clara oposição aqui entre natureza e positividade, que pode ser visto refletida no jogo entre liberdade e coerção e entre a razão e a história. A investigação hegeliana sobre a *positivité* buscava perscrutar, na sociedade, o que é imposto por meio de coerção aos homens; o “elemento histórico”, com toda sua carga de regras, ritos e instituições imposta aos indivíduos por um poder externo, internalizado por um sistema de crenças e sentimentos¹⁶¹. Para Foucault, essa ideia, que mais tarde ele refere como dispositivo, traz uma questão mais própria que é a relação dos indivíduos com o elemento histórico, levando em consideração o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se plasmam as relações de poder. Para Foucault, não se tratava de tentar reconciliar razão e história, como em Hegel, mas, de investigar os modos concretos, a partir dos quais, os dispositivos agem nas relações, nos mecanismos e nos jogos de poder¹⁶².

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, v. III, p.299-300 *apud* AGAMBEN, 2009, p.28.

¹⁵⁷ Cf em: *L'archéologie du savoir* (1969)

¹⁵⁸ *Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin* Dans: *Introduction à La philodophie de l'histoire de Hegel* *apud* AGAMBEN, 2009, p.30.

¹⁵⁹ *Die positivität der christliche religion (1795/96)* (Ibid., 2009, p.30).

¹⁶⁰ HYPOLITE, 1983, p.43 *apud* AGAMBEN, 2009, p.30.

¹⁶¹ AGAMBEN, 2009.

¹⁶² FOUCAULT, 2007a.

1.2.4 Governo e captura: as linhas componentes dos dispositivos

A pura atividade de governo inerente aos dispositivos, não carece de uma fundamentação ontológica para operar. Isto sinaliza a obsolescência daquela antiga oposição sujeito-objeto, que durante muito tempo seguiu a filosofia continental. No dispositivo, emula-se uma economia que conjuga um conjunto de práticas, de saberes, de regras e medidas e, de instituições cujo impulso principal é na direção da gestão, governo, controle e orientação da vida; e tudo num sentido em que se supõe úteis, tanto as atividades, quanto os pensamentos dos homens. É neste sentido que podemos pensar os dispositivos, como *máquinas de captura*¹⁶³,

¹⁶³ A ideia de máquinas de captura, a bem da verdade, remete, ou melhor, nos faz pensar em uma conjunção entre dois tópicos do *Mil Platôs* (vol.5), de Deleuze e Guattari. A questão sobre a “Máquina de guerra” e o “Aparelho de captura”. Não podemos (e não é esta, nossa intenção) discutir em profundidade os assuntos tomados ali, dada a vastidão de suas implicações. Assuntos importantes como a criação da “máquina de guerra nômade” e a forma como ela se insurge contra as ações dos “aparelhos de captura ou de dominação” (Ibid., p118); ou ainda, a oposição à ideia (“tautológica”) de que fatores como a “guerra”, “propriedade privada”, “moeda” ou “funções públicas”, determinaram a formação dos Estados Nacionais. Na verdade, a “guerra” (e aí pode-se pensar os demais fatores), diz Deleuze e Guattari (2012, p.124): “*só produz Estado se uma das duas partes ao menos é um Estado prévio; e a organização da guerra só é fator de Estado se ela lhe pertence*”. Ou seja, qualquer das características tomadas como fatores de criação, já supõem a existência anterior do Estado, sempre somos reenviados a um Estado “adulto”. Assim, ao usarmos estes exemplos, queremos mostrar que não é de forma tão ampla que falamos em máquinas de captura. Estamos pensando mais com Félix Guattari, e sua: *Revolução Molecular* (1977). Apesar de em certo momento abordar as “máquinas totalitárias”; ainda assim, Guattari nos leva às entranhas do monstro, ele desce à dimensão em que opera a “micropolítica do desejo”; a mesma dimensão que Deleuze (2013a, p.113) já tinha equiparado à “microfísica do poder” foucaultiana. Ali, ele nos diz que: há inúmeras maneiras de abordar as “questões do desejo” (e, conseqüentemente, do poder também) no campo social. Ou seja, pode-se, “pura e simplesmente, ignorá-las ou reduzi-las a alternativas políticas simplificadas”, ou “também, procurar apreender suas mutações, seus deslocamentos e as novas possibilidades que se abrem para uma ação revolucionária” (GUATTARI, 1985, p.180). Guattari nos mostra que muitas vezes se procuravam as forças ou os desejos que moviam os totalitarismos no cerne de suas estruturas, e nos esquecíamos, no entanto, que as diferenças, talvez, fossem muito maiores entre os próprios indivíduos (fascistas/nazistas, por exemplo), do que entre certos aspectos dos próprios sistemas totalitários. Guattari admitia “a continuidade de um mesmo maquinismo totalitário, buscando seu caminho através de todas as estruturas.” (Ibid.) Num primeiro momento, entre os “fascistas e stalinistas”; mas também, posteriormente, nas democracias ocidentais. Ele apontava uma espécie de “filiação” desse maquinismo, às “condições do capitalismo, desde a repressão contra os communards de 1871, até suas formas atuais” (Ibid.). O espectro do impacto social que nos chega até os dias de hoje, nos diz que “*diferentes modos de captura do desejo das massas foram produzidos, por diferentes sistemas (totalitários), em função da transformação das forças produtivas e da alteração nas relações de produção*” (GUATTARI, 1985, p.181, grifo nosso). Sobre isso, Guattari alega que se devia ter feito um esforço para extrair a “composição maquinica” (das diversas modalidades de captura), quase como se fosse uma espécie de “*composição química social do desejo*”, algo que atravessaria, não apenas a História, mas também a sociedade. Para Guattari, “*a transversalidade histórica das máquinas de desejo [e, por conseguinte, das máquinas de captura], sobre as quais se apoiam os sistemas totalitários, é inseparável de sua transversalidade social*” (Ibid., p.181). As forças do desejo e de captura, sejam elas das máquinas totalitárias fascistas ou dos dispositivos de coerção e captura originados na formação dos Estados Nacionais, continuam “*a proliferar sob outras formas no conjunto do espaço social contemporâneo*” (GUATTARI, 1985, p.181). Ou seja, para Guattari, o agravante é que, de fato, permanece toda uma maquinaria de captura, trabalhando dentro das “estruturas do Estado”, das “estruturas políticas e sindicais”, das “estruturas institucionais e familiares”, chegando até às “estruturas individuais”. Enfim, toda essa “química” social seja ela, totalitária ou não; ligada ou não a uma microfísica do poder/micropolítica do desejo, fornece o meio ideal à operação das máquinas de captura. Efetivamente, é quanto a isto que estamos atentos, quando nos referimos às máquinas de capturas.

que trabalham incessantemente, orientando, interceptando, determinando, modelando, etc., tudo aquilo que se encaixa numa ontologia de nós mesmos e dos outros na história do presente.

É importante lembrar que Foucault não dissecou exaustivamente o que vem a ser dispositivos. Portanto, é com Deleuze que buscamos complementar esse quadro teórico. Assim, quanto as suas disposições mais abstratas podemos dizer de forma bem concisa que dispositivos são “conjuntos multilineares”, compostos de linhas de natureza tão dispares¹⁶⁴, por um lado, como complementares (em certa medida) entre si, por outro. Linhas que não delimitam ou envolvem sistemas homogêneos por sua própria conta; mas antes “seguem direções, traçam processos que estão sempre em desequilíbrio”¹⁶⁵.

Os dispositivos têm por componentes linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjetivação, linhas de brecha, de fissura, de fratura, que se entrecruzam e se misturam, acabando por dar umas nas outras, ou suscitar outras, por meio de variações ou mesmo mutações de agenciamento¹⁶⁶.

Assim, estamos falando de linhas que ora se aproximam ora se afastam. Podem variar de direção, quebrar, bifurcar derivar (instabilidade); mas que só podem ser desenredadas a partir de uma cartografia que permita “*percorrer terras desconhecidas*”. Decerto, também são instâncias que comportam *curvas de visibilidade e de enunciação*, as quais tornam visíveis e pronunciáveis os dispositivos. E, são visíveis no sentido de “maquinas de fazer ver” e enunciáveis no de “*fazer falar*”. Por exemplo, quando se fala no *dispositivo prisão*, estamos falando de uma “máquina ótica de ver sem ser visto” (panóptico). No caso da enunciação, estamos falando de “curvas que distribuem variáveis” ou dito de outra maneira, linhas de enunciação sobre as quais se “distribuem as posições diferenciais” de seus elementos¹⁶⁷ “vetores” ou “tensores”¹⁶⁸.

Segundo Deleuze (2015a)¹⁶⁹, Foucault não apostava na “originalidade” de um enunciado sobre o outro para definir o “*novo*”, mas considerava a “regularidade” neste desiderato. A regularidade é a “linha da curva que passa pelos pontos singulares, ou valores diferenciais, do conjunto enunciativo”. É a distribuição de singularidades que define as relações

¹⁶⁴ “Linhas de estratificação e/ou de sedimentação” e “linhas de atualização e/ou de criatividade”. (DELEUZE, 2015a, p.95)

¹⁶⁵ Ibid., p.83.

¹⁶⁶ Ibid., p.89.

¹⁶⁷ Objetos, enunciados, forças, sujeito.

¹⁶⁸ DELEUZE, *op. cit.* p.83.

¹⁶⁹ Ibid., pp.91-92; Id., 2013b, pp.15-16.

de força deste conjunto enunciativo. O novo é o atual. E, neste sentido, é o nosso *dever-outro*, aquilo que vamos nos tornando – a instância do atual. De forma análoga, a novidade de um dispositivo em relação aos que o precedem, tem a ver com a sua atualidade e não com uma originalidade suposta.

Outro ponto que precisamos destacar é que os dispositivos comportam ainda, as linhas de forças que vão de um ponto singular a outro. Tais linhas, corrigem as defasagens entre o visível e o dizível, entre aquilo que se vê e aquilo que é enunciado; elas “*estabelecem o vaivém entre o ver e o dizer*”; entre as *palavras e as coisas*. Decerto, as linhas de forças se produzem “em toda relação de um ponto a outro”, e perpassam todo o dispositivo; são incorporais, invisíveis e indizíveis estão estreitamente imbricadas naquilo que se vê e no que se diz. É a dimensão do poder – por um lado “interior ao dispositivo”, por outro “variável com os dispositivos”¹⁷⁰. Por fim, temos as linhas de subjetivação que dizem respeito ao “*si próprio*”, que não é nem saber nem poder, mas um “processo de individuação” referente a pessoas e grupos; e que escapa tanto às forças estabelecidas como aos saberes constituídos. Sobre isso, diz Deleuze:

Foucault presente que os dispositivos que analisa não podem ser circunscritos por uma linha que os envolvessem que outros vectores não deixem de passar por baixo e por cima: “transpor a linha”, como ele diz; será isso “passar para outro lado”? Este superar da linha de força, em vez de entrar em relação linear com uma outra força, se volta para a mesma, atua sobre si mesma e afeta-se a si mesma. Esta dimensão do “Si Próprio” (*Soi*) não é de maneira nenhuma uma determinação preexistente que se possa encontrar já acabada. Pois também uma linha de subjetivação é um processo, uma produção de subjetividade num dispositivo: ela está para se fazer, na medida em que o dispositivo o deixe ou torne possível. É uma linha de fuga. Escapa às outras linhas, *escapasse-lhes*¹⁷¹.

1.2.5 Dos dispositivos ao poder (características)

Destarte, é certo que aquilo que dá liga aos dispositivos, e os faz se constituírem feixes de singularidade tem nome. Chama-se *poder*¹⁷². Mas, o que é o poder? Podemos dizer que ao

¹⁷⁰ DELEUZE, 2015a, p.86, grifo nosso.

¹⁷¹ Ibid., p.86-87.

¹⁷² Podemos adiantar aqui um outro viés pelo qual Foucault pensa o poder. Trata-se, de um construto do poder enquanto linhas intensivas; que rejeita a ideia de poder inspirada no modelo econômico ou do poder como mercadoria. Nesta linha, a genealogia vai por fim, adotar o modelo da guerra, ou seja: do poder como “*guerra prolongada por outros meios*” na busca de uma inteligibilidade alternativa às relações de poder, que escape à insuficiência da análise tradicional do poder em termos de Direito e soberania – ou, “contrato-opressão” (FOUCAULT (2007a, pp.176-177, grifo nosso). Desta forma, ao passar para o “*esquema guerra-repressão*” a

fazer parte da trama discursiva, o poder a perpassa sem ser sua origem; no entanto, é possível supor ou perceber que há, na relação discursiva do *saber-poder*, uma espécie de retroalimentação em que as duas instâncias se engendram mutuamente; se ligam uma à outra, autorregulando-se, autoproduzindo-se e produzindo, por sua vez, efeitos na trama social¹⁷³. É por isso que Foucault vai afirmar que “o poder não se dá, não se troca nem retorna, mas se exerce, só existe em ação”; e, “o poder não é, principalmente, manutenção e reprodução das relações econômicas, mas acima de tudo uma relação de força”¹⁷⁴.

A importância da noção de *saber-poder* para a proposta foucaultiana, é que a própria noção de poder aqui, não pode ser encarada como algo meramente *repressivo*, e por isso tomado como algo evidente em sua natureza. O poder é produtor de individualidade, de mais poder, de segregação, mas também de junção¹⁷⁵. Ele não vem de cima, mas se espraia horizontalmente, por assim dizer, configurando-se em um *micropoder* que é mais eficaz que o poder reconhecido como autoritário – mais eficaz porque não é localizável. Sendo incorpóreo, trata-se de “alguma coisa que opera através do discurso”; dentro dos dispositivos estratégicos que constituem as “relações de poder”¹⁷⁶. O poder está disseminado em todas as instâncias da sociedade, bem como nas produções discursivas, segundo suas geografias e temporalidades. Nas palavras de Foucault: “O poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos: a família, a vida sexual, a maneira como se tratam os loucos, a exclusão dos homossexuais, as relações entre os homens e as mulheres”¹⁷⁷, etc.

genealogia do poder assevera que a repressão, neste caso, não é um simples abuso como no caso contratual (onde o excesso ou a quebra contratual produziria opressão) mas, ao contrário, seria efeito da permanência e constância das “relações de dominação”. Assim, dentro da clássica proposta da “Paz perpétua” de Kant, que buscava relacionar “república e monarquia planetária”, pregando “uma impessoal obediência uniforme” (PASSETTI, 2008, p.109), além da “planetarização comercial” (FOUCAULT, 2022, p.76) para se chegar à paz mundial; a única coisa eterna seria a prática constante da repressão enquanto reflexo, aí sim, de uma relação perpétua de forças antagônicas e recíprocas, porém, ainda assim, não contraditórias. Neste sentido, Foucault abre caminho ao entendimento da existência da *resistência*, enquanto “interlocutor irreduzível” do poder. Cf. Cap. XI - *Genealogia e Poder* e XII - *Soberania e Disciplina* In: FOUCAULT, 2007a, pp.167-191.

¹⁷³ Ibid., p.174.

¹⁷⁴ Ibid., p. 175.

¹⁷⁵ É possível pensar aqui, a questão das regularidades e rupturas/*descontinuidades*; aquilo que rege os enunciados, e a forma como eles reagem entre si. Ou seja, como é possível, que em determinadas épocas, ocorram certas mudanças bruscas nas regras que regem os regimes de verdade, como diz Foucault, sem que estejamos falando de mudanças de conteúdo ou de paradigma teórico em um dado recorte temporal. Há outra coisa que causa essas rupturas e abalos. E, a partir do poder, Foucault busca desvendar o que é, e como se produz isso (Ibid., p.3-4).

¹⁷⁶ FOUCAULT, 2007a, p.8; Id., 2006a, pp. 253;254.

¹⁷⁷ Id., 2006a, p.262.

Com efeito, é por isso que a noção de poder não pode ser desconsiderada em qualquer problemática que envolva, política e resistência. O poder é da ordem do *acontecimento*. Por conta disso, as formas de poder, neste caso, são efeitos de superfície das forças. O poder não dá sentido ao discurso, mas, pelo contrário, é no discurso¹⁷⁸, enquanto uma série de acontecimentos políticos, que o poder é “vinculado e orientado”¹⁷⁹. Foucault parte das instâncias discursivas tratadas em/por sua arqueologia do saber/genealogia do poder para descobrir nelas agenciamentos desse poder insidioso e permanente¹⁸⁰. Um poder que coage os saberes, mantendo-os em uma teia discursiva que “seleciona”, quais saberes devem ou não ganhar legitimidade. Segundo Foucault, quando se estabelece um saber ou um discurso (o científico, por exemplo) como sendo, o saber legítimo, o que acontece na prática é a desqualificação, em contrapartida, de um outro (saber) que não pode ganhar esse estatuto.

É bom ressaltarmos, no entanto, que essa coação/desqualificação citada acima, não pode ser entendida no sentido clássico do termo; ou seja, do poder como mera repressão. Tampouco ser inflexivelmente fixada historicamente; até porque Foucault entende que houve uma mudança histórica no modo de instauração do poder nas sociedades. Assim, enquanto nos séculos anteriores aos séculos dezessete/dezoito, por exemplo, os sistemas de poder não tomavam a “loucura” a partir do discurso médico especializado e sim, pelo devocional/eclesiástico da possessão e/ou da profecia (possesso, profeta, enviado); já às sociedades a partir destes séculos (XVII e XVIII), fundamentavam-se na “inclusão” – *da loucura, do delinquente, do estigmatizado, etc.* – no “interior de um sistema no qual cada um devia ser localizado, vigiado, observado noite e dia, no qual cada um devia ser acorrentado à sua própria identidade”¹⁸¹; ou seja, um sistema que de certa forma “acolhia”, mas nem por isso era menos coator e desqualificador.

Outro ponto importante, que precisamos enfatizar, é que todo conhecimento produzido em tais sistemas, referidos acima, visa o controle e a última palavra sobre os mais variados grupos de indivíduos. E, neste sentido, importa dizer que a produção de saberes está sempre em

¹⁷⁸ Que por sua vez, já é uma série de elementos que operam no interior do mecanismo geral do poder. Aqui é possível ver aquilo que Foucault chamava de “série de série”.

¹⁷⁹ FOUCAULT, 2006a, p.254.

¹⁸⁰ Segundo Foucault, a questão é a formulação precisa das “*significações, descrições e análises dos processos do poder*” (Ibid., p.261).

¹⁸¹ Ibid., p.255.

uma relação antagônica de reciprocidade (implícita)¹⁸² que demanda à desqualificação de outros saberes, os quais seguem sempre sendo desautorizados, em função daqueles que são qualificados. Ajuda entender isso, o fato de que para Foucault: as lutas e/ou “os processos antagonistas não constituem, tal como o ponto de vista dialético pressupõe, uma contradição no sentido lógico do termo”¹⁸³.

Se o poder fosse somente repressivo, se não fizesse outra coisa a não ser dizer não você acredita que seria obedecido? O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir¹⁸⁴.

1.2.6 Subjetividade, liberdade e representação: o poder como múltiplas forças de criação

A visão limitada do poder o vê como decremento; como aquilo capaz de retirar algo de alguém ou de alguma coisa. Entretanto, o modo correto de entendê-lo, com base em Foucault, é, como se ele fosse, não uma, mas múltiplas forças criadoras agindo dentro do espectro social. Neste sentido, por exemplo, é que podemos dizer que o indivíduo é o efeito de criação do poder. Aqui, à estratégia atual que almeja refinar o poder disciplinar, por exemplo, opera não pela repressão, mas pela sedução e apropriação¹⁸⁵ das múltiplas *subjetividades pegáveis* disponíveis para o indivíduo moderno. Por isso é muito mais eficaz e inteligente do que o poder puramente repressivo. O ver e ser visto o tempo todo na sociedade moderna, exige o se constituir enquanto subjetividade, e, isto também, é um modo de subjetivação. Seja como modo obrigatório/imposto ou não, o fato é que trata-se de se constituir como uma instância identificável no mercado. Assim, se por um lado, podemos dizer que o aparecer, o estar o tempo todo publicizado termina por constituir o que somos; também é correto afirmar que é por estarmos em múltiplas relações de poder que terminamos nos constituindo o indivíduo que somos¹⁸⁶.

¹⁸² Para usar uma ideia defendida por Foucault sobre antagonismos e reciprocidades nas relações discursivas e mesmo na natureza. (Ibid., pp.260-1)

¹⁸³ Ibid., p.260.

¹⁸⁴ FOUCAULT, 2007a, p. 8.

¹⁸⁵ Inclusive de forma mercadológica, negociável, na barganha, etc.

¹⁸⁶ FOUCAULT, 2006a, 2007a.

A modernidade, em larga escala, ao esvaziar o céu e afirmar a razão, a humanidade, o homem, etc., sobre a transcendência e à metafísica *Clássicas*, cunhou para si, a ideia de que nossa identidade era libertadora. Durante longo tempo eles, os modernos iluministas apregoaram: "*Liberté, égalité, fraternité ou la mort*"! E, logo depois estavam desesperados por *la propriété*. Mas, de tudo o que se viu e ouviu no alvorecer da modernidade, foi a produção de uma ruptura da episteme em relação à era Clássica o que mais nos afetou. O critério do saber foi mudado. O ser humano foi colocado no cerne das modernas *disposições* do conhecimento. E, como bem adverte Foucault, se os pressupostos que fundamentam as bases desta invenção moderna, obra de um conhecimento muito peculiar, viessem subitamente a desaparecer tal como apareceram, “então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na beira do mar, um rosto [desenhado na] areia”¹⁸⁷.

No humanismo, a representação passou a ser o modo de conhecimento por excelência. Não que ela não estivesse presente em alguns construtos filosóficos antes da ascensão do humanismo na Europa¹⁸⁸, mas ali o solo era mais fértil. Nesta mesma linha, é necessário esclarecer ainda que o “*cogito*” cartesiano foi sobremodo responsável por catapultar a representação como paradigma da modernidade¹⁸⁹. Assim, em função disso, é possível que o poder na modernidade tenha tido suas manifestações e desdobramentos facilitados; que o caminho para o estabelecimento das tecnologias de dominação a partir da criação de múltiplas subjetividades lhe tenha sido favorável por conta dos fatores que estabeleceram a representação como padrão moderno do conhecimento. Em outras palavras, o poder representacional estabelecido desde os primórdios da era moderna, favoreceu as manifestações desse mesmo poder sobre as subjetividades e os corpos em toda a extensão da contemporaneidade até os nossos tempos tardios.

De fato, existe uma teia de dominação e controle que o indivíduo raramente se dá conta, antes de estar enredado e, por fim, ser capturado, sendo mantido cativo à revelia de sua própria pretensão de liberdade¹⁹⁰. Trata-se de uma liberdade que desde a aurora da modernidade era tomada como constitutiva da natureza humana. Uma espécie de liberdade natural que, desde

¹⁸⁷ FOUCAULT, 2016, p.536, grifo nosso.

¹⁸⁸ Um exemplo disso é a representação que surge no platonismo.

¹⁸⁹ REALE, 1994; 1991; NARDONI, 2004.

¹⁹⁰ Uma liberdade que por fim vai se mostrar como aquilo que é; uma ideia fundada num discurso falsificado dentro do liberalismo dos modernos Cf.: FOUCAULT (2022, p.37 *et seq.*); principalmente a partir da aula de 17 de janeiro de 1979.

Rousseau¹⁹¹, o homem moderno foi julgado trazer a partir de seu nascimento. Um direito natural à liberdade e à vida; ou seja, algo que lhe é inato. Entretanto, é justamente aí que reside a armadilha¹⁹² demonstrada por Foucault desde *Vigiar e Punir*, visto que é na medida em que este indivíduo se supõe livre (ilusão produzida como efeito do discurso), que ele passa do suplício ao encarceramento. É visível a ideia de que a modernidade nos torna livres, para poder nos prender¹⁹³.

1.2.7 Poder, representação e encarceramento

No alvorecer da modernidade, portanto, tirar a liberdade (do corpo) passa, então, a ser o modo padrão de punição¹⁹⁴. Trata-se de uma tecnologia mais sofisticada (porque desaparece com o espetáculo da tortura em praça pública, por exemplo) e também, mais potente na medida em que a liberdade do discurso¹⁹⁵ dentro da modernidade nascente, nos é passada como um bem impostergável do homem. A liberdade nesses termos, apresentava-se como um menos-controle de direito sobre a vida do indivíduo, quando na verdade, tratava-se muito mais da liberdade do proprietário, e do controle dos corpos e das “classes perigosas”¹⁹⁶, do que propriamente de liberdade política e social, generalizada¹⁹⁷. Uma nova bioeconomia de controle

¹⁹¹ ROUSSEAU, 1999.

¹⁹² Como exposto anteriormente, o que sempre mudou foi a discursividade da época, e não a condição do indivíduo no corpo social. De qualquer forma, num primeiro momento, o corpo do supliciado era usado, “quase” como “superfície de inscrição”; sendo buscado através da tortura pública a imposição do controle dos medos, das vontades, dos comportamentos, etc.; a seguir o discurso saiu dos corpos expostos e torturados em praça pública para as instâncias fechadas e controladas pelos especialistas – clínicas, prisões, hospitais, escolas, fabricas, etc. (FOUCAULT, 2007b, p.86)

¹⁹³ Camila Jourdan - aula inaugural do curso de: “*Filosofia Social e Política III*” [UERJ/IFCH], no dia 01/9/2017.

¹⁹⁴ FOUCAULT, 2007.

¹⁹⁵ Vide por exemplo, a ideia de “*Free Speech*” do “*Fisrt Amendment*” da constituição estadunidense, que reza que a “Liberdade de Expressão”, liberdade de imprensa e a separação entre a igreja e o estado são pilares fundamentais da nação norte-americana, e parte integrante da Declaração de Direitos (Bill of Rights), ratificada em 15 de dezembro de 1791. O texto original diz: “*Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances*”; e, pode ser acessado em: <<https://constitution.congress.gov/constitution/amendment-1/>>. Acesso em: 15 out. 2021.

¹⁹⁶ GUIMARÃES, 2008.

¹⁹⁷ É importante frisar novamente, a existência de uma longa discussão sobre a noção de liberdade. Seja a liberdade política, ontológica, etc., (que permitiria, em tese, ao indivíduo, até mesmo abrir mão de sua liberdade); e, existe a liberdade civil, pós-contrato social. Não pretendemos produzir um amalgameo dessas

das massas, criada a partir do “desbloqueio tecnológico da produtividade” deste poder, e que fez circular seus efeitos “de forma ao mesmo tempo continua, ininterrupta, adaptada e individualizada em todo o corpo social”¹⁹⁸.

Assim, por ser mais centrada no indivíduo e na razão, a modernidade, desde o seu despontar permitiu que as tecnologias de aprisionamento, além de agirem no corpo, exercessem o controle de forma muito mais concentrada no nível subjetivo do desejo¹⁹⁹, no indivíduo, que aliás, é massivamente atravessado por linhas de forças no campo social²⁰⁰. Uma variável importante de toda esta problemática é que a modernidade surge já reforçando, entre outras

duas instâncias, no nível teórico; muito menos confundir uma com outra no nível prático. Como dissemos anteriormente, estamos tratando aqui da simples perda da liberdade física do corpo; como primeira condição de perda de liberdade. Possivelmente, o que veremos é um choque entre os defensores de uma liberdade ontologicamente inata e aqueles que defendem uma liberdade a posteriori, dada pelo contratualismo. É necessário que se tenha em mente que, se a liberdade política for tomada como uma liberdade natural do homem; evidentemente, ela não poderá ser retirada sem que se mude a natureza deste mesmo homem. Esta é uma discussão muito importante e complexa dada à área da filosofia política, que bem pode começar num embate entre as correntes de Hobbes, Locke, Rousseau, etc., (liberalismo, moralismo, etc.); mas, que por absoluta falta de tempo e propósito a este trabalho, não será aprofundada. Até por que liberdade em Foucault é algo muito mais complexo; é algo deveras singular como veremos adiante.

¹⁹⁸ FOUCAULT, 2007a, p.8.

¹⁹⁹ Notadamente, a noção de desejo defendida aqui, não se coaduna com a da modernidade freudiana, ou psicanalítica se for da preferência do leitor. Já se vai muito adiantada a compreensão de que não se trata de culpa ou falta; mas muito pelo contrário da “dívida”. Portanto, cabe mais falarmos em produção e/ou improdutividade, do que em moralidade. Nossa ideia de desejo tem a ver com a maquinação do corpo defendida por Deleuze e Guattari, em seu: “O Anti-Édipo”. Segundo Antunes Correia (2014; p.245), a noção de desejo surge em Deleuze/Guattari, como “um processo de constituição do indivíduo moderno”; o desejo é algo a se construir, e não uma realidade natural ou espontânea. A despeito disso, o desejo não surge totalmente livre de certos jugos – por exemplo, um certo niilismo. De modos que o desejo tal como se apresenta ao homem moderno, segundo a análise deleuziana, diz o autor, “existe subjugado a uma Vontade de Poder niilista que é a vontade à qual sobejou apenas um valor que na verdade é nulo, o *‘nada de valores’*”, que está plenamente adaptado ao “capitalismo”. Esta é a ficção suprema, uma ilusão muito mais poderosa que as promessas da religião que Nietzsche criticava. No *Anti-Édipo* uma das “oposições decisivas dá-se entre desejo e consciência”, e segundo Antunes Correia (2014; p.266) é da problematização dos dois conceitos que vão surgir as respostas para a reformulação do homem moderno. Para ele, a posição deleuze-guattariana situa-se num desfecho que ocupa dois planos distintos do pensamento; ou seja, para “um marxista, qualquer discurso deve ser localizado dentro das relações de produção, de forma que é gerado e validado [no] processo que decorre entre produção e ideologia”. Já no caso de “um freudiano, a consciência não é inteiramente fidedigna na medida em que é produzida/investida de fora de si mesma através do desejo inconsciente”. Segundo Antunes Correia (2014; p.266), para Deleuze/Guattari a proposta da “economia política de Marx seria equilibrada por uma economia libidinal baseada em Freud”; além de que “ambos argumentam a favor da existência de um “desejo produtivo” que rejeita a noção marxista de que o desejo é do âmbito da ideologia; além de rejeitarem também, a *noção do inconsciente* de Freud e, conseqüentemente, o “desejo improdutivo”. Concluindo, o que queremos chamar atenção aqui, de forma muito precária, e muito em função dos objetivos desta pesquisa, é que à noção de desejo defendida neste trabalho, deriva da ideia de “desejo produtivo”, deixamos de abordar os desdobramentos destes assuntos, que nos levariam a discussão do desejo na plenitude de sua forma *maquinica*, por absoluta falta de tempo.

²⁰⁰ Cf.: ANTUNES CORREIA, 2014.

coisas, a dualidade cartesiana entre mente e corpo²⁰¹; entre a substância pensante (*res cogitans*) e a corpórea (*res corporea*) como seu ponto alto, com relação a episteme daquela época. E, conquanto Foucault nos diga que a “unidade *mathesis*”²⁰² tenha sido rompida duas vezes no século XIX, ainda assim, a primeira vez que esta linha, que separa “subjetividade transcendental” e “modo de ser dos objetos”, foi ultrapassada, remonta a Descartes²⁰³.

Efetivamente, isso é muito importante para a compreensão do que é o saber na história ocidental; do como ele é visto e apreendido, na medida em que conhecimento passa a ser então, fundamentalmente, representação. Conhecer é representar, visto que a representação é a imagem mental²⁰⁴ que fazemos do mundo físico. E, podemos assumir também que, uma vez estando imersos neste paradigma²⁰⁵ epistêmico da modernidade (recebido em parte como herança da era clássica, como assinala Foucault), não nos é possível, até onde se sabe, romper totalmente com a dualidade que ele estabeleceu; no máximo conseguimos seu tensionamento²⁰⁶.

²⁰¹ Devemos lembrar aqui, que as questões que envolvem dicotomias (ser/não-ser; Ideia/cópia; pensamento/corpo, etc.); apareceram e são bem anteriores a essa época; mas para nosso trabalho, foi necessário estabelecer essa temporalidade para introduzir parte de nossa temática.

²⁰² Cf. In: DESCARTES, *Regras*, A.T., X, pp.377-378.

²⁰³ A partir de Foucault verificamos que Leibniz também participa deste tema (rupturas da episteme na modernidade) a partir das questões envolvendo as formas puras da análise e as leis da síntese. Entretanto, as aporias introduzidas a partir de Kant, não podem ser igualadas sob forma, tempo e lugar; ou seja, os momentos cartesiano e kantiano são inconciliáveis. Eles se estruturam sobre diferentes matrizes de conhecimento. Sobre isto Foucault diz que: “*A partir do século XIX, a unidade da máthesis é rompida. Duas vezes rompida: por um lado, segundo a linha que divide as formas puras da análise e as leis da síntese, por outro lado, segundo a linha que separa, quando se trata de fundar as sínteses, a subjetividade transcendental e o modo de ser dos objetos. Essas duas formas de ruptura fazem nascer duas séries de tentativas em que certo intuito de universalidade parece fazer eco aos empreendimentos cartesiano e leibniziano. Porém, observando-se um pouco mais de perto, a unificação do campo do conhecimento não tem e não pode ter, no século XIX, nem as mesmas formas, nem as mesmas pretensões, nem os mesmos fundamentos que na época clássica. Na época de Descartes ou de Leibniz, a transparência recíproca entre o saber e a filosofia era total, a ponto de a universalização do saber num pensamento filosófico não exigir um modo de reflexão específica. A partir de Kant, o problema é inteiramente diverso; o saber não pode mais desenvolver-se sobre o fundo unificado e unificador de uma máthesis*” (FOUCAULT, 2016, p. 340).

²⁰⁴ Uma percepção que já, desde há muito tempo, tem se pautado pela epistemologia aristotélica. E que, no entanto, não é a posição defendida neste trabalho, é preciso deixarmos isto claro aqui. Não a desenvolveremos aqui, mas nossa posição tem a ver com “figuração” e não representação das coisas. A ideia de percepção como nós a entendemos, passa pelo desenvolvimento deleuziano a respeito do entendimento bergsoniano sobre “matéria e memória” e “*Les données immédiates de la conscience*”; desenvolvido, principalmente, a partir dos livros de mesmo título. Cf. BERGSON, 1988; 1999.

²⁰⁵ Usamos a noção de paradigma aqui, para exemplificar como esse modelo representacional, tem sido imposto a todos; entretanto, esta noção deve ser recebida com cautela visto que a própria noção de “paradigma”, já é uma tentativa advinda das ciências, para expurgar a parte política do problema.

²⁰⁶ FOUCAULT, 2016.

A imensa reorganização da cultura de que a idade clássica foi a primeira etapa, a mais importante talvez, posto ser ela a responsável pela nova disposição na qual estamos ainda presos [...] nos separa de uma cultura onde a significação dos signos não existia, por ser absorvida na soberania do Semelhante; [...] onde seu ser enigmático, monótono, obstinado, primitivo, cintilava numa dispersão infinita²⁰⁷.

Por fim, é importante salientar que o modelo representacional é político e epistêmico; e perpassa toda a sociedade. Está inserido na microfísica das relações de poder e, tem impacto direto na *vida* e no comportamento dos indivíduos dentro do tecido social moderno, não havendo meios de isolar essa ou aquela estrutura, função ou junção de poder dentro de nossas sociedades, sem levarmos em conta as múltiplas relações de força envolvidas; relações estas por vezes sutis, por outras violentas. Ações de resistências ou contracondutas que se queira engendrar, a fim de obstar, dissolver e/ou transpor a condição de dominância dentro das sociedades ou daquilo que se convencionou chamar: Estado moderno, deve levar em conta este “saber-poder”, nas condições proposta por Foucault. Por isso é preciso perceber que a proposta política da *analítica do poder* foucaultiana, para além da mera aglutinação teórica sobre dispositivos, envolve um potencial transgressor de superação e criação muito além dos já desgastados projetos-revolucionário; de modos que a proposta de ação política da genealogia foucaultiana, fundamentalmente, pertence à ordem dos *acontecimentos*²⁰⁸.

1.3 A morte do homem e a ruptura do pensamento: o sujeito da modernidade

O Messias só virá quando não for necessário,
Franz Kafka

Três grandes questões de amplo domínio, movimentaram o pensamento filosófico em momentos distintos da modernidade. A questão do sujeito na história da filosofia contemporânea; a possibilidade da verdade da teoria e a natureza da estrutura fundamental da realidade. Como se pode imaginar, são tarefas hercúleas para se encarar. Mas, sobre uma dessas problemáticas – a questão do sujeito²⁰⁹ – que muito interessou a Foucault; gostaríamos

²⁰⁷ Ibid., p.59.

²⁰⁸ DELEUZE, 2013a.

²⁰⁹ É preciso deixar registrado aqui, que consideramos uma tarefa inviável tentar esgotar tal assunto dada a magnitude desse tema. Só para se ter uma pequena ideia deixaremos de abordar aqui (entre outras coisas), simplesmente, a possibilidade de um sujeito dado pela configuração temporária de impulsos (sujeito interpretado) em Nietzsche; e, o sujeito em Deleuze, no qual só tem sentido falar em indivíduos conjuntamente

inicialmente de chamar à atenção para três momentos específicos em que pensamos, ocorrem inflexões significativas no *como* a natureza do conceito de “sujeito” era percebida, por importantes sistemas filosóficos em uma dada época. Decerto, tudo isso prepara o caminho para que, posteriormente²¹⁰, possamos mostrar as reais intenções e implicações sobre o que disse Foucault, quando em Dreyfus e Rabinow (1995, p.232), ele afirma não ser o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema geral de sua pesquisa.

Assim, num primeiro momento temos a subjetividade cindida, proporcionada pelo *cogito* de Descartes. A seguir entra em cena o sujeito transcendental de Kant e posteriormente, o anti-humanismo em Foucault, onde aquilo que minimamente se nomeia como *sujeito*²¹¹, vai se constituir dentro e em função das relações de poder. Destarte, para iniciar as análises propostas até aqui, é necessário, no entanto, que entendamos primeiro que a historicidade²¹² do conceito – “*sujeito/subjetividade*” – deve ser reconhecida, em função mesmo, não só de suas variações discursivas através do tempo, mas também da materialidade de suas práticas. A importância da história para os estudos foucaultiano se faz reconhecer de forma indireta quando, falando sobre o *estatuto do discurso científico*, por exemplo, Foucault argumenta que a “análise da episteme” não se pauta pela fundamentação de uma origem, a partir da qual tudo se

ao termo sociedade. Às “singularidades” em meio à multiplicidade é o que poderíamos minimamente chamar de indivíduos em Deleuze.

²¹⁰ Trata-se do subcapítulo: “*Antropologia e poder: o espaço transcendental*”, que faz o fechamento das questões envolvendo a figura do homem, a subjetividade e o poder na modernidade nascente.

²¹¹ Parte da herança de Foucault, vem da aproximação que teve com o Grupo *Théorie*, liderado por Louis Althusser, na década de 1960'. Algumas ideias que dali vieram diziam respeito a assertiva de que “*existem conhecimentos e discursos, realizados de forma não-autoral [...] advindo de um campo de pensamento que prescindem do sujeito do conhecimento cartesiano*” (BRANCO, 2009, p.283, grifo nosso). Mais à frente, abordaremos isso pela ótica da *L'Ordre du Discours*, e veremos como se deu a “ultrapassagem” dessa visão estruturalista; entretanto, ainda é preciso trazer aqui, um pouco mais da visão sobre o assunto, e que foi trazida por Foucault numa entrevista em 1966, dada à Madeleine Chapsal, e publicada na revista *Quinzaine Littéraire*. Ali, Foucault diz: “em todas as épocas, o modo como as pessoas refletem, escrevem, julgam, falam (até mesmo nas ruas, nas conversas, e nos escritos mais cotidianos), inclusive o modo como as pessoas sentem as coisas, o modo como sua sensibilidade reage, toda sua conduta é comandada por uma estrutura teórica, um sistema, que muda com as idades e as sociedades – mas que está sempre presente em todas as idades e sociedades” (FOUCAULT, 2011, p.147). A essa altura, para Foucault, o “sistema”, estaria por detrás do “Eu”, do *Cogito*; e, consistiria num “pensamento anônimo, sem sujeito nem identidade, que sobredetermina o eu, a consciência”. O sistema (ou estrutura) é para “*o pensamento e para o comportamento humano um campo de inteligibilidade fundamental e primeiro*”. Neste ponto, o sujeito é um efeito de superfície dentro da “lógica interna do campo estrutural”, e reverbera ao sabor das forças que o constituem; e *eu penso* encontra-se substituído pelo “*isto pensa*”. Com isto se apresentaria na atualidade, “*a noção verdadeiramente contemporânea de sujeito*”; o sujeito enquanto uma trama urdida e constituída pela ação do sistema. Entretanto, percebe-se que aparece aqui, nesta versão estrutural do sujeito, o problema da agência; ou, em outras palavras, “há que se deixar de lado a crença de que seria possível se transformar o mundo através de um ato de vontade e consciente, individual ou coletivo” (BRANCO, 2009, p.284). Adeus liberdade e/ou autonomia.

²¹² Não se trata aqui da ideia de historicidade vulgarmente entendida, ou seja: a partir de uma crença de que os processos históricos são governados por um caráter necessário. Portanto, onde os processos são governados por leis imunes às escolhas e à agência humana.

sustentaria; e também não o toma a partir de sua validade – de fato e de direito –, dada pelo *sujeito transcendental*; mas, efetivamente, o que interessa é que se trata de uma “prática histórica”²¹³.

No enigma do discurso científico, o que ela [episteme] põe em jogo não é o seu direito de ser uma ciência, é o fato de que ele existe. E o ponto onde se separa de todas as filosofias do conhecimento é que ela não relaciona tal fato [sua existência] à instância de uma doação originária que fundaria, em um sujeito transcendental, o fato e o direito; mas sim aos processos de uma prática histórica²¹⁴.

Exemplos à parte, e retomando à questão anterior, o conceito não é dependente de um sujeito especial transcendental, único apto a descrever o fenômeno; mas sim, torna-se devedor de uma prática histórica, para ter seu real sentido apreendido. Há, portanto, toda uma nova hermenêutica do sujeito em curso; tornou-se necessário estabelecer um novo “conjunto de conhecimentos e de técnicas”, capaz de fazer “falar os signos” e os “sentidos”, do sujeito moderno²¹⁵. Uma segunda coisa a dizer é que o sentido atribuído a este ‘sujeito’, depende fundamentalmente, da pergunta que cada filósofo faz sobre a centralidade e à significância da humanidade (homem); à ética afeita a este sujeito e por fim, à *epistémê* que funda este homem na modernidade. É importante ressaltar ainda que se observarmos com cuidado veremos que por onde quer que o pensador ataque o problema, ao fim e ao cabo, à solução encontrada vai ter uma arquitetura tal que permitirá ao autor usar a resposta em qualquer parte de seu sistema filosófico, mesmo que eventualmente, como veremos à frente, nem sempre o filósofo consiga desfazer certos ‘nós teóricos’ de seus postulados²¹⁶.

Assim, enquanto o sujeito que nos chegou pelo *cogito* de Agostinho buscava revelar sua interioridade à exterioridade do mundo a partir de uma ordem divina; Descartes buscou o caminho inverso “do conhecido ao desconhecido”, levando a *dúvida metódica* às últimas consequências, ele “faz de sua busca a expressão necessária da identidade”²¹⁷. Em Descartes, a origem das leis da moralidade não se situa mais na providência divina, como em Agostinho, mas no próprio sujeito racional. Destarte, a partir daqui o homem é introduzido em sua

²¹³ FOUCAULT, 2019a, p.232.

²¹⁴ Ibid., p.232, grifo nosso.

²¹⁵ Id., 2016, p.40.

²¹⁶ Vejam o caso de Descartes por exemplo, e o “problema mente-corpo”. (BRUCE; BARBONE, 2013; pp.357-361)

²¹⁷ FERRAZ, 2015, p.19, grifo nosso.

interioridade, “arrancando o discurso da verdade de sua direção para o exterior, dada pelos gregos”²¹⁸.

Mudaram-se as diretivas lógicas de um conjunto histórico; o princípio epistêmico de uma época foi alterado em direção à – por assim dizer – “novíssima” *metafísica da presença* que teima em afirmar que o ser é, e não é possível que não seja. Surge assim, o sujeito moderno. Indivíduo *a-histórico*, orgulhoso de sua vocação ao progresso, à ciência, e fundado numa racionalidade que anseia explicar tudo. Notadamente, tal sujeito do conhecimento, em certa medida, ainda se apoia na afirmação de Deus e/ou da metafísica. Em Descartes, por sua vez, o sujeito já é parte do mecanismo. Ele rejeita “a forma teleológica platônica da verdade, rumo ao céu das Idéias”, e propõe “um universo compreendido mecanicamente”²¹⁹. Decerto que, vindo de um modelo pensado à moda dos geômetras, o sujeito em Descartes só é capaz de medir a realidade imobilizando-a; isto porque a natureza, que insiste em se mostrar na potência infinita da multiplicidade de suas diferenças, deve ser remetida imediatamente, pelo princípio identitário vigente no modelo cartesiano à igualdade do par binário da modernidade, para enfim poder ser manipulada.

Desde o estoicismo, o sistema dos signos no mundo ocidental fora ternário, já que nele se reconhecia o significante, o significado e a “conjuntura”. A partir do século XVII, em contrapartida, a disposição dos signos tornar-se-á binária, pois que será definida, com Port-Royal, pela ligação de um significante com um significado. No Renascimento, a organização é diferente e muito mais complexa; ela é ternária, já que apela para o domínio formal das marcas, para o conteúdo que se acha por elas assinalado e para as similitudes que ligam as marcas às coisas designadas; porém, como a semelhança é tanto a forma dos signos quanto seu conteúdo, os três elementos distintos dessa distribuição se resolvem numa figura única²²⁰.

Algumas coisas devem ser ditas sobre esse sujeito em Descartes. Por ser uma substância pensante, além de extensa; este sujeito tinha livre arbítrio para decidir seu destino e capacidade para se autodeterminar intelectualmente rumo ao progresso. É certo que Descartes não deu conta dos problemas que se apresentaram em sua tese²²¹. O *cogito* afirma uma unidade ilusória entre pensamento e matéria. Com isto, vários pensadores²²² perceberam que o sujeito cartesiano

²¹⁸ Ibid.

²¹⁹ Ibid., p.20.

²²⁰ FOUCAULT, 2016; p.58.

²²¹ A questão mente-corpo é um exemplo, e basicamente questiona, como uma “*substância imaterial não extensa, cuja natureza essencial é pensar*”, pode afetar uma outra “*substância material com uma forma particular, que é extensa e localizada no espaço*”. (BRUCE; BARBONE, 2013, p.358)

²²² Entre eles cito: Kant, Deleuze, Foucault, cada um segundo suas próprias reflexões sobre a inviabilidade das duas substâncias propostas em Descartes (entre outros problemas); e também, o fato que aponta Ferraz (2015, p.20, grifo nosso) de que para Nietzsche, “o ato de pensar não seria predicável linearmente para um sujeito”; e

estava encurralado nos limites da “não-correspondência fundamental entre o entendimento conceitual e o conhecimento empírico”²²³. Entretanto, é Kant quem, efetivamente, decreta que o pensamento puro do sujeito da razão cartesiana esbarra nos limites da experiência sensível, o domínio que o *cogito* tanto se esforçava para controlar.

Neste contexto, e refletindo sobre isto, Deleuze percebe uma cisão do “eu” cartesiano (penso/sou), e que foi Kant quem demonstrou isso. Para ele, Kant percebe no *cogito* um “indeterminado (sou) como conclusão de um determinado (penso)”. Eis, portanto, o motivo pelo qual em Kant, a razão da categoria *a priori* de “tempo” (que é um indeterminado), determina a diferença entre *penso* (determinado), e *sou* (indeterminado). Deleuze alerta sobre isto dizendo que: “A ideia fundamental do que Kant denomina a sua “revolução copernicana” consiste no seguinte: “substituir a ideia de uma harmonia entre o sujeito e o objeto [...] pelo princípio de uma submissão necessária do objeto ao sujeito”²²⁴.

Para Deleuze, coube a Kant a afirmação da fratura no eu, ao perceber, no *cogito*, o indeterminado (sou) como conclusão de um determinado (penso). Kant vai, então, situar aquilo que a razão cartesiana reprimiu desde sempre: a forma do tempo, o *a priori* que determina a diferença entre o indeterminado e o determinado. A atividade do pensamento é, a partir daí, sentida passivamente, não mais vista como atividade e representação linear: ela é atravessada e determinada pelo tempo. O sujeito de Kant é o sujeito fenomênico: uma existência indeterminada, determinada e limitada pelo tempo. Daí se infere que o eu é, portanto, um outro, aquilo que Deleuze chama “o paradoxo do sentido íntimo”²²⁵.

Kant, com a “*Crítica da razão pura*”, acaba trazendo à tona uma ruptura (ontológica) entre a coisa em si (*noúmenon*) ou aquilo que o objeto é, e como ele se mostra ou aparece (*fenômeno*) para o sujeito transcendental²²⁶. Para Kant, a essência de um objeto é incognoscível

que, além disso, a “concepção mecânica” cartesiana “*esconde valores supremos, exclui o campo de forças e, portanto, os corpos e o próprio atrito que produzem*”.

²²³ FERRAZ, 2015, p.20.

²²⁴ DELEUZE, 2000, p.21.

²²⁵ FERRAZ, 2015, p.20.

²²⁶ Para se falar em transcendental, é importante carregar junto, o entendimento sobre o que é o *a priori kantiano que*, segundo Deleuze, traz dois atributos implicados: o “necessário” e o “universal”. Decerto, o *a priori* independe da experiência, visto que esta nunca “*nos dá nada que seja universal e necessário*”, diz Deleuze (2000, p.19, grifo nosso). Assim, enquanto o *a priori* designa representações que não derivam da experiência; o “*transcendental*” designaria “o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*”. O transcendental conceitua “o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência” (DELEUZE, 2000, p.21). Este tema será melhor desenvolvido no subcapítulo: “Antropologia e poder: o espaço do sujeito transcendental”.

ao intelecto humano, ou seja, o *noúmenon*, ou a coisa em si, é inacessível a razão humana²²⁷. A crítica kantiana busca, entre outras coisas, dar conta do problema da representação (crise da metafísica), e responder aos problemas que a ruptura ontológica trouxe à teoria do conhecimento. Neste sentido, na busca de soluções ao imbróglio da relação sujeito/objeto, ele propõe às formas transcendentais da razão²²⁸, reafirma em grau último esta mesma razão e decreta a falência da Metafísica.

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lho consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se *Metafísica*²²⁹.

De qualquer forma, em grau último, o que Kant propõe com sua propalada “nova revolução copernicana”, é fazer a razão deixar de se contrapor simplesmente ao objeto, numa suposta posição de superioridade como no cartesianismo, e dominar a cena fenomênica através do sujeito transcendental. É deslocar o sujeito da periferia do conhecimento para alçá-lo ao centro. Para Kant, ele é o único capaz de operar as categorias *a priori* do entendimento e da sensibilidade e dar conta dessa nova episteme determinada pela morte da Metafísica.

²²⁷ KANT, CRP, 2001, p.3-11, AVII-AXXII.

²²⁸ Destarte, o modo do kantismo estabelecer a relação, é também por outro lado, um modo que afirma a separação. Há uma questão aqui, a qual apontaremos, mas deixaremos de discutir por absoluta falta de tempo. Ela aponta um dos problemas em Kant; no qual e para o qual, à própria dialética para Hegel se apresentaria como uma resposta ou solução; ao propor uma saída à fratura proposta por Kant entre o *noúmenon* e *fenômeno*. Diria Hegel: “[...] Segundo uma representação natural, a filosofia, antes de abordar a Coisa mesma – ou seja, o conhecimento efetivo do que é, em verdade -, necessita primeiro pôr-se de acordo sobre o conhecer, o qual se considera ou um instrumento com que se domina o absoluto, ou um meio através do qual o absoluto é contemplado [...] Ora, esse cuidado chega até a transformar-se na convicção de que constitui um contrassenso, em seu conceito, todo empreendimento visando conquistar para a consciência o que é em si, mediante o conhecer; e que entre o conhecer e o absoluto passa uma nítida linha divisória. Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração” (HEGEL, 2014, p.69).

²²⁹ KANT, 2001, p.3, prefácio da 1ª edição, 1978.

Entretanto, é preciso dizer que, se por um lado são colocados limites ao acesso à coisa em si; por outro, como se vê, a razão continua indo ‘de vento em popa’²³⁰.

Após todo o exposto, fica mais fácil entender por que Foucault insiste em dizer que apesar de tudo, *ainda somos dependentes da analítica kantiana*, mesmo depois dele ter estabelecido a morte da Metafísica a partir de uma crise da representação²³¹ que vindo da era clássica, nos chega até a modernidade²³². Foucault é radical em sua proposta para abandonar este paradigma, para ele: “verdades” podem se modificar a partir do momento em que às regras de formação dos discursos que “portam” essas supostas verdades são modificadas. Decerto para Foucault, a ideia de “ser humano” tal como entendemos hoje é uma invenção recente, que data do final do século XVIII e início do século XIX. De modo semelhante, à distinção que estabelecemos entre loucura e sanidade (“*práticas divisórias*”) não se refere a uma condição biológica, mas a uma construção social e cultural sobre o que entendemos e valorizamos como normalidade física e mental e/ou seu oposto a insanidade. O pensamento de Foucault, principalmente em sua fase genealógica, apresenta “[...] uma crítica radical do sujeito tal como ele é entendido pela filosofia ‘de Descartes a Sartre’, isto é, como consciência solipsista e histórica, auto-constituída e absolutamente livre”²³³.

²³⁰ Para maiores detalhes Cf.: DELEUZE, 2000.

²³¹ Jourdan (2019) atualiza esta questão ao propor não uma crise da representação que, grosso modo, diz respeito a um “abalo da ontologia da representação” (modo de vida ocidental considerado como universal); mas uma “falência da representação”. Decerto, nos dias atuais, tomando o Brasil como referência, há muitos motivos para se passar de uma crise à ruptura da representação. Senão, vejamos: (i) hoje, é possível ver uma recusa aos partidos políticos e sindicatos; (ii) também um rechaço à política eleitoral; (iii) o esvaziamento da institucionalidade; além de uma (iv) quebra (ruptura) com aquilo que se acreditava ser o funcionamento normal do Estado de direito, muito bem expresso pela noção agambiana de “estado de exceção”, etc. A problemática da representação na atualidade tem de longe, ultrapassado os efeitos de superfície; há uma materialização de seus efeitos nas periferias sociais. Portanto, talvez o certo seja falar em *falência* porque crise denota a possibilidade e a necessidade de se consertar [reparar] a representação; falar em “falência da representação” significa reconhecer a impossibilidade de resgate do modelo vigente. Ademais, quando a representação, exercita o “poder próprio” de “representar-se a si” (FOUCAULT, 2016, p.91); ou seja, quando a representação se torna critério de si mesma, aí tem-se o espetáculo por excelência. Nas palavras de Guy. Debord: “Sempre que há representação independente, o espetáculo se reconstitui.” (DEBORD, 2017, p.42 *apud*: JOURDAN, 2019, p.7) Segundo Jourdan (2019, p.8): “O espetáculo é quando a falência da representação toma vida própria como manutenção do modo de vida”. Assim, num “mundo invertido” pela representação, que carrega em si aquilo que “não é” como verdade; é o “momento do falso” que sobressai, ou seja: “Quando os signos estão invertidos, o verdadeiro é um momento do falso porque todos os signos estarem invertidos significa precisamente que não há verdade funcionando por correspondência; assim, os signos precisam ser compreendidos não mais na ordem do significante, porque aquilo para o que apontam são como metáforas, um significado que se tornou significante de um outro significado, ou seja, uma imagem, uma representação sem representado”(JOURDAN, 2019, p.7).

²³² FOUCAULT, 2016, p.470.

²³³ REVEL, 2005, p.84.

Destarte, é preciso enfatizar, como dissemos antes, que em grande medida ainda somos dependentes da “analítica do homem”; esse ‘*anthrōpos*’²³⁴ da “finitude” que nos segue desde o século kantiano; mesmo depois do ilustre filho de ‘Königsberg’ ter estabelecido em sua *Crítica*, os limites da metafísica a partir de uma crítica radical ao pensamento especulativo, herança dos primórdios da filosofia clássica – que foi revisitado e repassado, mas, já se encontrava dogmatizado desde à época do *cogito* cartesiano. De fato, desde de Descartes a dogmática racionalista já se julgava capaz de dar conta, inclusive, do *phatos* e do *discurso* desse “homem vitruviano”, modelo ideal de *ser humano* em suas proporções perfeitas. Neste contexto, a crítica kantiana foi algo que para muitos significou a própria morte das metanarrativas. Como diria Nietzsche, pouco tempo depois: “Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos. Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? [...] quem nos limpará o sangue? Com que água podemos nos lavar?”²³⁵. Eis por que o céu dos modernos está vazio.

A antropologia como analítica do homem teve indubitavelmente um papel constituinte no pensamento moderno, pois que em grande parte ainda não nos desprendemos dela. Ela se tornara necessária a partir do momento em que a representação perdera o poder de determinar, por si só e num movimento único, o jogo de suas sínteses e de suas análises. Era preciso que as sínteses empíricas fossem asseguradas em qualquer outro lugar que não na soberania do “Eu penso”. Deviam ser requeridas onde precisamente essa soberania encontra seu limite, isto é, na finitude do homem – finitude que é tanto a da consciência quanto a do indivíduo que vive e fala, trabalha²³⁶.

Desde sua tese menor sobre a “*Gênese e estrutura da antropologia de Kant (1961)*”, Foucault já alertava para o surgimento de “alguma coisa como uma antropologia”²³⁷; ou seja, uma “estrutura” rigorosamente “filosófica”, que fez com que “os problemas da filosofia” fossem todos alojados no interior de um domínio ao qual ele chama de “finitude humana”²³⁸. Segundo Foucault, não obstante que as ciências humanas tenham nascido no século XIX, a constituição do homem em objeto de conhecimento seguiu um outro caminho e temporalidade. Esse domínio foi constituído para que o homem fosse liberado de suas amarras, ou seja, de “todas as determinações das quais ele não era dono”²³⁹. Um domínio que permite que ele se

²³⁴ É importante notar que no original grego – *ἄνθρωπος* – são as qualidades antropométricas que são valorizadas; a ideia antropológica de homem é recente.

²³⁵ NIETZSCHE, 2001, §125, p.148.

²³⁶ FOUCAULT, 2016, pp.470-471.

²³⁷ Não à Antropologia enquanto uma ciência que estuda a cultura (FOUCAULT, 2019c, p.221).

²³⁸ FOUCAULT, 2019c, p.221.

²³⁹ CASTRO, 2009, p.246.

torne dono de si mesmo. Uma instância capaz de fazer do objeto *homem* um meio de emancipação do sujeito, que agora passaria a ser responsável pela sua própria liberdade e existência.

A partir de Kant acontece uma reviravolta, quer dizer: não é a partir do infinito ou da verdade que se vai colocar o problema do homem como uma espécie de problema de sombra projetada; a partir de Kant, o infinito não é mais dado, não há senão a finitude, e é nesse sentido que a crítica kantiana levava consigo a possibilidade – ou o perigo – de uma antropologia²⁴⁰.

O problema detectado por Foucault, é que à medida que as investigações sobre esse homem (agora tornado objeto de estudos para si mesmo) avançava, não se descobria a tão propalada “*essência humana*”. Efetivamente, “nunca se encontrou esse famoso homem” ou essa “natureza humana”²⁴¹ Assim, conquanto o projeto epistemológico de Kant tenha sido bem sucedido do ponto de vista teórico; entretanto, do ponto de vista metodológico teve um revés profundamente disruptivo, para inúmeros construtos de pensamento que se seguiram após ele; ou seja, está se falando da produção de uma imagem antropológica do pensamento, no sentido em que o surgimento de uma analítica da finitude – enquanto uma filosofia do *Mesmo* – seguiu sendo, sobretudo, uma filosofia da representação. Não escapa à metafísica, não rompe à dicotomia. Portanto, Kant nos livra do sono dogmático (cartesiano), mas nos joga no sono antropológico de sua autoria²⁴².

a solução kantiana, segundo Michel Foucault, criará outro problema, talvez até maior e mais difícil de resolver. Ao criar essa figura que colocará fim à chamada ilusão transcendental, a filosofia kantiana acabará sendo o início de outra grande ilusão, maior que a anterior: *a ilusão antropológica*²⁴³.

Do ponto de vista estritamente filosófico, Kant precisava do *sujeito transcendental* a fim de barrar as pretensões metafísicas de seu tempo, e dar seguimento às pretensões científicas inauguradas desde o iluminismo. Precisava de um sujeito que lidasse com critérios de verdade, sem cair na transcendência das ideias platônicas, e tampouco cedesse à dicotomia espírito/matéria do “cogito” cartesiano. Alguém que, fugindo do idealismo alemão e, sem cair na empiricidade e nos problemas denunciados por Hume²⁴⁴, fosse capaz de lidar com as

²⁴⁰ FOUCAULT, *op. cit.* p.229.

²⁴¹ Ibid.

²⁴² Id., 2016, pp.417-473.

²⁴³ PIZA & SANTANA, 2019, p.43.

²⁴⁴ O postulado de que o princípio da causalidade não é um princípio lógico, mas tão somente psicológico.

categorias a priori do pensamento²⁴⁵. Entretanto, para Kant, despertar do seu *sono dogmático* e perceber que o conhecimento se dá a partir da experiência (‘ἐμπειρία’) não era suficiente. Por isso, segundo Foucault, as questões epistêmicas do sistema kantiano – *o que posso saber? o que devo fazer? e o que me é permitido esperar?* – terminaram por ser balizadas por outra mais central sobre: *o que é o humano? – ‘Was ist der Mensch?’*. Destarte, Foucault ressalta que foi a necessidade de dar conta da *equação humana*, implícita na confusão entre o empírico e o transcendental que terminou por caracterizar a filosofia moderna, desde o começo do século XIX²⁴⁶.

Nesse contexto, e em face de toda esta problemática, era necessário estabelecer a possibilidade das “sínteses empíricas” (conhecimento/verdade) a partir do próprio homem na sua finitude experiencial; daí que o sujeito transcendental de Kant se torna providencial, mas um tanto ingênuo, pois para ele: “[...] só as boas almas assumiriam um reino humano que finalmente retorna”²⁴⁷. Assim, o criticismo kantiano dando seu “passo atrás” produz a “reduplicação empírico-crítica” de que fala Foucault e coloca a transcendentalidade como condição necessária ao conhecimento, e com ela traz o “homem da natureza”; o sujeito transcendental que operando as categorias *a priori* do entendimento e da sensibilidade, pode agora dar conta dessa nova condição de *episteme*, que se por um lado coloca limites ao acesso à *coisa em si* (ou no vocabulário kantiano, ao *noúmenon*); por outro, recolocará a razão, ainda assim, numa posição de destaque em relação ao *phenomenon*.

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 perfazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental²⁴⁸.

A nova “revolução” kantiana propõe que a razão dogmática pare de girar em torno dos objetos e faça com que estes, os objetos, girem ao redor dela; o homem da natureza é agora figura central do conhecimento a partir de uma condição transcendental. O sono agora é antropológico. A partir desse ponto, Foucault afirma que o homem passa a ser, no campo empírico-filosófico, a medida de toda *produção, fundamentação, limite e definição* de

²⁴⁵ FOUCAULT, 2016, pp.417-473.

²⁴⁶ Ibid., p.471.

²⁴⁷ Ibid.

²⁴⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.471,

verdade²⁴⁹. Além disso, dois campos desdobrados do dogmatismo se apoiariam na configuração antropológica da filosofia moderna, de modos que para Foucault, chegamos ao ponto de que “[...] 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”²⁵⁰. Ou seja, o dogmatismo se desdobra para encontrar a si mesmo mais à frente com uma nova capa; uma nova aparência científica. Foucault lembra que neste pensamento, o poder tautológico que opera por isso mesmo dentro de uma circularidade radical, está em um tal estado, que vê sua profunda dormência como vigilância e não como o que de fato é, adormecimento. Para Foucault tal situação exige medida radical de destruição de seus “fundamentos”, é preciso destruir o “quadrilátero antropológico”: da finitude, da transcendentalidade, do cogito e do originário²⁵¹.

Para Foucault, se por um lado é necessário “pensar de novo” toda essa problemática, por outro, é justamente no pensamento que incide toda a carga e racionalidade do dogmatismo, visto ser necessário à tal tarefa (pensar/criar um novo), “atravessar o campo antropológico”, esquivando-se deste, a partir daquilo que ele enuncia, a saber: a primazia do próprio homem como medida e fundamento do conhecimento, enquanto sujeito da experiência; e na sequência, instaurar uma ontologia radical do ser, para além do psicologismo/historicismo, e assim fazer frente a tentativa de reintegração dos limites do pensamento, conjuntamente ao renascimento do “projeto de uma crítica geral da razão”. Neste sentido, a crítica filológica de Nietzsche é o primeiro esforço para reverter ou desenraizar a antropologização do pensamento moderno. Coube a Nietzsche a partir da “morte de Deus”; constituir o desaparecimento do homem da cena da experiência; o “super-homem” que denuncia a finitude do homem, é antes e acima de tudo, aquilo que afirma a vida em sua máxima potência. Eis aí que estamos a um passo da “grande saúde”²⁵². Sobre isso, diz Foucault:

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 homem²⁵³.

²⁴⁹ FOUCAULT, 2016, p.472.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² “Desse isolamento doentio, do deserto desses anos de experimento, é ainda longo o caminho até a enorme e transbordante certeza e saúde, que não pode dispensar a própria doença como meio e anzol para o conhecimento, até a madura liberdade do espírito, que é também auto-domínio e disciplina do coração e permite o acesso a modos de pensar numerosos e contrários — até a amplidão e refinamento interior que vem da abundância [...] até o excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde [...]” (NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano*. Prólogo, §4).

²⁵³ FOUCAULT, 2016, p.473.

É Nietzsche portanto, para Foucault, que invertendo a precedência da razão sobre a vida, nos legou um futuro que é ao mesmo tempo “termo” e “tarefa”, e que marca o limiar a partir do qual a filosofia se faz possível. A lacuna que o fim do homem produziu, trouxe duas coisas auspiciosas: [i] o retorno do começo da filosofia, e [ii] como o vazio do homem desaparecido não implica uma “carência” ou prescreve uma “lacuna a ser preenchida”, mas trata-se de um “desdobrar” de espaço, então, é possível pensar novamente²⁵⁴. Assim, se por um lado a *antropologização* do pensamento filosófico, desde Kant, nos tem sido legada; por outro, através da própria crítica chegamos à conclusão de que por sua ação direta terminamos nos esquecendo da abertura que tornou possível ela (a antropologia) se estabelecer; e, de como obstaculizou obstinadamente o “pensamento por vir”. É de se apor um “riso filosófico” a todos que dogmaticamente, abstendo-se de perceber tais e quais mudanças, insistem em manter o “homem natural” como centro da verdade a partir mesmo, de uma busca metafísica pelo homem da experiência.

1.3.1 Antropologia e poder: o espaço do sujeito transcendental

Para Foucault, os problemas trazidos pela antropologia filosófica, positivismo lógico, fenomenologia, e pela filosofia da representação, colocavam pesadas aporias à Filosofia enquanto cátedra de estudos sistemáticos do pensamento; principalmente, no início da década de 1960²⁵⁵, quando ele apresentou sua tese menor ou complementar sobre a “*Gênese e estrutura da antropologia de Kant* (1961)”²⁵⁶. Deste trabalho, deriva uma questão importante aqui: é crível haver ou ter havido um movimento de antropologização²⁵⁷ da filosofia desde Kant, chegando até os dias modernos; ou, como é dito alhures, uma verdadeira “passagem da

²⁵⁴ Ibid.

²⁵⁵ “[...] de fato, a pesquisa de Foucault vincula-se a uma questão para ele essencial desde os anos 1950 [que era] a crescente antropologização da filosofia” (DEFERT, EWALD, GROS, 2011, p.8, grifo nosso).

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ “Não é possível conferir valor transcendental aos conteúdos empíricos nem deslocá-los para o lado de uma subjetividade constituinte sem dar lugar, ao menos silenciosamente, a uma antropologia, isto é, a um modo de pensamento em que os limites de direito do conhecimento (e, conseqüentemente, de todo o saber empírico) são ao mesmo tempo as formas concretas da existência, tais como elas se dão precisamente nesse mesmo saber empírico” (FOUCAULT, 2016, p.342).

idade da representação à idade da antropologia”²⁵⁸ capturada por Foucault em seu estudo? Qual o sentido e a importância destas questões ao entendimento dos estudos foucaultiano e à Filosofia contemporânea a essa altura? Sem dúvidas, desde que Foucault aventou à possibilidade do desaparecimento da figura do Homem²⁵⁹, muito se tem questionado o fundamento destas críticas. Decerto, tais reflexões, começam na *Tese* complementar e se desdobram por toda a sua obra, principalmente, em *As palavras e as coisas*²⁶⁰. Mas, efetivamente, foi ali, na *Tese menor*, que começamos a ter uma visão mais clara da saga da emergência e desaparecimento da figura do homem surgida no século XVII como *duplo empírico-transcendental*.

Segundo Foucault: “[...] De fato há duas espécies de utopias: as utopias proletárias socialistas que têm a propriedade de nunca se realizarem, e as utopias capitalistas que tem a má tendência de se realizarem frequentemente”²⁶¹. Destarte, a história que pretendemos analisar aqui, é a história do sujeito que insi em cambiar entre as duas; quem é ele, e que espaço lhe coube na história dos modernos. Assim, é preciso que se diga, inicialmente, que Foucault buscou explicar o surgimento das ciências humanas como representações criadas por uma relação entre o homem como sujeito e o homem como objeto. Neste caso, Foucault defende a tese de que o homem enquanto sujeito do conhecimento, como objeto do conhecimento, e como representação produzida nas ciências humanas, pela relação entre filosofia e ciências empíricas, é uma constante no saber da modernidade. Isto significa dizer que ele é uma invenção recente porque data do início do século XIX, com a criação dessas ciência que Foucault chama de empíricas (ligadas à vida, ao trabalho e à linguagem); e das filosofias pós-kantianas que operam do mesmo jeito e estão ligadas aos mesmos campos de interesses anteriores. Portanto, só existe uma filosofia da vida, porque a vida despontou como objeto da biologia; só existe uma filosofia do trabalho porque a economia nasceu privilegiando o trabalho como fonte de todo valor; o mesmo raciocínio pode ser aplicado à relação entre a figura do homem e o surgimento de uma antropologia, principalmente em Kant, a partir do século XVIII²⁶².

²⁵⁸ Ibid., p.9.

²⁵⁹ Cf.: *Les mots et les choses – une archéologie des sciences* (1966).

²⁶⁰ DEFERT, EWALD, GROS, 2011, pp.8-9.

²⁶¹ FOUCAULT, 2013, p.109.

²⁶² Há, ainda, uma crítica do discurso filosófico que Foucault faz, que é muito pertinente; ou seja, ele vai dizer que a Filosofia, na sua ânsia de aparecer como condição de possibilidade dos outros saberes (e neste caso a ideia do *transcendental* é a representante maior desta condição de possibilidade), se esquece que no fundo, ela mesma encontrava-se condicionada.

À sombra das reflexões anteriores é preciso dizer que enquanto filósofo e “pensador da relação”, Foucault, em certas ocasiões se vale do artifício da comparação a fim de estabelecer diferenças²⁶³ diz Roberto Machado em sua conferência: *Michel Foucault e a diferença*. Um exemplo disso é que em: “A verdade e as formas jurídicas”²⁶⁴ Foucault vai buscar, justamente, explicitar a diferença nas práticas judiciárias e nos saberes gerados por essas práticas a partir de três momentos em contraste: na Grécia, na Idade Média e na Modernidade. Seu objetivo mais geral, nesta época, segundo Portocarrero (2008, p.292), era “desenvolver um estudo crítico”, sobre o “estabelecimento de técnicas de objetivação” que garantiam “a sujeição do indivíduo”, no caso, às disciplinas, as quais terminavam por “funcionar junto a procedimentos de normalização da vida do homem como espécie”. Ou antes, como disse Jardim (2013, p.10-11) de forma mais direta: “pôr a descoberto as formas sutis de dominação dos micropoderes e, assim, contribuir para a definição de novas estratégias de luta.”

Seja como for, Foucault alega previamente que um certo marxismo de fundo academicista, insistia em afirmar que “as condições econômicas de existência”, encontram “na consciência dos homens seu reflexo e expressão”. Evidentemente, para Foucault, isto apresenta o grave erro conceitual, de supor, em última instância, que o “sujeito humano”, ou o sujeito de conhecimento, e mesmo “as próprias formas do conhecimento”, em certa medida, são [...] dados prévia e definitivamente”, e/ou que “as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais do que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado”²⁶⁵.

²⁶³Exemplo, nas As palavras e as coisas, ele busca estabelecer essa diferença usando a Modernidade, a Época Clássica e o Renascimento.

²⁶⁴ “*A verdade e as formas jurídicas*”, de Michel Foucault, é composta por cinco conferências. A primeira é a que se encontra em análise aqui. Nela a partir de três eixos, Foucault busca saber (i) “como se puderam formar domínios de saber a partir de práticas sociais”; (ii) a metodologia que incorre na “análise dos discursos”, e (iii) “uma reelaboração da teoria de sujeito” (sendo esta, à parte que mais nos interessa). A segunda se volta, grosso modo, à questão do triângulo edipiano trazido pelo livro de: *O Anti-Édipo*, em que Foucault busca esclarecer como a partir deste, Deleuze e Guattari vão demonstrar como a psicanálise buscou coagir nossos desejos e suprimir nosso inconsciente. Na terceira conferência, Foucault traz à questão das *formas de produção da verdade*, começando no movimento grego que originou a possibilidade ou o “*direito de opor a verdade sem poder a um poder sem verdade*” (FOUCAULT, 2013, p.58, grifo nosso); com isso ele vai examinar os sistemas racionais, filosóficos e científicos da Idade Média europeia, além da “arte de persuadir” (*problema da retórica*) e o “inquérito” enquanto novo tipo de conhecimento a partir do “testemunho” e/ou da “lembrança”. Às duas últimas conferências proferidas, Foucault buscavam, entre outras coisas, demonstrar à relação entre o poder disciplinar moderno (disciplina) e o *exame*, considerado como matriz de um novo tipo de saber; era à constatação simbólica do nascimento das ciências humanas – psiquiatria, psicologia, sociologia, antropologia, criminologia; por isso diz Foucault “[...] tratarei da relação que se estabeleceu na Idade Média, do conflito, da oposição entre o regime da prova (*épreuve*) e o sistema do inquérito. Finalmente, [...] falarei do nascimento do que chamo o exame ou as ciências de exame que estão em relação com a formação e estabilização da sociedade capitalista” (Ibid. p. 22). (vide também, nota nº 964; p.213)

²⁶⁵ FOUCAULT, 2013, p.18.

Assim, a partir destas considerações, Foucault toma um rumo diferente e vai tentar mostrar como as práticas sociais podem engendrar “domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento”²⁶⁶. Em outras palavras, era preciso saber como se formou no século XIX, um certo saber sobre o homem, sobre essa “individualidade” do sujeito; algumas vezes vista como normal; outras como anormal; algumas dentro da norma, outras fora desta. Neste caso, Foucault chega à conclusão de que este saber, na verdade, nasceu de práticas sociais de controle e vigilância²⁶⁷. Uma característica marcante aqui, é que esse saber não se impôs a nenhum sujeito do conhecimento; não se propôs, nem se “imprimiu” neste sujeito como seria de se esperar, se pensarmos este indivíduo, como o sujeito cognoscente, origem e possibilidade de todo conhecimento. Destarte, o que Foucault descobre é que este saber, fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito de conhecimento²⁶⁸. Assim, com a análise dos discursos, e ao invés de tratá-los como “um conjunto de fatos linguísticos ligados entre si por regras sintáticas de construção”, como era o mote das pesquisas acadêmicas de sua época, Foucault propõe uma abordagem radical, a partir da ideia dos “jogos estratégicos”²⁶⁹.

Isso posto, Foucault passa a um terceiro objetivo naquela Conferência, que é a reelaboração da teoria do sujeito. Com isso, ele coloca em curso a contestação de uma antiga postulação da filosofia ocidental que colocava “o sujeito como fundamento, como núcleo central de todo conhecimento”, a partir do qual, liberdade e verdade²⁷⁰, eclodiriam com toda a força²⁷¹. Segundo Foucault, a psicanálise já tinha colocado em cheque esta visão de mundo²⁷²; entretanto ela não foi seguida pelas ciências e pela filosofia. Na história das ciências, e de

²⁶⁶ Como diz Foucault: “[...] O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (Ibid).

²⁶⁷ Ibid.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ Ação/reação; pergunta/resposta; dominação/esquiva”. Inclua-se também o *Pólemos* ou “luta”;

²⁷⁰ Decerto que ao longo da história houve diferentes modos dos indivíduos relacionarem-se com a verdade ou, com os saberes que tinham pretensão de verdade. Na Grécia havia a *prova* (Homero); na Idade Média, tínhamos o *inquérito* – “*quem fez o quê, em que condições e em que momento*” – e, na Modernidade, o *exame* (Ibid., p.21). Modos diferentes de produzir a verdade em épocas diversas, eis o que temos aqui.

²⁷¹ Ibid., p.19.

²⁷² Soa estranho aqui, que Foucault faça tal deferência à psicanálise, visto sua acolhida ao, “O Anti-Édipo” de Deleuze/Guattari; onde há uma ênfase à crítica em relação ao poder envolvido na “prática analítica” segundo Jardim (2013). Cf.: FOUCAULT, 2013, p.9.

forma mais ampla à Epistemologia, a teoria do sujeito permanecia ainda “muito cartesiana e kantiana”; ou seja, muito antropológica. Assim, pelo lado cartesiano tem-se um *eu* centrado numa consciência cognoscente que controla a cena fenomênica porque *pensa*; e no caso kantiano, num *eu transcendental* que estabelece uma mediação entre a manifestação do fenômeno e o modo como ele se dá a conhecer. Portanto, é preciso esclarecer, ainda que de forma provisória e/ou arriscada, essa junção entre o *eu* e a dimensão *transcendental* em Kant. Lembremo-nos que estamos partindo do terreno foucaultiano, um *lócus* onde mora um pensador poderoso e enigmático; alguém capaz de começar uma série de importantes conferências dizendo quealaria “coisas possivelmente inexatas, falsas, errôneas”, e pedindo da parte de sua audiência muita “indulgência” e “maldade”²⁷³. Decerto, algo que só faria sentido muitos anos depois quando a sua *analítica do poder* estivesse consolidada, e sua ética desabrochasse com todo o esplendor das contracondutas.

Assim, perguntemos, mas o que é o transcendental em Kant? Esta é uma importante pergunta a se fazer, e que deve carregar junto, o entendimento sobre o que é o *a priori* também. Segundo Deleuze, o *a priori* tem dois atributos implicados: o “necessário” e o “universal”. O *a priori* é independente da experiência, visto que esta nunca “nos dá nada que seja universal e necessário”²⁷⁴. Por exemplo, quando usamos palavras do tipo: “todos”, “sempre”, “necessariamente”, ou mesmo a palavra “amanhã”, ontem, etc.; tais palavras não remetem a nada experiencial, nada na concretude da experiência; “não derivam da experiência ainda que a ela se apliquem”. Quando empregamos esses termos, o que fazemos é dizer mais do que nos é dado; o que fazemos é *ultrapassar* os dados da experiência. Segundo Deleuze, o primeiro a definir conhecimento em termos dessa “*ultrapassagem*” foi Hume: “*Conheço não quando verifico, ..., mas quando julgo*”. Ou seja, “*vi mil vezes o sol nascer [verificação], [logo] o Sol nascerá amanhã [julgamento]*”²⁷⁵. A pré-condição para conhecer ou o *quid facti* em Kant, é termos “representações *a priori*”. Sejam elas simples como o “espaço” e o “tempo” (formas *a priori* da intuição)²⁷⁶. Ou, representações apenas no sentido de conceitos *a priori* que se distinguem dos conceitos empíricos. Aqui vê-se dois pontos importantes para Kant, (*i*) a

²⁷³ FOUCAULT, 2013, p.17.

²⁷⁴ DELEUZE, 2000, p.19.

²⁷⁵ Ibid., p.19, grifo nosso.

²⁷⁶ Se distinguem das “apresentações empíricas” e dos conteúdos *a posteriori*.

“exposição metafísica do espaço e do tempo, e (ii) a “dedução metafísica dos conceitos” que é a faculdade do intelecto dispor de categorias, as quais se deduzem das formas do juízo²⁷⁷.

Destarte, se superamos aquilo que se nos é dado na experiência, isto se dá em virtude “de princípios que são nossos, [e, são] princípios necessariamente subjetivos”. Entretanto, tudo isso, o *quid facti*, ainda é insuficiente, visto que “o dado não pode fundar a operação pela qual ultrapassamos o dado”. Ou seja, na atividade de conhecer, não é suficiente que tenhamos princípios, é necessário dispor de “ocasião para [os] exercer”. O que se quer dizer com isto é que “importa que o próprio dado da experiência seja submetido a princípios do mesmo gênero que os princípios subjetivos que pautam as nossas diligências²⁷⁸. Portanto, se dissermos que “o Sol nascerá amanhã”, esse “amanhã” só se tornará presente, se de fato o Sol nascer; caso contrário, segundo Deleuze, não tardaríamos a perder nossa capacidade de exercer os princípios subjetivos que pautam as nossas práticas.

Para Kant, se o Sol umas vezes nascesse e outras não, ou se o “cinábrio fosse ora vermelho ora negro”, a nossa “imaginação empírica²⁷⁹ não conseguiria conceber no pensamento a representação deste mineral caracterizado pela cor vermelha. Ela se afundaria em nosso espírito, “como uma faculdade morta e desconhecida de nós mesmos”, completa Kant. Sobre isto, a diferença entre Hume e Kant salta aos olhos, diz Deleuze. Para Hume “o conhecimento implica princípios subjetivos, pelos quais superamos o dado”. Mas, para ele, eram princípios eminentemente ligados à *natureza humana* e de ordem psicológica; concernentes as nossas próprias representações. Já para Kant, os princípios responsáveis por “nossos procedimentos subjetivos”, devem ser os mesmos responsáveis pelo fato de o dado se submeter aos nossos procedimentos. Ou seja, aquilo que se apresenta a nós, e que termina por formar uma Natureza, deve “necessariamente obedecer a princípios do mesmo gênero [...] que aqueles que regulam o curso de nossas representações²⁸⁰.

Portanto, não se tratam de princípios de ordem empírica ou psicológica, mas de uma outra natureza; trata-se de princípios transcendentais ou, nas palavras deleuzianas, de uma “*subjetividade transcendental*”. Não basta o fato de termos representações *a priori*, é necessário entender por que motivo e de que modo tais representações se aplicam, necessariamente, à experiência ainda que dela não derivem; e, no mesmo sentido, por que

²⁷⁷ DELEUZE, 2000, pp.19-20.

²⁷⁸ Ibid., p.20.

²⁷⁹ KANT, *CRP*, Analítica, 1.ª ed., “Da síntese da reprodução na imaginação” *apud* Deleuze, 2000, p.20.

²⁸⁰ DELEUZE, *op. cit.*, pp.20-21.

motivo e de que modo o dado que se apresenta na experiência, necessariamente, está submetido aos mesmos princípios que os que regulam, *a priori*, as nossas representações? Assim, enquanto o *a priori* designa representações que não derivam da experiência; o *transcendental* designa “o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori*”. Ou, dito de outra forma, o “[...] “Transcendental” qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência às representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência”²⁸¹.

Assim, sinteticamente exposta a questão do transcendental kantiano, resta dizer que até os dias atuais a história, de um modo geral, é feita referindo-se a esse tipo de sujeito; a esta subjetividade transcendental; muitas vezes confundida e atrelada ao sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece”²⁸², diz Foucault. Portanto, é bastante tentador para um genealogista ver como se dá, através da história, a construção de um *sujeito-outro* que, diferentemente do sujeito transcendental²⁸³, “[...] não é dado definitivamente; que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história”²⁸⁴.

Efetivamente, foi pensando criticamente este tipo de subjetividade que Foucault aborda o tema das práticas judiciais em relação com os saberes de épocas diferentes; tudo isso, usando a genealogia a partir de Nietzsche. Assim, Foucault parte de uma determinada concepção de conhecimento em Nietzsche²⁸⁵, o “filósofo da suspeita”, e o estabelece como referência a sua própria análise histórica; a qual nomeia como “política da verdade”²⁸⁶. Ali, duas teses são defendidas por Foucault; primeiro, que o conhecimento não é neutro²⁸⁷, não está

²⁸¹ DELEUZE, 2000, p.21.

²⁸² FOUCAULT, 2013, p.20.

²⁸³ Com todo um sistema de categorização inerente, e que entre outras coisas, é um operador privilegiado da representação.

²⁸⁴ FOUCAULT, *op. cit.* p.20.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 22-34.

²⁸⁶ *Ibid.*, p.32.

²⁸⁷ Ou seja, nenhum saber é neutro, assim como não são neutros os discursos que os geram, expressam e articulam. A aparente neutralidade dos discursos e dos saberes funciona como um anteparo que esconde o real objetivo deles: o *jogo do poder*. A produção dos saberes, assim, inscreve-se no campo político e é estratégia para o controle social, principalmente, por parte das instituições. Expor a estrutura desse jogo, foi o que levou Foucault à análise das estruturas subjacentes que determinam o modo de perceber ou pensar os objetos que aparecem na história de forma descontínua; os cortes epistemológicos. Efetivamente, isso foi feito nas suas investigações da “Arqueologia do Saber” e, em: “A Ordem do Discurso”.

separado das outras instâncias do homem; o conhecimento tem relação fundamental com os impulsos, as forças, as paixões, e com os instintos. E, em segundo lugar, o conhecimento não tem nada a ver com o mundo; não existe conformidade entre o pensamento e a realidade. Não existe uma afinidade entre o conhecimento e o mundo a ser conhecido²⁸⁸.

Nietzsche afirma que não há conhecimento em si. [entretanto, o] que a crítica kantiana colocava em questão era a possibilidade de um conhecimento do em-si, um conhecimento sobre uma verdade ou uma realidade em-si. [Por seu lado] em *A vontade de poder* Nietzsche afirma que não há ser em-si, como também não pode haver conhecimento em-si. E quando diz isso, designa algo totalmente diferente do que Kant compreendia por conhecimento em-si. Nietzsche quer dizer que não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas que o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que não são da ordem do conhecimento. O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito²⁸⁹.

Por detrás de todo conhecimento há um jogo de forças; um embate de forças. O conhecimento não neutraliza o poder, não neutraliza a força; ao contrário, ele a expressa. É a expressão de uma coisa que não é dada no nível do próprio conhecimento. O problema que Foucault discute com base em Nietzsche é a formação de determinados domínios do saber²⁹⁰ a partir de relações de poder²⁹¹; ou seja, a partir de determinadas práticas sociais. A genealogia neste nível, busca explicitar o aparecimento dos saberes sobre o homem enquanto um tipo determinado de “dispositivo de natureza política”; ou seja, saberes sobre o homem que se revelam como peças de relações de poder. Decerto, nenhum saber é neutro, ele remete para alguma coisa mais fundamental que está na sua base. Entretanto, esta base não quer dizer uma origem logocêntrica e historicamente bem ajustada. De fato, em Nietzsche remetia à uma *Erfindung*, já em Foucault remete às relações de poder.

²⁸⁸ E aqui vai uma crítica direta à intencionalidade da fenomenologia husserliana de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Cf. FRAGATA, J. *A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959. p.130.

²⁸⁹ FOUCAULT, 2013, p.32.

²⁹⁰ Sobre isto, diz Rouanet (2008, p.120, grifo nosso): “O saber é o domínio dos objetos que adquirirão ou não estatuto científico, o espaço no qual os sujeitos assumem determinadas posições para falar desses objetos, o campo enunciativo em que os conceitos aparecem e desaparecem, e o conjunto das possibilidades de apropriação temática que permitem a atualização de determinadas estratégias”. De fato, algumas coisas chamam atenção aqui. Primeiro tem-se uma lógica muito específica que nos leva do saber às estratégias do poder. A seguir temos a posição-sujeito que capacita às subjetividades falarem dos objetos, e a capacidade de apropriação que permite o controle estratégico do campo enunciativo, e consequentemente, dos domínios em questão. Cf.: ROUANET, Sérgio Paulo. *A gramática do homicídio* In: FOUCAULT, 2013, pp. 91-139.

²⁹¹ Campo afeito à *análise do poder* em Foucault.

Efetivamente, é interessante notar que em pleno kantismo, Nietzsche propõe que em “algum ponto perdido do universo, [...], houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento”²⁹²; e isto era algo deveras subversivo. Destituir a ideia corrente à época (e, bastante intuitiva) de que *espaço e tempo*²⁹³ preexistem ao ato de conhecer; ou sejam, que eram como “rochas primitivas sobre as quais o conhecimento vem se fixar”, era algo bastante “insolente” à época, com diz Foucault. Por certo, “quando fala de *invenção*, Nietzsche tem sempre em mente uma palavra que opõe à invenção, a palavra *origem*”²⁹⁴. Ou seja, “quando diz *invenção* é pra não dizer *origem*; quando diz *Erfindung* é pra não dizer *Ursprung*”²⁹⁵.

O conhecimento não é inerente aos mais antigos instintos do homem; nem tampouco faz parte da natureza humana. Ele depende da luta, do combate, assim como envolve risco e acaso. É “contrainstintivo” e “contranatural” diz Foucault; é uma invenção e, “nem mesmo é aparentado por um direito de origem, como o mundo a conhecer”. Para Nietzsche, não há “nenhuma semelhança, nenhuma afinidade prévia entre conhecimento e essas coisas que seria[m] necessário conhecer.”²⁹⁶ Se tomada essa assertiva em termos rigorosamente kantiano, seria o mesmo que dizer que “as condições de experiência e as condições do objeto de experiência são totalmente heterogêneas”²⁹⁷; ou seja, isso termina por retirar das *mãos da razão*, a prerrogativa do conhecer dada pelos modernos.

O mundo não procura absolutamente imitar o homem, ele ignora toda lei. Abstenhamo-nos de dizer que existem leis da natureza. É contra um mundo sem ordem, sem encadeamento, sem formas, sem beleza, sem sabedoria, sem harmonia, sem lei, que o conhecimento tem de lutar. É com ele que o conhecimento se relaciona. Não há nada no conhecimento que o habilite, por um direito qualquer, a conhecer esse mundo. Não é natural à natureza ser conhecida. E assim, como entre instinto e conhecimento encontramos não uma continuidade, mas uma relação de luta, de dominação, de subserviência, de compensação, etc., da mesma forma, entre o conhecimento e as coisas que o conhecimento tem a conhecer não pode haver nenhuma relação de continuidade natural. Só pode uma relação de violência, de dominação, de poder e de força, de violação. O conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas ²⁹⁸.

²⁹² NIETZSCHE, 1873 *apud* FOUCAULT, 2013, p.23, grifo do autor.

²⁹³ Categorias kantianas *a priori* do pensamento.

²⁹⁴ FOUCAULT, 2013, p.23. (NOTA COMPLEMENTAR: Toda esta discussão pode ser vista no subcapítulo 2.2.1 *Herkunft e Entstehung: Nietzsche por Foucault*.)

²⁹⁵ FOUCAULT, 2013, p. 23.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 26, grifo nosso.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 26.

²⁹⁸ *Ibid.*, p.27.

Aqui chegamos ao ponto chave onde percebemos que o sujeito cartesiano e/ou o sujeito transcendental não mais dão conta desse saber beligerante (e, que articula o poder na outra extremidade) trazido pela junção Nietzsche/Foucault. Sobre isso, Foucault apresenta uma pergunta-chave à efetividade, continuidade e verdade do conhecer: “O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade?”²⁹⁹. Decerto que os absolutos que habitaram a *Metafísica* desde Platão tem a resposta a esta questão. Mas, o que nos interessa aqui é que a partir do momento em que sabemos que “a relação entre o conhecimento e as coisas conhecidas é arbitrária, de poder e de violência”, cai por terra os logocentrismos, assim, como toda estabilidade, semelhança, “adequação, beatitude e unidade”, provida pelos sistemas universalizantes. E, sobre isto, Foucault vai ainda mais longe e afirma que: “se é verdade que entre o conhecimento e os instintos [...] há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania”³⁰⁰.

Assim, aquele lugar do sujeito foi definitivamente posto sob perspectiva. Entretanto, é bom que se diga que isto não deve ser concebido no sentido de uma “mistura de kantismo e empirismo”, onde o saber³⁰¹ estaria “limitado no homem por um certo número de condições, de limites derivados da natureza humana, do corpo humano ou da própria estrutura do conhecimento”³⁰². O caráter perspectivo deste “sujeito” em Nietzsche seria melhor definido levando-se em conta “o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência”, diz Foucault; e, que se tratam de “atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relação de força”³⁰³. Ou seja, já, e sempre, estamos lidando com relações estratégicas e assimétricas dentro das quais estamos situados. Estamos sempre tratando (conhecimento) com algo de “*natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo e perspectivo*”³⁰⁴. Portanto, o caráter perspectivo aponta para confrontos e lutas, sendo que o domínio da potência de conhecer é o efeito desta batalha em Nietzsche, diz Foucault.

²⁹⁹ FOUCAULT, 2013, p.27.

³⁰⁰ Ibid., p.28.

³⁰¹ Evidentemente, por conta da relação saber-poder em Foucault, ou seja, o saber implicando poder, vice-versa, esta condição afetaria também as relações de poder nas forças resultantes.

³⁰² FOUCAULT, *op. cit.*, p. 33.

³⁰³ Ibid.

³⁰⁴ Ibid.

2 ACONTECIMENTO E PRÁTICA: OS CAMINHOS INCORPORAIS EM FOUCAULT

2.1 As práticas em Foucault

Quando falamos dos *regimes de práticas* no pensamento foucaultiano, algumas questões surgem de forma quase impositiva. Um exemplo disso, é como as práticas (médicas, psiquiátricas, pedagógicas, etc.) apreendem e regulam, sistematicamente, os acontecimentos? E, qual a relação do poder – manifesto de forma mais visível através de suas diferentes modalidades práticas (punitivas, disciplinar, eugênica, etc.) –, com o acontecimento? Uma terceira questão diz respeito ao seguinte: em função do que, diante de inúmeras possibilidades de se dizer algo sobre o ser, o discurso vai selecionar, ajuntar, tolher e, inclusive, forçar alguns acontecimentos que, de forma arbitrária, ao se ajustarem a uma categoria corporal, passam a ter uma realidade (corpórea) acessível, tornando-se, por fim, uma qualidade? Estas são algumas questões que interessam diretamente a modulação das condutas de resistência. E, efetivamente, tais questionamentos devem incluir a análise do que se entende ser, a dita: racionalidade do sujeito moderno. Para isto é importante levar em conta a análise de Foucault sobre a *Aufklärung* em Kant e ponderar o que ele diz: “Considero a palavra racionalização perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral”³⁰⁵.

Assim, após estas considerações preliminares, iniciamos dizendo que alhures Foucault afirma que: “não há “práticas” sem um certo regime de racionalidade”³⁰⁶. Entretanto, na questão da análise das práticas em si, não se quer e não se pode considerá-las a partir de um suposto “valor razão absoluto”. Foucault propõe esse entendimento através de dois eixos: o da “codificação prescrição” (conjunto de regras, normas, leis, meios, etc.) e o da “formulação verdadeiro ou falso”³⁰⁷. Então, a questão é: como se constitui este “jogo”, esta articulação entre a codificação que regula maneiras de fazer e/ou prescrever as condutas das pessoas e a produção de discursos verdadeiros que servem de base de “justificação”, de “razões de ser” e de “princípios de transformação” a essas mesmas práticas? No âmago da resposta que se busca, a partir do entendimento do que é este jogo, está o entendimento de como se dá o

³⁰⁵ FOUCAULT, 1995a, p.233.

³⁰⁶ Id., 2006a, p.342.

³⁰⁷ Trata-se de saber de que forma um determinado regime de racionalidade constitui um ou múltiplos domínios de objetos, “em relação aos quais é possível articular proposições verdadeiras ou falsas” (Ibid.).

autogoverno e o governo dos outros através da produção da verdade. Lembrando-nos que Foucault entende a produção da verdade, não como a “produção de enunciados verdadeiros”, mas sim, como a “disposição de domínios em que a prática do verdadeiro e do falso pode ser, ao mesmo tempo, regulamentada e pertinente”³⁰⁸.

Decerto que é através dos *efeitos de verdade*, que Foucault nos mostra que a verdade deve ser entendida como resultado da articulação, disputa e apropriação entre discursos que, conforme a “vontade de verdade”³⁰⁹ (objetivos discursivos) promovem um recorte³¹⁰ na multiplicidade de acontecimentos para afirmar algo sobre o corpo (objeto)³¹¹. E, nunca é demais lembrar que estamos nos domínios estoicos onde tudo é corpo³¹² (inclusive o ser, as virtudes, a razão, etc.); e, que tudo isso, toda essa apropriação se dá através de dispositivos de *saber-poder*³¹³ (disciplinar³¹⁴, éticos³¹⁵, etc.). Neste caso, devemos assinalar que uma das características mais marcante do dispositivo é envolver todas “as estratégias” que participam “direta e indiretamente” na produção da verdade sobre o acontecimento³¹⁶. Destarte, tudo isso foi dito para que comecemos a entender, como as práticas assimilam os acontecimentos como realidade e transmutam o incorporal em vivências históricas ou realidades corpóreas; ou seja:

Como aquilo que se afirma como verdadeiro (saber) e como as estratégias pelas quais esta verdade é aplicada (poder), naturalizam o acontecimento, tornando-o, por

³⁰⁸ FOUCAULT, 2006a, p.343.

³⁰⁹ A noção foucaultiana de *volonté de vérité*, aparece de forma conceitual no seu: *L'ordre du discours* (1970), e diz respeito a um sistema de exclusão, no qual desejo e poder operam cortes discursivos que consolidam determinada verdade em detrimento de uma variedade ampla de outras verdades apresentadas. Inclui-se aí também, a *rarefação do discurso* (comentário, função do autor, disciplina) e a *rarefação do sujeito*; “[...] ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo. Mais precisamente: nem todas as regiões do discurso são igualmente abertas e penetráveis; algumas são altamente proibidas (diferenciadas e diferenciantes), enquanto outras parecem quase abertas a todos os ventos e postas, sem restrições prévia, à disposição de cada sujeito que fala” (FOUCAULT, 2014c, pp.25; 35).

³¹⁰ Esse “recorte” intencional tem um nome, ou melhor, produz aquilo que Deleuze (2015, p.14) chama de “*falsa designação*”. Para uma maior compreensão sobre: “designação”; ver *Lógica do Sentido* em: “Da proposição” (Cf. pp.13-22); e/ou, o subcapítulo deste trabalho: “Theatrum Philosophicum: notas sobre a subversão do platonismo”.

³¹¹ TEMPLE, 2012, p.82.

³¹² Aquilo que não pode ser classificado como *corpo*, está no domínio dos *incorporais*, esses “quase-nadas” que habitam o limite sem espessura de um “mundo infernal de encontros e de forças” (BRÉHIER, 2012; pp.10-11).

³¹³ Leis, projetos políticos pedagógicos [ppp(s)], códigos, regulamentos, dispositivos econômicos, etc.

³¹⁴ Dispositivo-escola ou dispositivo-prisão, por exemplo.

³¹⁵ Dispositivos religiosos;

³¹⁶ TEMPLE, *op. cit.*, p.13.

meio da racionalização (reflexão, análise, cálculos), uma realidade para a história do pensamento³¹⁷.

Em: *La poussière et le nuages*³¹⁸, Foucault refuta certo historiador que, desafiando-o tenta expor a inexatidão de suas análises em *Surveiller et punir – Naissance de la prison (1975)*³¹⁹. Ao balizar aquela discussão, Foucault estabelece importantes parâmetros de análise às práticas (regimes); à *acontecimentalização*³²⁰ enquanto abordagem crítica, e ao entendimento das racionalidades e suas funcionalidades dentro do processo histórico. Primeiro, é colocado por Foucault a questão entre a “diferença de procedimento” de análise quando nos propomos a problematizar práticas e objetos (arqueogenealogia), e quando se trata do “estudo de um período” (procedimento presente na abordagem historicista). O segundo ponto³²¹ é o “uso do princípio de realidade em história” (em certas circunstâncias, quase um fetiche da historiografia monumental) e, por fim, tem-se a “distinção a ser feita entre a tese e o objeto de uma análise”³²².

A questão inicial entre problematização e periodização expõe, em certa medida, a dificuldade com que os estudos foucaultianos são recebidos em muitas esferas de conhecimento. Neste sentido, uma célere advertência feita alhures diz que: “Só se podem denunciar as “ausências” em uma análise quando se compreendeu o princípio das presenças que nela figuram”³²³. Na obra *Surveiller et punir – Naissance de la prison (1975)*³²⁴, já no primeiro capítulo Michael Foucault relata um desmembramento. O suplício a que um condenado foi submetido é mostrado com riqueza de detalhes³²⁵. Em 1757 o esquartejamento

³¹⁷ Ibid., p.20.

³¹⁸ *A poeira e a nuvem*.

³¹⁹ O historiador J. Lèonard tentou contestar a validade da análise foucaultiana, em *Vigiar e punir*, opondo-lhe “à tese da normalização maciça [negada por Foucault], a poeira dos fatos”; comparando Foucault a um cavaleiro bárbaro que percorria três séculos a rédeas soltas” (FOUCAULT, 2006a, p.323, grifo nosso).

³²⁰ Esta questão será abordada mais à frente, no subcapítulo: *Acontecimentalização: acaso e descontinuidade na pesquisa genealógica*. Entretanto, para informações adicionais sobre “acontecimentalização” ver: *Table ronde du 20 mai 1978I - L'Impossible Prison. Recherches sur le système Pénitentiaire au XIX siècle*; In: FOUCAULT, 2006a, pp.335-351.

³²¹ Destes três pontos, nosso interesse direto a este trabalho, recai sobre o primeiro e o segundo ponto; problematização e realidade em história.

³²² FOUCAULT, 2006a, p.344.

³²³ Ibid., p.327.

³²⁴ *Vigiar e punir – o nascimento da prisão (1975)*, Edições Gallimard, Paris, França, 1975.

³²⁵ Robert-François Damiens fora condenado, em 2 de março de 1757, a “fazer confissão pública [*amende honorable*] diante da porta principal da Igreja de Paris”, [*aonde devia ser*] levado e conduzido numa “carroça,

era prática legitimada e mostrava um estilo em que “o corpo era o alvo principal da repressão penal”³²⁶. Já três décadas depois, a rotina de uma prisão é mostrada pelo autor através do regulamento redigido para a “Casa dos jovens detentos de Paris”; tratando-se agora, não mais de despojamento-espetáculo, mas de um mecanismo de utilização do tempo do condenado. Assim, enquanto o suplício é a utilização do corpo no limite do sofrimento-arte. A prisão é o dispositivo da *microfísica do poder punitivo* que tem a alma do preso como alvo. No século XVIII as penas de morte eram parte considerável das penas em geral, mas perdiam para banimento e multa. Entretanto, as penas mais sérias sempre incluíam suplício, e uma pena para ser um suplício devia de alguma forma causar algum sofrimento³²⁷.

Segundo Foucault:

a morte-suplício é a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em mil mortes e obtendo, antes de cessar a existência, *the most exquisite agonies*. O suplício repousa na arte quantitativa do sofrimento”³²⁸.

No suplício, o que fica claro é o sofrimento com intensidade calculada e ritual para a marcação das vítimas do poder penal. Os excessos ficam por conta da economia de poder e da demonstração de triunfo da Lei³²⁹. A partir daí e, principalmente desde o século XIX, os castigos foram vistos como escândalo e elaboraram-se projetos e códigos “modernos”, o que marcou uma nova era na justiça penal em grande parte do mundo. O corpo esquarterado, amputado e/ou marcado, desapareceu como espetáculo e como alvo principal da repressão penal. O que deve afastar o homem do crime é a certeza de ser punido e não mais o teatro cruel. A aplicação da pena a partir daí passa a ser procedimento burocrático, permitindo à justiça

nu, de camisola, segurando uma tocha de cera acesa com um peso de duas libra”; em seguida, “na dita carroça, na praça de Grève, e num cadafalso que aí será erguido, atezado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, a sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com enxofre a arder, e nas partes em que será atezado serão deitados chumbo derretido, azeite a ferver, piche em fogo, cera e enxofre derretidos, e depois o seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e os seus membros e corpo consumidos no fogo, reduzidos a cinzas, que serão lançadas ao vento” (FOUCAULT, 2014c, p.9, grifo do tradutor).

³²⁶ FOUCAULT, 2007b, p.12.

³²⁷ O açoite por exemplo, causava sofrimento, mas não a morte.

³²⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.31.

³²⁹ “[...] o que é comum às repúblicas e às monarquias acidentais é terem erigido a entidade Lei como suposto princípio do poder, para obterem uma representação jurídica homogênea: o modelo jurídico veio recobrir o mapa estratégico. O mapa dos ilegalismos, entretanto, continua a trabalhar sob o modelo da legalidade” (DELEUZE, 2013b, pp.39-40).

tomar certa distância e fazer crer que seu objetivo seria o de corrigir, reeducar, “curar”; passando a execução da pena para outras instâncias³³⁰.

Desse tempo em diante passa-se a procurar métodos cada vez mais indolores e “limpos” para a execução das penas. A morte deve durar só um instante. O aprisionamento passa a ter um caráter punitivo mais sutil e eficaz, com a introdução de técnicas de redução do alimento, privação sexual e masmorra. De qualquer forma, a partir daqui já nos cabe uma questão: se não há castigo sobre o corpo, o que se procura castigar para que o condenado expie sua dívida? Foucault responde de forma categórica. A pena é dirigida à alma – Princípio de *Mably*³³¹. Deve contemplar instâncias profundas do sujeito: seu intelecto, sua vontade e suas disposições. O crime propriamente dito não é mais julgado, mas a alma do criminoso. Os profissionais dizem como o assassino se sentia quando cometeu o crime, qual o grau de periculosidade que ele representa para a sociedade, quais as chances de que se recupere e consiga ser reinserido na sociedade. A pena é aplicada por um juiz instruído pelos profissionais que lidam com a “alma” do condenado. Foucault surpreende quando denuncia uma tecnologia política do corpo³³².

Se o suplemento de poder do lado do rei [*poder soberano*] provoca o desdobramento do seu corpo [*biopoder*], o poder excedentário que se exerce sobre o corpo submetido do condenado não terá suscitado outro tipo de desdobramento? [*poder disciplinar*] O de um incorpóreo, de uma “alma”, como dizia Mably. A história desta “microfísica” do poder punitivo seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna. Mais do que ver nessa alma os restos reativados de uma ideologia, dever-se-ia reconhecer nela o correlativo atual de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Não se deve afirmar que a alma é uma ilusão ou um efeito ideológico. Mas antes que existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em redor, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma forma mais geral, sobre aqueles que são vigiados, adestrados e corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os aprendizes, os colonizados, sobre aqueles que são fixados a um aparelho de produção e que são controlados durante toda a sua existência. Realidade histórica desta alma, que, ao contrário da alma representada pela teologia cristã, não nasce em pecado nem punível, mas sim de processos de punição, de vigilância, de castigo e coação. Esta alma real e incorpórea não é substância; é o elemento onde se articulam os efeitos de um certo tipo de poder e a referência de um saber, a engrenagem pela qual as relações de poder dão lugar a um saber possível, e o saber reconduz e reforça os efeitos de poder³³³.

Para Foucault, depois de *Beccarria*, no século XVIII, toda uma “arte de punir” inspirada na ideologia dos reformadores foi construída, com base em correição, “publicidade dos

³³⁰ FOUCAULT, *op. cit.*, pp.12-15.

³³¹ FOUCAULT, 2007b, pp.18-20.

³³² *Ibid.*, p.27.

³³³ *Ibid.*, p.28, grifo nosso.

castigos” e correspondência entre forma da pena e delito cometido. Desde 1791 o encarceramento passou a ser preponderante no sistema punitivo, em detrimento da morte e do suplício. As questões que se impunham eram: por que a sua aceitação – da nova modalidade punitiva –, praticamente, sem contestação? E, por que a substituição abrupta das penalidades? As escolhas das linhas de análise foucaultiana, tem a ver com isto. Era preciso estudar como se deu a inserção de “um mecanismo punitivo, que quase imediatamente se tornou dominante; era preciso explicar também um fenômeno cuja a primeira manifestação se deu “nos últimos anos do século XVIII e nos primeiros do século XIX”; além do porquê se manteve a aceitação e dominância desta modalidade punitiva (prisão), “mesmo na época das primeiras grandes constatações de fracasso” entre os anos de “1825 - 1835”³³⁴.

Aqui, precisamos de um pequeno aparte em nossas reflexões, pois, quando se trata de historicismo e linearidade de periodização da *história monumental*³³⁵; muita coisa parece atirar os críticos de Foucault. A “ausência de rigor cronológico”; “percepção confusa do objeto”; “ignorância da regra de pertinência” e a falta de leituras (referências em grande número) são alguns tópicos dessas críticas. De fato, tudo isto é posto para quem busca estudar de forma equitativa e exaustiva “um período, ou ao menos uma instituição durante um dado período”; entretanto, não serve, absolutamente, de parâmetro para quem está envolvido em uma problematização; por exemplo: sobre o nascimento da prisão. Aquele que quiser tratar de um problema, surgido em um dado momento, deve seguir outras regras. Deve-se atentar para a “escolha do material em função dos dados do problema”; também para a “focalização da análise sobre os elementos suscetíveis de resolvê-lo”; além do “estabelecimento das relações que permitem essa solução”. Tudo isso, demonstra o quão é indiferente à genealogia, “a obrigação de tudo dizer, mesmo para satisfazer o júri dos especialistas convocados”³³⁶.

Ora, é de um problema que procurei tratar: aquele que indiquei no começo. O trabalho assim concebido implicava um recorte segundo pontos determinantes, e uma extensão segundo relações pertinentes: o desenvolvimento das práticas de adestramento e de vigilância nas escolas do século XVIII me pareceu, deste ponto de vista, mais importante do que os efeitos da lei de 1832 sobre a aplicação da pena de morte³³⁷.

³³⁴ FOUCAULT, 2006a, p.325.

³³⁵ Sobre a história monumental ver mais à frente o capítulo: “Foucault e a Wirkliche Historie”

³³⁶ FOUCAULT, *op. cit.*, p.326.

³³⁷ *Ibid.*, pp.326-327.

Aparte estes breves esclarecimentos sobre metodologia genealógica, importa dizer ainda, que os estudos foucaultianos sobre o *nascimento da prisão* em *Vigiar e punir* tem a ver com expor a “intenção refletida”, ou seja, um “tipo de cálculo” que tendo por base uma racionalidade específica (punitiva), obteve êxito em introduzir, quando da reforma do sistema penal francês, a velha prática do internamento³³⁸. É por isso que, de modo oportuno, Deleuze (2013; p.36) nos lembra que: “a prisão não tem suas origens nas estruturas jurídico-políticas de uma sociedade”; e, “é um erro fazê-la depender de uma evolução do Direito, mesmo o Direito Penal”. Assim, a problematização, a partir do “princípio da racionalização-inovação”³³⁹, permitiu que Foucault estabelecesse quais foram os “elementos de realidade” que desempenharam “papel operatório” na formação de um novo projeto penal, quando da análise histórica que ele fez, da razão punitiva do final do século XVIII. Permitiu também que ele entendesse por que certas estratégias e certos instrumentos prevaleceram, em detrimento de outros; o que determinou certas escolhas. E, durante todo esse tempo o que fez Foucault – falando de forma objetiva – foi fazer a história da racionalidade de uma prática, a partir de elementos que realmente concorreram para sua “gênese” e “instalação”.

A ideia hegeliana de que: “*O que é racional é real e o que é real é racional*”³⁴⁰ não encontra eco em Foucault. Para ele, “é preciso desmistificar a instância global do real como totalidade a ser restituída”³⁴¹. A ideia de que a totalização nos leva ao encontro de um³⁴² real mais real que os outros reais; ou que a busca por “outros elementos e outras relações”, levaria a abstrações estéreis, é um equívoco. Quando a análise das práticas leva em consideração um tipo de racionalidade; modos de pensar, ou ainda, um programa, uma técnica, um “conjunto de esforços racionais e coordenados”, com metas ou objetivos definidos e perseguidos, além dos meios para alcançá-los; decerto, estamos falando de coisas reais³⁴³. Neste sentido, é certo que a

³³⁸ Ibid., p.327.

³³⁹ O contrário disto é o “princípio da comodidade-inércia”, ligado a historiografia monumental e que deve ser evitado, como alerta Foucault (2006a, p.327);

³⁴⁰ HEGEL, 1997 [Prefácio, p. XXXVI].

³⁴¹ FOUCAULT, *op. cit.*, p.329.

³⁴² Ou: “o” real, como assinala Foucault (Ibid.).

³⁴³ De fato, é justamente no escopo destas reflexões que se vê a refutação de certas posições marxistas radicais. Alhures, certa corrente *gramsciano*-marxista no Brasil do início da década de 1970’, insistia em unir Foucault ao estruturalismo ortodoxo *lévi-strussiano*, com a alegação infundada, porém astuciosa, de que a *arqueologia* foucaultiana – confundida, intencionalmente, com o “*inconsciente*” freudiano –; não passaria de abstrações formais estruturalistas. Segundo o *gramsciano* Carlos N. Coutinho, a similaridade entre Foucault e Lévi-Strauss desciam àquele nível “profundo” que Foucault chamava de “episteme, discurso, sistema ou ainda *a priori* histórico”. Ou seja, estrategicamente, ele coloca toda a conceituação da arqueologia foucaultiana em um único e

história das descontinuidades (principalmente) e a história do mal funcionamento das instituições e dispositivos devem ser computadas no processo histórico, respectivamente, como realidades que envolvem o acontecimento no caso das descontinuidades e a tentativa-erro no caso das instituições/dispositivos. Efetivamente, sabemos, que tudo isso é considerado “falha” (*malfunction*) pela historiografia convencional³⁴⁴. E, justamente por isso reforça Foucault que: “a gênese dessa realidade, do momento em que nela fazemos intervir os elementos pertinentes, é perfeitamente legítima”³⁴⁵.

Não há “o” real do qual se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais “reais” que outras, e que falharíamos, em benefício de abstrações inconsistentes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez, interrogar também o princípio, com frequência implicitamente admitido, de que a única realidade a que a história deveria aspirar é a própria sociedade³⁴⁶.

Para VEYNE (1971)³⁴⁷, as práticas que Foucault descreve quando fala do nascimento da prisão, “representam a história daquilo que os homens chamam de verdade e das lutas que tornaram essas verdades uma realidade ‘natural’”. O cosmo foucaultiano é plenamente material, e absolutamente imanente. A linearidade temporal causal aparente da *história monumento* não é uma opção à genealogia. Sendo constituído de elementos “pré-discursivos”

indistinto nível, sem esclarecer como chegou a esta conclusão. E por fim, conclui de forma equivocada que “são objetivações fetichista do intelecto formal [...] esquemas e regras mentais que manipulam conteúdos [...] destituídos de significação imanente” (COUTINHO, 2010, p.157). Como veremos adiante, nunca foi desconhecida a condição de aproximação entre Foucault e o estruturalismo; entretanto, o pensamento foucaultiano, não é, e nunca foi estruturalista em toda a sua essência e durante todas as suas fases. Também é verdade que Carlos N. Coutinho termina por admitir isto nas: “Notas à 2ª edição”, nas pp.11-12, de seu livro: O estruturalismo e a miséria da razão”. A aproximação que houve no início da caminhada de Foucault, foi veementemente rompida, a partir do final da década de 1960; e por volta do ano em que se deu essa crítica (1972), não havia mais resquício de estruturalismo no pensamento da “analítica do poder”; o qual, pouco tempo depois estaria em franca transição para uma *estética da existência* do último Foucault. Segundo afirma Guilherme Castelo Branco, com quem concordamos, já no final do anos 1960’, numa passagem no final de sua “Arqueologia do Saber”, Foucault já aceitava que seu discurso, assim como a figura que o levou até ali, se desfizessem e que outro tomasse o seu lugar. Havia sérios problemas suscitados na fase arqueológica do saber e Foucault parecia saber disso; segundo Castelo Branco, Foucault estava abandonando definitivamente a *soberania do significante*, e restituindo ao discurso seu caráter acontecimental. Para isso, “[...] a incessante busca por significados profundos abaixo do dito e do pensado e de sistemas regulares que constituiriam “tábuas” ou “quadros” de momentos descontínuos em sucessão é deixado de lado. A busca de um inconsciente da coisa dita é substituída pela admissão de que é o diverso e caótico mundo de superfície à nossa frente que deve ser o objeto, na sua pequena dimensão e nos pequenos fatos cotidianos, das nossas análises” (BRANCO, 2020a, pp. 119-120).

³⁴⁴ A história das descontinuidades é mais complexa; exige uma reflexão à parte, e isto não é possível aqui.

³⁴⁵ FOUCAULT, 2006a, p.329.

³⁴⁶ Ibid., p.329.

³⁴⁷ VEYNE, 1971 *apud* TEMPLE, 2012, p. 21.

ou “virtualidades ainda sem rosto”, tal *campo enunciativo*³⁴⁸ de pesquisa traz à análise, “práticas sempre diversas que engendram nele e, em pontos diferentes, objetivações [também,] sempre diversas”³⁴⁹; de forma que aquilo que aparece em um dado momento da história de um determinado jeito, mas adiante pode sofrer inserções e “agregar elementos muito diferentes”³⁵⁰, a partir de objetivações diversas (práticas), vindo a mudar seu escopo inicial; apresentando-se, por fim, “sob fisionomias muito diferentes” à frente, na história³⁵¹.

Encaremos a história como uma prática e um discurso, é o que propõe Michel Foucault. Estas práticas lançam objetivações para objetos que lhes correspondem e se fundamentam nestas práticas. Os objetos, portanto, não existem. O que os tornam reais é a ilusão de um objeto natural que cria a impressão de uma unidade, é esta ilusão do objeto natural que dissimula o caráter heterogêneo das práticas. Foucault mostra, assim, que não há qualquer objeto dado naturalmente a partir do qual certa prática reage, mas que cada prática engendra o objeto que lhe corresponde³⁵².

Para a teoria foucaultiana não existe uma “realidade natural”, com uma inteligibilidade a priori³⁵³, capaz de orientar à prática³⁵⁴. A genealogia aponta, que são as práticas que instituem os objetos referidos, que posteriormente são naturalizados. Portanto, o que existe, ou seja,

³⁴⁸ O campo enunciativo é o “lugar” no qual o enunciado delinea-se desde a sua “raiz”. É o espaço onde este enunciado tem “lugar” e “*status*”, e se lhes apresentam, às “relações possíveis com o passado” e como “um futuro eventual”. Segundo Foucault, as características desse campo, expõem que: “Qualquer enunciado [*neste espaço*] se encontra assim especificado: não há enunciado em geral, enunciado livre, neutro e independente; mas sempre um enunciado fazendo parte de uma série ou de um conjunto, desempenhando um papel no meio dos outros, neles se apoiando e deles se distinguindo: ele se integra sempre em um jogo enunciativo, onde tem sua participação, por ligeira e ínfima que seja. Observe-se que a noção de campo enunciativo, com a chegada do *acontecimento puro*, deve ser substituída pela noção de *campos de força* e de *lutas*. Para maiores referências sobre *campo enunciativo* ver: FOUCAULT, 2019a, p.120, grifo nosso.

³⁴⁹ VEYNE, 1971, p.231 *apud* TEMPLE, 2012, p. 21, grifo nosso.

³⁵⁰ Rituais, códigos sagrados, secularizações diversas, emoções, etc.

³⁵¹ VEYNE, 1971, pp.230-232 *apud* TEMPLE, 2012, pp.20-21.

³⁵² TEMPLE, *op. cit.*, p.21.

³⁵³ Foucault discute isso de forma mais crítica na *Ordem do discurso*, quando fala da “elisão da realidade do discurso no pensamento filosófico” ocidental, a partir de alguns temas. Primeiro, o “*sujeito fundante*” que é responsável por “animar” as formas vazias da língua, a partir da captura do sentido das coisas, pela intuição; tudo isto com o intuito de dar sentido ao mundo das coisas. Sendo que neste percurso ele funda o “horizonte de significações” e passa a dispor de signos, marcas, traços e letras para uso direto, sem passar pela “instância singular do discurso”. Outro tema envolve a *questão da representação*, que Foucault aborda de forma breve como “mediação universal”; uma espécie de engodo que coloca um *logos* como centro de um movimento que vai permitir à “consciência imediata”, desenvolver uma racionalização do mundo. E, por fim, a descrição do que é “*experiência originária*”, e que responde a negativa de Foucault sobre a possibilidade de um realidade natural inteligível, a priori. Assim, uma “[...] experiência originária, ... supõe que no nível da experiência, antes mesmo que tenha podido retornar-se na forma de um *cogito*, significações anteriores, de certa forma já ditas, percorreriam o mundo, dispondo-o ao redor de nós e abrindo-o, logo de início, a uma espécie de reconhecimento primitivo. Assim, uma cumplicidade primeira com o mundo fundaria para nós a possibilidade de falar dele, nele; de designá-lo e nomeá-lo, de julgá-lo e conhecê-lo, finalmente, sob a forma da verdade (FOUCAULT, 2014c, p.45).

³⁵⁴ FOUCAULT, 2014c, p.45.

aquilo que nós reconhecemos como existente, é aquilo que é objetificado na/pela prática. Assim, devemos alertar que a ficção de um *objeto natural* é dada em função de cada prática compor o objeto que lhes corresponde, e não por que de fato exista qualquer objeto natural dado a priori, a partir do qual uma prática qualquer se manifeste, reaja. Os objetos, estritamente neste sentido, portanto, não existem a priori. De certo, o que os tornam reais é a *ilusão* desta naturalidade, a qual termina por criar a aparência de uma unidade, e isto, efetivamente, mascara o caráter heterogêneo e não linear das práticas. Para Veyne (1971)³⁵⁵ o “objeto” (ou, o que foi feito) “se explica pelo fazer [prática] em cada momento da história”, e não o inverso, ou seja, de que é a prática que é explicada pelo que é feito (objeto). De forma mais simples, são as práticas que explicam o objeto, e não o contrário.

A partir daqui, é importante trazer à discussão, a “raridade do enunciado” que é o que permite saber como as práticas explicam o objeto. O selo de *raridade do enunciado*, permite entender como um determinado enunciado apareceu em um lugar e não em outro; como ele ganhou visibilidade (racionalização/formalização) em detrimento de outros. O nível de análise é o do “diz-se” – *on dit* – que não deve ser confundido com *doxa* ou “representação coletiva” que se imporia a todos; nem com uma “voz anônima”³⁵⁶ presente no discurso de cada um. À análise da raridade do enunciado considera a emergência (*Entstehung*) de um conjunto de “performances verbais” que se efetivam sem referência a um *cogito*, ou seja, ao sujeito que fala. Trata-se de perceber na análise, o “conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas”. Trata-se de perceber, ainda, este domínio, onde “certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito

³⁵⁵ VEYNE, 1971, p.219 *apud* TEMPLE, 2012, p.21, grifo nosso.

³⁵⁶ Sobre isto, diz Foucault: “A análise dos enunciados se efetua, pois, sem referência a um *cogito*. Não coloca a questão de quem fala, se manifesta ou se oculta no que diz, [*ou mesmo*] quem [*a*] exerce tomando a palavra [*como*] sua liberdade soberana, ou [*quicá,*] se submete sem sabê-lo a coações que percebe mal. Ela situa-se, de fato, no nível do “diz-se” - e isso não deve ser entendido como uma espécie de opinião comum, de representação coletiva que se imporia a todo indivíduo, nem como uma grande *voz anônima* que falaria necessariamente através dos discursos de cada um; mas como o conjunto das coisas ditas, as relações, as regularidades e as transformações que podem aí ser observadas, o domínio do qual certas figuras e certos entrecruzamentos indicam o lugar singular de um sujeito falante e podem receber o nome de um autor. “Não importa quem fala”, mas o que ele diz não é dito de qualquer lugar. É considerado, necessariamente, no jogo de uma exterioridade.” Ou seja: não se trata de uma subjetividade coletiva fundante, nem do espaço freudiano do “inconsciente coletivo”. (FOUCAULT, 2019a, p.150, grifo nosso).

falante”³⁵⁷. Decerto que não importa quem fala, mas o que ele diz, porque como avisa Foucault, isto “não é dito de qualquer lugar”³⁵⁸.

Considerar a raridade do enunciado é reconhecer que o acontecimento, seja ele o aumento populacional, uma crise econômica, a deflagração de uma guerra, nada diz sobre o ser. Portanto, o enunciado não é o acontecimento, mas sim aquilo que é formulado (em termos discursivos) sobre o acontecimento³⁵⁹.

Dito isto, é importante dizer também que quando falamos em práticas, queremos nos referir aquilo que as pessoas fazem, tal como uma prática de governo, a prática carcerária e/ou hospitalar; e mais, àquelas desenvolvidas nas escolas e manicômios, por exemplo³⁶⁰. Destarte, é preciso dizer ainda que os “processos de objetivação” são inseparáveis das práticas, visto que “o objeto só existe para a prática que o objetiva, e não como objeto natural”³⁶¹. Há vários caminhos à objetivação³⁶² em Foucault; mas deve-se pesar que, se por um lado a prática é aquilo que é feito, o discurso, no entanto, não é composto apenas por aquilo que é dito, mas também pelo não dito. Quando as pessoas dizem alguma coisa, elas falam daquilo que já existe, usam palavras, conceitos, etc., que correspondem a objetos já naturalizados. (Estado, riqueza, loucura, governo, etc.) Portanto, à análise (genealogia) de tais discursos já consolidados não cabe mais no nível das proposições destes mesmos discursos (psiquiatria, medicina, criminologia, economia, etc.), ou seja, daquilo que eles propõem; cabe, no entanto, à análise ao nível da dispersão desses discursos. É preciso analisar o não dito; aquilo que foi calado, desviado, esquecido, dispersado, emulado fora do padrão costumeiro, para que um outro fosse formulado. Ou seja, primeiro vem o acontecimento, posteriormente, analisa-se como este

³⁵⁷ Lugar este que também pode receber “o nome de um autor”. Sobre esta possibilidade: Cf. in: FOUCAULT, Michel. “*Qu’est-ce qu’un auteur?*”. Bulletin de la Société française de philosophie, 63e année, no 3, juillet-septembre 1969, pp. 73-104.

³⁵⁸ FOUCAULT, 2019a, p.150.

³⁵⁹ TEMPLE, 2012, p.22.

³⁶⁰ Podemos falar ainda, em algumas práticas mais difusas, e não tão dependentes das instituições assim, como é o caso das práticas racistas, xenofóbicas, sexistas, etc.

³⁶¹ TEMPLE, 2012, p.23.

³⁶² É importante dizer que concomitantemente a construção dos objetos, as práticas discursivas e não discursivas também produzem o sujeito. Três são as propostas: (A) [i] objetivação do sujeito através do discurso que tenta atingir o estatuto de ciência (gramática geral, filologia, linguística); [ii] objetivação do sujeito produtivo, que trabalha (análise das riquezas; economia); [iii] objetivação simplesmente por estar vivo, na história natural e/ou biologia (ser enquadrado nas taxonomias inerentes a estes discursos científicos); (B) objetivação através de práticas divisórias do sujeito – em si e em relação aos outros (ex: o louco e o são; o doente e o sadio; marginal/criminoso e homens de bem, etc.); (C) objetivação a partir da qual o indivíduo se torna sujeito de si e para si. Quando aprendem a se reconhecer como sujeitos. Em seu trabalho Foucault usou a sexualidade como caminho, mas isso não impede que se busquem outros meios (FOUCAULT, 1995a, pp.231 e 232).

evento foi refletido, calculado, pensado, comentado, criticado, esquadrinhado; a qual razão modelar ele está ligado. Ou ainda, a qual racionalização ele foi exposto; como o evento foi racionalizado.

Outro ponto que precisamos avançar diz respeito ao fato de que se a *arqueogenealogia* dá visibilidade ao discurso raro, é porque desdobra uma história da verdade que atinge diferentes racionalidades constituídas por análises, investigações, cálculos, reflexões, etc., tudo levado a cabo por estratégias de saber-poder que ditam o curso dos acontecimentos, ou seja, buscam pretensamente dizer, aquilo que ele é. Destarte, reconhecer a *vontade de verdade* como um sistema de exclusão, implica dizer que ao efetuar qualquer “análise enunciativa”, precisamos estar atento e “acompanhar as diversas práticas restritivas” do discurso. Mais precisamente, isto requer esmiuçar as diversas práticas discursivas que refreiam, controlam e/ou dominam a aleatoriedade do acontecimento, fazendo com que determinado enunciado prevaleça frente à multiplicidade dos eventos. Decerto, tal atenção é requerida porque o discurso “não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo”; o discurso “não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo porque, pelo que se luta, o poder do qual nós queremos apoderar”³⁶³.

Neste contexto, queremos chamar atenção para o fato de que quando falamos em examinar de perto as técnicas envolvidas na *vontade de saber* que atravessou séculos desde a cultura clássica até o século XIX, e depois, inclusive, até os dias atuais; não se trata, necessariamente, daquelas que concernem – nos sistemas de exclusão – à parte do discurso que põe em jogo o poder e o desejo, e que se exercem do exterior. Neste caso, em específico, nos referimos primeiro à “interdição”³⁶⁴ pelo *objeto, circunstância e sujeito*; visto que, como lembra Foucault: “não se tem o direito de dizer tudo, [e] não se pode falar de tudo em qualquer circunstância”; ou seja, não é possível a qualquer pessoa, indistintamente, “falar de qualquer

³⁶³ FOUCAULT, 2014c, p.10.

³⁶⁴ Diz Foucault: “Um dos constantes esforços do século XVIII consistiu em ajustar a velha noção jurídica de “sujeito de direito” com a experiência contemporânea do homem social. Entre ambas, o pensamento político do Iluminismo postula ao mesmo tempo uma unidade fundamental e uma reconciliação sempre possível sobre todos os conflitos de fato. Estes temas conduziram silenciosamente à elaboração da noção de loucura e à organização das práticas que lhe dizem respeito. A medicina positivista do século XIX herda todo esse esforço da Aufklärung. Ela admitirá como algo já estabelecido e provado o fato de que a alienação do sujeito de direito pode e deve coincidir com a loucura do homem social, na unidade de uma realidade patológica que é ao mesmo tempo analisável em termos de direito e perceptível às formas mais imediatas da sensibilidade social. A doença mental, que a medicina vai atribuir-se como objeto, se constituirá lentamente como a unidade mítica do sujeito juridicamente incapaz e do homem reconhecido como perturbador do grupo, e isto sob o efeito do pensamento político e moral do século XVII. Esta aproximação já é percebida em seus efeitos pouco antes da Revolução, quando, em 1784, Breteuil pretende fazer com que o internamento dos loucos seja precedido de um procedimento judiciário mais minucioso que comporta a interdição e a determinação da capacidade do sujeito como pessoa jurídica” (FOUCAULT, 2017a, pp.131-132).

coisa”, a qualquer momento. Há um jogo no nível das interdições, que ora obstrui o objeto; as vezes interfere nas circunstâncias e/ou ora cerceia/interdita o sujeito³⁶⁵ – não necessariamente nesta ordem³⁶⁶.

À vista das condições anteriormente explicitadas, sobre o embargo do discurso; é preciso dizer que o passo seguinte da análise, fica por conta da reflexão sobre aquilo que Foucault chama de separação/rejeição³⁶⁷ a partir da oposição razão/desrazão que, longe de estar em declínio, apenas se exerce de outro modo. Neste sentido, e usando de certa licença poética, devemos questionar se tem sentido dizer que a “*Nau dos loucos*”³⁶⁸ estava fora de controle, a ponto de suscitar a intervenção da razão clínica do século XVIII? Hoje, crê-se que não. Na História da Loucura, entre outras tantas coisas, Foucault tratou de explicitar o progressivo domínio da razão através da promoção de uma diferenciação entre a “experiência trágica da loucura” e a “consciência crítica”. A cesura que se estabelecesse neste nível opera separando; selecionando, rejeitando e/ou utilizando-se do discurso segundo uma lógica muito própria. Ao fim e ao cabo, a *experiencia trágica da loucura* acabou cedendo lugar a uma avaliação crítica a partir da razão. Olhando agora às análises foucaultianas em *Historie de la Folie à l'Âge Classique*, percebe-se que, para a razão esclarecida era incontornável (e, estratégico) este controle sobre a loucura (desrazão), justo a fim de evitar uma tragédia como aquela acontecida em tempos distintos à *Le Radeau de la Méduse*³⁶⁹.

³⁶⁵ É possível, ainda, pensar na combinação aleatória de todos estes fatores.

³⁶⁶ FOUCAULT, 2014c, p.9.

³⁶⁷ Ibid., p.10.

³⁶⁸ Id., 2017a, p.136.

³⁶⁹ A Balsa da Medusa/*Le Radeau de la Méduse* (1818 e 1819), é uma pintura a óleo do pintor romântico e litógrafo Théodore Géricault (1791–1824). Está exposta no Museu do Louvre, em Paris. É considerada um ícone da pintura ocidental. Bastante impressionado com o naufrágio da Fragata de Medusa, que inspirou a obra, Géricault manteve contato com sobreviventes, e obteve relatos que beiravam a insanidade (SAVIGNY & CORRÉARD, 1818). Alguns confessaram que se viram forçados a cometer canibalismo (antropofagia) na tragédia. Entre os passageiros com quem teve contato, estava o engenheiro Alexandre Corréard (que também havia participado da construção da balsa) e o médico cirurgião Jean-Baptiste-Henri Savigny. A Fragata partiu da França, e navegava em direção a Senegal, na África, com intenções de colonização do país. Relatos da época afirmam que Géricault teria tido a inspiração para o quadro a partir de uma notícia sobre o naufrágio, ocorrido em 1816. A pintura representa o momento logo após a embarcação começar a afundar; momento em que a tripulação e os passageiros não conseguiram salvar-se com os botes de emergência. A cena retrata as personagens lutando à deriva. Ao mesmo tempo em que se percebe, na pintura, alguns traços de religiosidade pelo modo que os personagens são retratados (consagrados, e até mártires). Há também, uma postura bastante crítica e ousada para época; sem nos aprofundarmos em demasiado, é possível perceber que o principal elemento da pintura é um homem negro, o soldado Jean Charles, quem segura a bandeira francesa – ou seja, é claramente possível que se trate de uma crítica ao tráfico de negros e ao trabalho escravo, segundo Philippov (2012). De qualquer forma, pelos parâmetros da acadêmica de arte francesa àquela época, os artistas não poderiam criar obras em que o personagem principal fosse um negro, e/ou que este negro fizesse o papel de herói. Isto gerou severas críticas a Géricault; a ponto de, em 1820, ele ter decidido expor seu quadro fora da França, em outros

Assim, como diz Foucault: “Se é necessário o silêncio da razão para curar os monstros, basta que o silêncio esteja alerta, e eis que a separação permanece”³⁷⁰. Neste sentido, àquilo que Foucault chamava de “linhas distintas” e “novas instituições”, por onde a exclusão da *vontade de verdade* operava, nos dias de seus escritos, pode muito bem ser homologada para a atualidade do mundo das Fake News. Portanto, saem os loucos dos séculos iniciais da era clássica à modernidade – de quem a palavra ora foi retirada por ser considerada desrazão; ora foi endossada por ser considerada uma “razão ingênua ou astuciosa, uma razão mais razoável do que a das pessoas razoáveis”³⁷¹ –, e entram os novos interditos da era das redes informacionais da atualidade. Dos circuitos de desrazão dos errantes que vagueavam como peregrinos na *era da loucura* para a desinformação premeditada do homem-átomo das modernas rede sociais sobrecarregadas com *pós-verdade* ordinária.

A *vontade de verdade* referida adrede é um sistema de exclusão que age internamente aos discursos na dimensão do “acontecimento e do acaso”. É composta pelo *comentário*, *função-autor* e pela *disciplina*³⁷². E, no limite, são estas três técnicas discursivas que vão estabelecer a *raridade do discurso*³⁷³. Destarte, o princípio de rarefação do discurso permite expor o recurso que, paradoxalmente, é capaz de “dizer pela primeira” vez, aquilo que já foi dito e “repetir”, frequentemente, aquilo que, não obstante, jamais foi dito. Decerto, que “o novo não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta”³⁷⁴. A rarefação é assim, aquilo que permite destacar o enunciado raro frente a multiplicidade de acontecimentos discursivos e não

países. Entretanto, é certo que também houve uma tentativa de exposição do quadro em 1819, ainda na França; mas que não chegou a render reconhecimento ao pintor. Ele expos sua obra na Inglaterra e na Irlanda, onde a lei era fortemente contra as atividades de tráfico negreiro, declarado ilegal. Assim, o quadro foi muito bem avaliado fora do território francês. As intenções abolicionista do governo britânico garantiram a boa recepção da pintura. Deve-se considerar também, a questão sobre a veracidade dos acontecimentos representados na tela. Não se pode afirmar que a narrativa é 100% verídica; a gradação entre ficção e realidade deve ser ponderada neste caso; há a hipótese de que o quadro pode ter sido concebido através de uma perspectiva tendendo mais à ficção, e considerando-se que o objetivo do autor seria atingir o governo francês, a obra funcionaria, então como uma ferramenta a serviço de sua crítica (PHILIPPOV, 2012). O que ousamos propor aqui, ou ao menos, o que gostaríamos de chamar à atenção nesta comparação atemporal e/ou um tanto quanto inusitada, é que tanto a *experiencia trágica da loucura* quanto *Le Radeau de la Méduse*, causavam desconforto crítico àquele que os observavam. A *Nau dos loucos* por um lado, assim como o quadro de Géricault por outro – mantida as devidas proporções de seus impactos socioculturais e históricos –, eram desconcertantes e faziam aflorar a crítica a todo um sistema vigente de controle e manipulação da sociedade da razão.

³⁷⁰ FOUCAULT, 2014c, p.13.

³⁷¹ FOUCAULT, 2014c, p.11.

³⁷² As disciplinas, enquanto “princípio de limitação”, em sua organização, se opõem tanto ao *princípio do autor* quanto ao do *comentário* (Ibid., p.28).

³⁷³ Ibid., pp.25-28.

³⁷⁴ Ibid., pp.24 e 25.

discursivos. E, portanto, permite também à análise das práticas que restringem a um discurso, “as infinitas possibilidades de enunciar um acontecimento”.

O *comentário* limitava o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade que teria a forma da repetição e do mesmo. O *princípio do autor* limita esse mesmo acaso pelo jogo de uma identidade que tem a forma da individualidade e do eu. [Por sua vez] a *disciplina* é um princípio de controle da produção do discurso. Ela fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras³⁷⁵.

Assim, se como dissemos antes, a objetificação vem pela prática dos indivíduos; então, é certo, portanto, que os objetos naturalizados não devem ser tidos como um ponto de partida ou como uma origem a partir de onde as questões históricas devam ser levantadas. Por exemplo, não é aconselhável à compreensão dos eventos narrados em *Surveiller et punir – Naissance de la prison (1975)*, fazer passar por “objetos naturalizados”³⁷⁶ como: governo, Estado, justiça, humanidade, etc., a tentativa de resposta à questão do porquê a prática do suplício foi perdendo sua *eficácia*³⁷⁷ diante da prática do poder disciplinar. Foucault (2007b, pp.64-70) considera vários acontecimentos do século XVII/XVIII, nesta empreitada. De fato, separadamente, tais eventos nada dizem sobre a questão acima, mas juntos, formam o robusto quadro explicativo foucaultiano sobre o nascimento da prisão. Assim, a diminuição dos “crimes de sangue” e agressões físicas; a prevalência dos delitos sobre a propriedade, encabeçado pelo roubo e fraude em detrimento dos crimes mais graves; e mais, o fato da “delinquência difusa” (Ibid., p.65), ocasional e, mais frequente entre as classes mais pobres, ter sido substituída por uma “delinquência limitada” e hábil de criminosos mais astuciosos e calculistas; tudo isto é parte desse grande movimento captado pela genealogia.

A lei é uma gestão dos ilegalismos, permitindo uns, tornando-os possíveis ou inventando-os como privilégio da classe dominante, tolerando outros como compensação às classes dominadas, ou, mesmo, fazendo-os servir à classe dominante, finalmente, proibindo, isolando e tomando outros como objeto, mas também como meio de dominação. É assim que as mudanças da lei, no correr do século XVIII, têm como fundo uma nova distribuição dos ilegalismos, não só porque as infrações tendem a mudar de natureza, aplicando-se cada vez mais à propriedade e não às pessoas, mas porque os poderes disciplinares recortam e formalizam de outra maneira essas infrações, definindo uma forma original chamada

³⁷⁵ Ibid., pp.28; 34, grifo nosso.

³⁷⁶ TEMPLE, 2012, p.24.

³⁷⁷ Sobre isso é possível dizer que o espetáculo representado pelo suplício, não era apenas legitimado pelo rei, mas desejado pela audiência mórbida que assistia, as seções de torturas. Então, como devemos compreender a supressão de tais espetáculos? Decerto, se como foi dito, os objetos não preexistem às práticas que os objetivam, então, a questão não pode ser formulada a partir do objeto dado (execuções); há que se considerar, primeiramente, o acontecimento (práticas que levaram à suspensão). Sobre *desejo e exercício do poder - Cf. “La vie des hommes infames”*. In: FOUCAULT, 2006a, pp.203-222.

“delinquência”, que permite uma nova diferenciação, um novo controle dos ilegalismos³⁷⁸.

Segundo Foucault (2007b, p.65), a “eliminação física” e/ou o “desmembramento institucional dos grandes bandos”, deixou, após 1755, o caminho livre a uma “delinquência antipropriedade” que se revelou mais individualista; praticada por grupos muito pequenos de larápios ou batedores de carteira. Além da modificação interna na organização da delinquência, o aumento da eficácia de perseguição também termina por colaborar para a derrocada dessas quadrilhas de malfeitores. Com efeito, desde o final do século XVII, foi sendo observado uma diminuição dos crimes violentos. A limitação dos movimentos de força favoreceu a minimização das ocorrência de massacres. Um “movimento global” fez o crime derivar “do ataque aos corpos para o desvio mais ou menos direto dos bens”. Da *criminalidade de massas* a uma “criminalidade de franjas e margens” reservada, em parte, a profissionais.

Na verdade, a passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude faz parte de todo um mecanismo complexo, em que figuram o desenvolvimento da produção, o aumento das riquezas, uma valorização jurídica e moral mais intensa das relações de propriedade, métodos mais rigorosos de vigilância, um policiamento mais apertado da população, técnicas mais ajustadas de identificação, de captura e de informação: o deslocamento das práticas ilegalistas é correlativo da extensão e da afinação das práticas punitivas³⁷⁹.

Assim, tratam-se de eventos aleatórios que se entrecruzam com o aumento da produção; com o aumento das riquezas e com um exercício mais rigoroso, e mais metódico da vigilância e da justiça. Há, portanto, uma nova tendência de levar em conta toda uma pequena delinquência que antes deixava-se facilmente escapar. Trata-se ainda, da melhoria e do crescimento dos aparelhos policiais, os quais terminam por dificultar e mesmo impedir o desenvolvimento de uma criminalidade organizada, que de forma violenta, poderia pôr em risco a propriedade privada. Portanto, não é uma nova deferência, ou consideração pela humanidade dos presos que repentinamente está em jogo no século XVIII; não se tratava de “punir menos”, mas “punir melhor”. Atenua-se a severidade da punição, mas universaliza-se o caráter e a necessidade da pena. Neste sentido, tratava-se de “inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir”³⁸⁰.

Na realidade, o que Foucault nos mostra é que “Humanidade” é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos. Isso significa que a mudança na

³⁷⁸ DELEUZE, 2013b, p.39.

³⁷⁹ FOUCAULT, 2007b, p.66.

³⁸⁰ Ibid., p.70.

prática punitiva não reflete uma “sensibilidade” frente ao sofrimento do condenado. Trata-se, antes, de uma estruturação do poder político, que ajusta as práticas punitivas aos acontecimentos múltiplos e independentes³⁸¹.

Por tudo isso, o fenômeno do crime e do criminoso durante o século XVIII, quando analisado, mensurado, ordenado, etc., pelos diversos saberes constituídos (judiciário, econômico, político) passam a corresponder a essa nova objetivação que se foi construindo a partir das táticas internas do poder. A modificação dos instrumentos de punição durante aquele século, diz respeito a um conjunto de acontecimentos que foram racionalizados pelas práticas de exercício do poder e do saber, que ao se entrecruzarem acabaram objetivando a visão sobre crime e criminoso no século XVIII³⁸². De fato, pela necessidade de medir por dentro das instituições os efeitos do poder punitivo, foram então prescritas táticas de intervenção sobre aquele criminoso, que até certo ponto era colaborativo; tratando-se diretamente da “organização de um campo de prevenção” e cálculo das condutas, levando-se em conta os interesses envolvidos, a circulação de sinais e representações sobre crime/criminoso; além da “constituição de um horizonte de certeza e verdade” sobre as condutas, e o consequente ajuste das penas, a partir de “variáveis cada vez mais sutis”.

A outra linha de objetivação do crime e do delinquente no projeto político do século XVIII – que classificava as ilegalidades e, generalizava a “função punitiva”, delimitando, no entanto, o poder punitivo, para poder controlá-lo – logrou produzir uma teratologia dos recalitrantes no “criminoso designado como inimigo de todos”; naqueles que Foucault elegeu como um dos seus primeiros problemas de estudo, os “anormais”. Aquele que abandonava “o pacto, desqualificava-se como cidadão”. Era como fizesse aparecer em si mesmo, “um fragmento selvagem da natureza”, tornando-se assim, “o celerado, o monstro, o louco”, na visão dessa nova burocracia do poder punitivo³⁸³.

Nos dois casos, vemos que a relação de poder que fundamenta o exercício da punição começa a ser acompanhada por uma relação de objeto na qual se encontram incluídos não só o crime como fato a estabelecer segundo normas comuns, mas também o criminoso como indivíduo a conhecer segundo critérios específicos. Vemos também que esta relação de objeto não vem a se sobrepor, de fora, à prática punitiva, como faria uma interdição imposta à fúria dos suplícios pelos limites da sensibilidade, ou como faria uma interrogação, racional ou “científica”, sobre o que é esse homem que se pune. Os processos de objetivação nascem nas próprias táticas do poder e na organização do seu exercício³⁸⁴.

³⁸¹ TEMPLE, 2012, p.25.

³⁸² FOUCAULT, *op. cit.*, p.85.

³⁸³ FOUCAULT, 2007b, pp.85-86.

³⁸⁴ *Ibid.*, p.85.

Decerto, outro ponto importante aqui, diz respeito ao fato de que o pensamento político do século XVIII – especialmente aquele voltado ao binômio crime/criminoso –, encontrava-se bastante influenciado pelas teorias taxionômicas introduzidas a partir da *hipótese evolutiva*³⁸⁵. Malgrado à insuficiência de conhecimento proporcionado pela análise das semelhança e dessemelhanças³⁸⁶ das coisas; este modo de conhecer, classificar, hierarquizar, etc., estabelecia diferenças (entre coisas, espécies, objetos, etc.) a partir das quais buscava ordenar o mundo³⁸⁷. Foucault já havia alertado sobre isto em *Les mots et les choses* (1966), onde dizia ser este o caminho pelo qual os signos passaram a se organizar enquanto “ciência das ordens empíricas”³⁸⁸. Tal arranjo era conveniente não apenas à *história natural*, mas também a esta “nova” economia do poder punitivo que se dava o direito de organizar os delitos e a punição de modo que as infrações passaram a ter correspondência numa “lei geral”.

Mas, aquilo que agora se começa a esboçar é uma modulação que se refere ao próprio infrator, à sua natureza, ao seu modo de vida e ao seu modo de pensar, ao seu passado, à “qualidade”, e já não à intenção da sua vontade. Percebe-se, mas como um lugar deixado ainda vazio, o local onde, na prática penal, o saber psicológico irá substituir a jurisprudência casuística. É claro que, neste final do século xviii, ainda estamos longe desse momento. A relação código individualização é procurada nos modelos científicos da época. A história natural oferecia, por certo, o esquema mais adequado: a taxinomia das espécies segundo uma graduação ininterrupta. Procura-se constituir um Lineu dos crimes e das penas, de maneira a que cada infração particular e cada indivíduo punível possam sofrer sem qualquer arbitrariedade o golpe de uma lei geral³⁸⁹.

Efetivamente, é importante situarmos as reflexões acima num momento embrionário de formação da sociedade disciplinar, e que aponta para um vasto número de processos históricos, nos quais estão incluídas práticas econômicas, jurídico-políticas e científicas, correlatas desse poder que ora, por volta do século XVIII, se assenhorava da sociedade e suas instituições. Neste sentido, deve-se ter em mente, ainda, que as estratégias econômicas, jurídicas e políticas eram convergentes às táticas do poder disciplinar como demonstrou Foucault em ‘*Surveiller et punir*’ de 1975. Concomitantemente, é preciso ficar claro que as “disciplinas são técnicas” que

³⁸⁵ Segundo PRESTES (2009, p.103), quem primeiro fez isto foi Augustin Pyrame de Candolle (1778-1841); mas esta colaboração pode ser estendida também a Carl von Linné (1707-1778). Cf.: In: PRESTES, Maria Elice Brzezinski. *As origens da classificação de plantas de Carl von Linné no ensino de Biologia*. Rev. Filosofia e História da Biologia; v. 4, pp. 101-137, 2009.

³⁸⁶ Apesar de serem mais ampla, a metodologia proposta nas teorias taxionômicas, principalmente de Carlos Lineu (1707-1778), no século XVIII; esse tipo de análise era básico em suas propostas.

³⁸⁷ FOUCAULT, 2016, p.335; TEMPLE, 2012, p.26.

³⁸⁸ FOUCAULT, 2016, p.100.

³⁸⁹ Id., 2007b, p.83.

além de “assegurar o ordenamento das multiplicidades humanas”, ainda funcionam distribuindo as relações de poder de forma infinitesimal, assegurando a capilaridade do poder através da sociedade. Tal estratégia cumpre três etapas: [i] tornar “o exercício do poder o menos oneroso possível”; [ii] fazer com que esse poder alcance com seus efeitos, a maior extensão do corpo social possível, e seja levado ao seu grau máximo de intensidade, “sem falhas” ou “lacunas”; e por fim, [iii] ajustar o crescimento dessa economia do poder à eficácia dos aparelhos (aparelhos militares, escolares, industriais, médicos, psiquiátricos, etc.) no interior dos quais este poder é exercido. Em suma, “fazer crescer a docilidade e a utilidade de todos os elementos do sistema”³⁹⁰.

A prática, importa dizer aqui, é um conceito central no compêndio filosófico foucaultiano. Entretanto, a questão da estratégia se mostra muito importante também quando pensamos que em última instância, as práticas são a efetivação destas mesmas estratégias/táticas. Decerto, uma estratégia eficaz aponta que não se deve ter “*um ponto de origem único*”³⁹¹. Além disso, há estratégias, que podem apresentar “erros benignos”, e que trazem muitas ideias formuladas a partir de pontos de vista e objetivos diferentes. Ao acaso, tais estratégias, atravessadas por imprevistos (forças, acontecimentos, etc.), vão impor obstáculos inesperados a contornar, novos meios a combinar; além da oportuna integração de uma diversidade de interesses envolvidos. Normalmente, as estratégias são projetadas para atingir “certos resultados”, mas tanto pelo lado dos dispositivos que as compõem, quanto dos autores que as projetam, as coisas não se mostram tão previsíveis assim³⁹².

Seguramente, o efetivo exercício do poder contínuo na sociedade conta com a convergência entre as estratégias políticas, econômicas, militares e às táticas do poder disciplinar. Tais estratégias, não implicam, necessariamente, violência explícita sobre o corpo, mas implícita sobre a alma. De qualquer forma, é certo que isto terminava reverberando no *corpo docilizado* por outros meios (psíquico por exemplo). Neste sentido, por exemplo, a chamada “anormalidade” não era algo natural, como queriam fazer crer os setecentistas, mas o resultado de estratégias objetivadoras levadas a cabo por um conjunto de circunstâncias nascidas no seio do poder disciplinar àquela época. Com tais considerações, rompe-se a ideia de um necessário nexos causal que encadeie os acontecimentos de forma linear. A humanização, para usarmos um outro exemplo, não foi responsável pela proscrição do suplício, imputada em

³⁹⁰ Ibid., pp.179-180.

³⁹¹ FOUCAULT, 2006a, p.331.

³⁹² Ibid., pp.331-334.

certa medida à “razão constituinte”, no século XVIII; isto porque a própria razão é constituída na prática e pela prática; ou, dito de outra forma: “a própria razão é constituída pelas práticas que objetivam os objetos”³⁹³.

Neste contexto, de descrição das práticas que compõem a estrutura disciplinar no século XVIII; Foucault foi acusado de descrever os projetos dos reformadores com “verbos no infinitivo” e de propor uma “pura maquinaria sem maquinista”, dotada de “procedimentos anônimos e autômatos”³⁹⁴. Foi dito também que nas suas propostas constava que o sistema disciplinar produz poder, pouco importando quem o exerce; e que tal poder, produzido ininterruptamente pelo dispositivo, “tem seu princípio em uma certa distribuição combinada dos corpos, das superfícies, das luzes, e dos olhares”. Posto isto, é preciso que se diga que tais ideias nunca pertenceram a Foucault. Sempre se tratou daquilo que foi proposto no panóptico de Bentham. A leitura equivocada de *‘Surveiller et punir – Naissance de la prison (1975)* e o desconhecimento da natureza do aparelho disciplinar benthamiano, leva a tais erros. Foucault esclarece que essas ideias descrevem “*projetos ou manejos concebidos ou ajustados, com seus objetivos e o resultados*” bem definidos, exatamente, por Bentham que dele esperava, todas essas coisas. Quanto a Foucault, e sobre *Surveiller et punir*, o que ele tem a dizer é que: “A automaticidade do poder, o caráter mecânico dos dispositivos em que ele toma corpo não é absolutamente a tese do livro [*Vigiar e punir*]”³⁹⁵.

Portanto, em face de nossas considerações finais, é importante que se diga que no fim, essa tal mecanicidade do poder e dos dispositivos nos quais ele [o poder] tomava corpo, era apenas uma ideia que circulava no século XVIII, com bastante desenvoltura. Por aquela época, buscava-se, a partir da pesquisa teórica, dar corpo e organizar semelhantes dispositivos. Considerações à parte, Foucault pondera que estudar a “maneira como se quis racionalizar o poder” e como se concebeu no século XVIII, uma “*nova economia das relações de poder*”, é importante para mostrar “o papel [...] que nele ocupou o tema da máquina, do olhar, da vigilância, da transparência, etc.”. Evidentemente, ressalta Foucault, que isto não quer dizer que o poder³⁹⁶ seja uma máquina, ou que as ideias nasceram “maquinalmente”³⁹⁷. Por certo, à

³⁹³ TEMPLE, 2012, p.27.

³⁹⁴ FOUCAULT, *loc. cit.*

³⁹⁵ FOUCAULT, 2006a, p.332, grifo nosso.

³⁹⁶ Sobre isto, é bom ter em mente outras perspectivas. E, interessantemente, uma delas diz que o poder é “local”, mas não “localizável” (é “difuso”). O poder “se exerce mais do que se possui, [e] não é privilégio adquirido ou conservado da classe dominante, mas efeito de conjunto de suas posições estratégicas; [...] não tem homogeneidade; [e] define-se por singularidade, [ou seja,] pelos pontos singulares por onde passa” (DELEUZE, 2013b, pp.35-36, grifo nosso).

análise da “inteligibilidade das relações entre saber e poder”, respectivamente, o que define e o que estabelece o objeto, “passa mais pela análise das estratégias do que pela das ideologias”³⁹⁸.

2.2 Acontecimento: o incorporal em Foucault

No lançamento da *L'archéologie du savoir* em 1969, a arqueologia do pensamento foucaultiano lança mão de um conjunto de noções muito específicas³⁹⁹ – as quais, naquele momento, ainda faziam parte do estrato cartográfico das práticas discursivas e do universo foucaultiano dos enunciados. Ali, já é possível ver delinearem-se os primeiros passos daquilo que viria a ser a noção definitiva de “*Événement*” em um tão vasto, belo e crítico, compêndio filosófico. Foucault despreza a “hierarquia vertical das proposições” que parecem sobrepor-se umas às outras e a “lateralidade das frases”, que se mostram mutuamente responsivas, e se estabelece numa espécie de “diagonal” que torna legível aquilo que não podia ser apreendido antes: os *enunciados* enquanto acontecimentos⁴⁰⁰.

Destarte tudo o que possa ser dito a este respeito, entretanto, é com o proferimento da aula inaugural da Cátedra de *História dos Sistemas de Pensamento*, no *Collège de France*, em 2 de dezembro 1970, publicada com o título: *L'ordre du discours* em 1971, que Foucault confirma uma tendência de alteração profunda no rumo de sua (dele) linha de pensamento. Pode-se dizer que foi “uma manifestação pessoal e intelectual de que estava se iniciando uma nova etapa de sua trajetória”⁴⁰¹. Um ponto de inflexão⁴⁰² dado, não só pela introdução de uma nova relação com a “*Crítica*”⁴⁰³, mas principalmente com a noção de “acontecimento”. Por isto, uma solene pergunta pairava no ar, formulada de forma retórica por Foucault: “que estatuto

³⁹⁷ FOUCAULT, *op. cit.*, p.333.

³⁹⁸ *Ibid.*, p.334.

³⁹⁹ *Événements discursifs, Effet de surface, Raretá des énoncés.*

⁴⁰⁰ DELEUZE, 2013b, pp.13-4.

⁴⁰¹ BRANCO, 2020a, p.115.

⁴⁰² Saem as noções de consciência, continuidade, liberdade, causalidade, signo e estrutura; e entram as de acontecimento, seriação, regularidade, casualidade, descontinuidade, dependência e transformação. (FOUCAULT, 2014c, p.53)

⁴⁰³ Concorrente à *genealogia* que “concerne à formação efetiva dos discursos”, dentro ou fora dos limites do controle, a *crítica*, grosso modo, responde pela “análise das instâncias de controle discursivo” (*Ibid.*, p.61).

convém dar a esta noção de acontecimento que foi tão raramente levada em consideração pelos filósofos?”⁴⁰⁴.

Certamente o acontecimento não é nem substância nem acidente, nem qualidade, nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos. Entretanto, ele não é imaterial; é sempre no âmbito da materialidade que ele se efetiva, que é efeito; ele possui seu lugar e consiste na relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais; não é o ato nem a propriedade de um corpo; produz-se como efeito de e em uma dispersão material. Digamos que a filosofia do acontecimento deveria avançar na direção paradoxal, à primeira vista, de um materialismo do incorporal⁴⁰⁵.

Era preciso questionar "nossa vontade de verdade" e anular a "soberania do significante", mas, sobretudo, era preciso "restituir ao discurso seu caráter de acontecimento"⁴⁰⁶. É justamente neste sentido que veremos emergir, prioritariamente, a partir deste trabalho, outro cabedal conceitual⁴⁰⁷ para dar conta da ideia de que o enunciado (o evento visto e/ou entendido apenas pelo nível discursivo), não era suficientemente capaz de alcançar todas as implicações que o *acontecimento puro* requeria. Era preciso avançar a um outro nível e isto foi feito por Foucault, seguindo duas linhas distintas de pensamento que, no entanto, não eram divergentes e sim complementares. Por um lado, a dimensão dos *incorporais* compreendidos a partir da lógica e da física estoica⁴⁰⁸ e por outro, sua apropriação muito especial da genealogia nietzscheana⁴⁰⁹.

De forma que:

é por meio dos termos nietzscheanos tais como "*Herkunft*" e "*Entstehung*" que Foucault ao mesmo tempo em que assimila a genealogia de Nietzsche ao

⁴⁰⁴ FOUCAULT, 2014c, p.54.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Ibid., p.48.

⁴⁰⁷ Além da já citada noção de: "acontecimentos discursivos", queremos registrar também: "acontecimento singular", "vontade de verdade", "rarefação do discurso", "acaso", "série aleatória de acontecimentos". Além disso, Foucault vai inserir todo um leque de novos conceitos e noções que remetem a uma "compreensão espacial das relações de poder e das práticas discursivas e não discursivas"; por exemplo, as noções de: "deslocamento, posição, campo, lugar, território, domínio, solo, horizonte, paisagem, configuração, região, geopolítica" (ALBUQUERQUE Jr.; VEIGA-NETO; FILHO, 2011, p.10).

⁴⁰⁸ Tendemos a concordar com Temple (2012) de que se trata agora, não mais de uma história qualquer, mas de uma "história genealógica do acontecimento"; e, de que se Foucault partilha conceitos originários do pensamento estoico, ele não o faz, apenas retornado o estoicismo antigo e aquele presente nos escritos deleuziano (Diferença e repetição/Lógica do sentido), mas também desenvolvendo uma perspectiva estoica presente em Nietzsche (TEMPLE, 2012, pp.10;83).

⁴⁰⁹ Ibid., p.10.

acontecimento a distingue de uma perspectiva histórica na qual haveria uma origem para nossa própria história a ser revelada na linearidade temporal⁴¹⁰.

Foucault refina a história genética do acontecimento ao aproximá-la do pensamento genealógico de Nietzsche. Neste contexto, algo muito importante é que a genealogia nietzschiana apresenta uma dura crítica à perspectiva histórica tradicional da origem e da linearidade histórico-temporal dos acontecimentos. Tal crítica alcança a ideia de acontecimento desde sua ascensão e com todos os seus vícios já a partir do modo cartesiano de conceber as coisas. De fato, “Foucault possuía como ponto de partida, não o sujeito ou o objeto constituído, e sim os acontecimentos – no sentido deleuziano do termo”⁴¹¹. Sobre essa ausência do sujeito moderno⁴¹², é possível que fique mais fácil o entendimento se pegarmos carona no que diz Foucault, ou seja: que é possível perceber no momento de um discurso qualquer, “*uma voz sem nome*” a nos preceder⁴¹³. E, neste caso, não há, portanto, começo. Não somos aquele de quem parte o discurso, somos antes “*ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível*”⁴¹⁴.

Vimos como Foucault fora capaz de deslocar o questionamento crítico em uma direção bastante peculiar. Por um lado, busca por um campo transcendental que não decalque do eu empírico um eu transcendental: [ou seja, um] espaço impessoal do discurso através do qual se pensa e fala-se antes mesmo do surgimento de um “eu”⁴¹⁵.

Desde o seu pensamento arqueológico Foucault sustenta que o que é possível ser dito ou mesmo percebido num discurso racional, no qual a pretensão de verdade esteja presente, é delimitado por regras sem autoria, “anônimas” mesmo; sobre as quais “o sujeito do enunciado não pode ter plena consciência ou apresentar-se como origem ou polo constituinte de

⁴¹⁰ Ibid.

⁴¹¹ SANT’ANNA, 2011, p.84.

⁴¹² A crítica à *forma antropológica do pensamento*, leva em conta que “o questionamento que parte sempre da posição do sujeito como referência positiva da presença de sentido não percebe é como antes de ser constituinte, o sujeito apresenta-se determinado como suporte da ordem estrutural” (GIMBO, 2015; p.50).

⁴¹³ Essa voz que nos precede; esse *puro spatium* que não tem começo e precede o *cogito*, é o espaço impessoal do discurso através do qual se pensa e se fala antes mesmo que se tenha um *eu* fenomênico (GIMBO, 2015; p.90). Tal campo, ou melhor, tal *interstício* deve ser concebido de forma cautelosa; para não ser confundido com aquilo que Foucault vai chamar mais à frente de *campos de força* com a introdução do acontecimento. Este primeiro campo, obra do primeiro Foucault, reflete sua busca para entender as estruturas profundas do discurso, a partir da episteme (FOUCAULT, 2014c, pp.5-6).

⁴¹⁴ Ibid.

⁴¹⁵ GIMBO, 2015, p.90, grifo nosso.

sentido”⁴¹⁶. Neste caso, o pensamento nunca encontra seu começo absoluto em uma subjetividade fundante, antes, encontra-se determinado por “condições e regras de formação do saber”, como qualquer discurso que tenha “pretensão racional”⁴¹⁷. Assim, ao descrever essas condições e regras de que fala Foucault, a arqueologia afasta-se dos objetivos instauradores de um “sujeito soberano”. E, por outro lado, reforça como o “jogo do pensar” se estabelece previamente à distinção sujeito-objeto; ou seja: “há sempre um pensa-se (*on pense*) anterior ao eu penso (*je pense*)”. De forma que, a prevalência do discursivo, ou seja, deste espaço-lacunar⁴¹⁸ “impessoal” e “autônomo” do pensamento, faz com que o sujeito sempre esteja posicionado dentro de um “espaço relacional” que lhe é “determinante”⁴¹⁹.

Assim, dado nosso entendimento sobre a não prevalência do sujeito sobre a ordem do discurso; resta avançar a fim de nos familiarizarmos com o tal sentido deleuziano do acontecimento na visão foucaultiana proposto por Sant’Anna (2011, p.84). Para isso, primeiro é preciso entender que já no *Theatrum Philosophicum*, Foucault inicia sua apropriação do acontecimento com a pergunta: “Derrubar⁴²⁰ o platonismo: qual filosofia ainda não o tentou?”⁴²¹ E, logo em seguida, ainda que “com outras problematizações e outra vocação, simplesmente toma de empréstimo a filosofia do acontecimento de [...] Deleuze, e se apropria

⁴¹⁶ Ibid., p.48.

⁴¹⁷ FOUCAULT, 2019d, p.271.

⁴¹⁸ GIMBO (2015) não tem escrúpulos (com o perdão da palavra) em definir esse espaço discursivo como “*inconsciente impessoal*”; entretanto, achamos que esta designação pode trazer uma certa confusão com a ideia do “inconsciente” freudiano, com o qual, inúmeras vezes tentam imputar à arqueologia foucaultiana, uma espécie de fraude. Claramente na designação de GIMBO (2015; pp.48-49) não vemos esse *inconsciente* como estando ligado a um *eu cognoscente* capaz de acessar, ainda que clinicamente (como no caso freudiano), essa região interior da personalidade. Esse inconsciente discursivo proposto por GIMBO (2015) é sempre exterior ao processo do pensar; é sempre *on pense*. Apesar destes esclarecimentos, preferimos nos referir a designação de “espaço impessoal” que ele usa na página número noventa de sua Tese.

⁴¹⁹ GIMBO, 2015, p.48-9.

⁴²⁰ Muitas traduções e autores como é o caso de Guilherme Castelo Branco utilizam o termo “inverter o platonismo”, ao invés de “derrubar” (BRANCO, 2020a, p.123). O próprio Deleuze, utiliza em sua *lógica do sentido* o termo “reverter” em algumas ocasiões. Em *Diferença e Repetição*, a tradução opta por usar o termo “subverter” (DELEUZE, 2018, p.89). Entretanto, utilizamos inicialmente aqui a tradução dada por Elisa Monteiro desde as primeiras edições a partir das *Éditions Gallimard* em 1994, quando da tradução do *Theatrum Philosophicum*, inserido nos “Ditos & escritos II, ou seja: “derrubar o platonismo” (Cf. p.240). Reforçamos que ela condiz mais com o modo como Deleuze se refere na *Lógica do Sentido*, a esta ideia, visto que nas palavras dele: “[...] há uma grande diferença entre destruir para conservar e perpetuar a ordem restabelecida das representações, dos modelos e das cópias e destruir os modelos e as cópias para instaurar o caos que cria, que faz marchar os simulacros e levantar um fantasma – a mais inocente de todas as destruições, a do platonismo” (DELEUZE, 2015b, p.271). Portanto, em todos os usos que se faz destas variadas traduções (inverter, reverter, subverter e derrubar), é disso que se trata.

⁴²¹ FOUCAULT, 2015, p.240.

da metafísica aí presente”⁴²². A certeza por traz desta afirmação vem, nas palavras de Castelo Branco, do fato de que para Foucault: “pensar o acontecimento puro é lhe dar, em primeiro lugar, sua metafísica”⁴²³. E, o que tal metafísica é, circunscreve exatamente o que se diz do acontecimento.

A física se refere às causas; mas os acontecimentos, que são seus efeitos, não mais lhe pertencem. Imaginemos uma causalidade enlaçada; os corpos, ao se chocarem, ao se misturarem, ao sofrerem, provocam em sua superfície acontecimentos, que são sem densidade, mistura ou paixão e que, portanto, não podem mais ser causa: eles formam entre si uma outra trama, na qual as ligações provêm de uma quase-física dos incorpóreos, da metafísica⁴²⁴.

A descoberta de tal metafísica do “extrasser”, que nos possibilita entender a “materialidade dos incorporais”, do simulacro epicurista ou do “fantasma-físico” como diz Foucault (2015, p.244-245), implica ao menos duas consequências. A primeira é que ela anuncia o *antiplatonismo* que auxilia o segundo Foucault, da fase analítica do poder, “a se desfazer e deixar para lá os enunciados, as regularidades, os arquivos”. E, é justamente na virada da década de 1960’ que isto tem início⁴²⁵. Segundo Castelo Branco, isto é anunciado na *Ordem do Discurso*, “onde os acontecimentos abrem sua visão para o casual, o desordenado, o superficial, a aparição, as muitas séries compossíveis de relações de força. Nada de mundo sólido e monolítico, mas uma vastidão de poeira e de fluidos”⁴²⁶.

A outra consequência afeta diretamente a genealogia do acontecimento, visto que não se trata mais, portanto, de falarmos da história de um período distinto nem da legitimação de alguma verdade, até por que a noção de verdade foi historicizada por Foucault neste processo; entretanto, trata-se em todo caso da *produção* da verdade. Por certo, a história acontecimental (que produz verdade) tem vários aspectos importantes; e, neste caso, adredemente é preciso destacar aqui que, não sendo o sujeito delimitado da razão/representação e nem o objeto já constituído o ponto de partida de Foucault, é mister, portanto, que ele tenha tido que trabalhar com um plano de historicidade distinta da historiografia convencional, no caso do acontecimento. De fato, a entrada de Foucault em cena foi tudo, menos monótona ou vulgar. Pode-se dizer que se tratou mais do nascimento de um novo arquivista e cartógrafo na cidade

⁴²² BRANCO, 2020a, p.123.

⁴²³ FOUCAULT, *Dits et écrits, t.II, Paris, Gallimard, 1994b. p.81 apud* BRANCO, 2020a, p.123.

⁴²⁴ FOUCAULT, 2015, p.246.

⁴²⁵ BRANCO, 2020a, p.123.

⁴²⁶ *Ibid.*, p.123.

como bem disse Deleuze, do que de um historiador. Mais de uma historicidade intensiva do que extensiva⁴²⁷.

Essas duas consequências – o antiplatonismo e a história efetiva – serão analisadas em particular, nos subcapítulos reservados à frente. Aqui, dedicaremos mais tempo ao acontecimento e a um certo refinamento de suas relações com as práticas; pois, foi esse modo especial de tratar o acontecimento e as práticas que fez de Foucault um pesquisador diagramático⁴²⁸ para Deleuze. Não se tratava de distribuir naturalmente, homens, tempos e espaços como faz a historiografia extensiva; mas de uma *Erfindung* que compõe “o sentido, no momento mesmo de sua disjunção”. Uma historicidade paradoxal, “capaz de conjugar as condições de possibilidade da razão e da desrazão; do clínico e do paciente clinicável, dos investimentos feitos no corpo e do desejo de jamais deixar de falar em seu nome”. Foucault vai trabalhar então, de forma subterrânea, com os paradoxos; essas poderosas figuras, capazes de desmontar a lógica binária ocidental⁴²⁹.

De modos que:

Na filosofia, graças ao paradoxo, pode-se desarmar a naturalidade com que uma série de clichês parecem funcionar como se fossem a artéria principal de um conceito [...]. Embora a noção de paradoxo não apareça de modo explícito nos textos de Foucault, seu funcionamento é expresso na medida em que as oposições binárias, constituintes de boa parte do pensamento ocidental, são consideradas feixes de novos problemas e não unicamente soluções⁴³⁰.

É preciso destacar aqui também, que a noção de práticas discursivas, apreendida a partir do acontecimento, abre caminho à compreensão do modo como aquilo que é dito sobre o ser, como no exemplo: “João é louco, delinquente ou anormal”, decorre de “*uma* prática que

⁴²⁷ DELEUZE, 2013b.

⁴²⁸ Quando Foucault elege um objeto de análise, ora ele o determina concretamente, como por exemplo no caso de um “agenciamento óptico ou luminoso que caracterizava a prisão”; ora ele se refere à coisa abstratamente, como uma “máquina” que não se aplica apenas à “matéria visível” (como no caso dos quartéis, prisões, escolas, hospitais, etc.); mas, sobretudo, a algo que “atravessa geralmente todas as funções enunciáveis”. Isto é resultado de uma complexa fórmula abstrata, na qual confluem às forma-conteúdo (meios) e forma-expressão (enunciado) em Foucault. Uma característica central deste compendio abstrato, diz respeito a possibilidade de imposição de “uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer”. Uma “dimensão informe”, contendo uma lista indefinida de coisas, irremediavelmente ligada por duas variáveis: “matérias não-formadas, não-organizadas, e funções não-formalizadas, não finalizadas” (DELEUZE, 2013b, p.43) A essa dimensão Foucault chamou de “diagrama”, isto é, um “funcionamento” que se abstrai de “qualquer obstáculo, resistência ou conflito ... e que deve ser distinguido de qualquer uso específico” (FOUCAULT, 2007, p.170). Ou seja: “O diagrama não é mais o arquivo, auditivo ou visual, é o mapa, a cartografia, co-extensiva a todo o campo social. É uma máquina abstrata. Definindo-se por meio de funções e matérias informes, ele ignora toda distinção de forma entre um conteúdo e uma expressão, entre uma formação discursiva e uma formação não discursiva. É uma máquina quase muda e cega, embora seja ela que faça ver e falar.” (DELEUZE, 2013b, p.44)

⁴²⁹ SANT’ANNA, 2011, pp.84-85.

⁴³⁰ Ibid., p.85.

pressupõe a existência de uma materialidade como a loucura, a delinquência e a anormalidade”⁴³¹. Neste caso, é certo que a genealogia foucaultiana se contrapõe à tais práticas discursivas que buscam fazer de um *atributo*, o próprio ser. Ou seja, não é o caso de no lugar de Paulo enlouquece(u), passar-se diretamente à assertiva de que Paulo é louco. E, é neste sentido que se pode dizer que a noção de acontecimento a partir da genealogia foucaultiana tem, portanto, a capacidade de expor o modo fraudulento pelo qual o *exprimível* é apreendido nesses discursos como verdade.

Por meio da noção de acontecimento a linguagem se desdobra em um devir ilimitado cujos efeitos habitam a superfície dos corpos, ou seja, não os tocam, apenas pairam sobre eles. A linguagem fica destituída de corpo, de matéria, e não significa nada mais do que aquilo que se diz sobre o corpo, dentre tantas coisas possíveis de se afirmar sobre ele⁴³².

Há uma lógica construtora de mundos por trás dos proferimentos, que faz toda a diferença na ordem do discurso. É dessa forma que as práticas discursivas, fazendo um recorte da multiplicidade de acontecimentos que emergem da mistura dos corpos, instituem uma verdade abstrata/arbitrada sobre um dado objeto e terminam por constituírem a história de quem e/ou do que somos. Corrobora com isso as palavras de Temple (2012; p.82) quando diz que: “[...] Para que um sujeito seja objetivado como louco é preciso que a multiplicidade de acontecimentos sofra um corte, a partir do qual seja possível afirmar que “João é louco” ao invés de “João enlouquece”. É por conta disso que em vários momentos, quando fala das práticas discursivas, Foucault desfaz essa lógica – através de uma *techné didaktiké* muito própria – e nos faz entender que aquilo que é dito sobre o ser louco, o ser delinquente, ou o ser anormal, por exemplo, se dá, como dissemos antes, em função de uma prática específica que julga existir uma materialidade constitutiva da loucura, delinquência ou anormalidade. Foucault expõe esse discurso especializado (medicina, psiquiatria, etc.) que toma um atributo incorpóreo como o próprio *ser real* do indivíduo; como a própria verdade factual. Eis o motivo por que, alhures, Foucault afirma que a “loucura não existe”, mas, no entanto, é alguma coisa.

Assumir o ponto de vista das disciplinas era recusar-se a adotar um objeto já pronto, seja ele a doença mental, a delinquência ou a sexualidade. Era recusar-se a querer medir as instituições, as práticas e os saberes com o metro e a norma desse objeto já dado. Tratava-se em vez disso, de apreender o movimento pelo qual se constituía através dessas tecnologias movediças um campo de verdade com objetos de saber. Podemos dizer sem dúvida nenhuma que a loucura “não existe”, mas isso não quer dizer que ela não é nada. Tratava-se, em resumo, de fazer o inverso do que a

⁴³¹ TEMPLE, 2012, p.12.

⁴³² Ibid., p.10.

fenomenologia nos tinha ensinado a dizer e a pensar, a fenomenologia que dizia *grosso modo*: a loucura existe, o que não quer dizer que ela seja alguma coisa⁴³³.

Foucault explica que “acontecimento, não é nem substância nem acidente, nem qualidade nem processo; o acontecimento não é da ordem dos corpos”⁴³⁴. Com isso ele alija uma série de teorias que tentam explicar esse extrasser incorpóreo; ou seja, filosofias de fundo aristotélico, dialético e/ou materialista de ordem vulgar. Mais à frente, Foucault completa dizendo que o acontecimento “não é imaterial”; e, com isto ele barra o caminho do platonismo, com seu mundo das Ideias, das cópias perfeitas e dos simulacros fora de lugar⁴³⁵. De forma contrária a Platão e Aristóteles, para os estoicos as coisas não decorrem de uma causa inteligível maior ou de um ser estável e permanente, mas, ao contrário, elas detêm, cada uma individualmente, sua própria causalidade. O ser não é parte de uma unidade maior, mas é “a unidade e o centro de todas as partes que constituem sua substância, e de todos os acontecimentos que constituem sua vida”⁴³⁶.

Não há relação de causa e efeito no pensamento estoico. A relação entre dois corpos, que também poderiam ser referidos como dois seres, decorre de uma única causa, imanente, dinâmica⁴³⁷. Neste caso, trata-se do “princípio heraclítico do movimento” uma força interior que não pode conciliar-se “com a ação exterior de um incorporal”, de um acontecimento⁴³⁸. Para o estoicismo antigo, tudo é corpo, no sentido de que somente os corpos possuem realidade, ou seja, é aquilo que é passível de afetar e ser afetado. Pensamento, alma, sons, virtudes, qualidades, o ser e até mesmo as causas, são corpos. Aquilo que não se enquadra como corpo na física estoica, eles definem como incorporais. Nesta categoria encontraremos os *acontecimentos*, que são *efeitos de superfície* resultante da ação dos corpos uns sobre os outros. Destarte, “os corpos não são ... causas uns dos outros, mas causas uns para os outros de determinadas coisas”⁴³⁹.

No limite, na superfície desse mundo “infernai” de encontros e de forças, estão os efeitos incorporais, impassíveis e neutros, compondo uma multiplicidade sem fim e

⁴³³ FOUCAULT, 2008a, p.158.

⁴³⁴ FOUCAULT, *L'ordre du discours*, 1970, pp. 59-60 *apud* BRANCO, 2020a, pp.120-1.

⁴³⁵ BRANCO, 2020a, pp.120-1.

⁴³⁶ BRÉHIER, 2012, pp.20-21.

⁴³⁷ *Ibid.*, p.31.

⁴³⁸ TEMPLE, 2012, p.11.

⁴³⁹ BRÉHIER, *op. cit.*, p.31.

sem laço desses “seres” incorporais [...] os “quase-nadas”, pois não são seres, muito menos “nadas”, subsistem, repetem-se na linguagem, no limite dos corpos⁴⁴⁰.

De forma mais distinta tem-se que o incorporal⁴⁴¹ não toca o corpo. Por conta disso o exprimível, enquanto atributo da mistura dos corpos, não toca a superfície dos mesmos, e, por não designar também, qualidade alguma do ser, é sempre expresso por um verbo. O exprimível não é um ser, mas um modo de ser diz Bréhier (2012, pp.26-27;49). Por isso, como ressalta Bréhier (2012, p.12), há o perigo de associarmos erroneamente o exprimível com a palavra, ou o significante. Isso fica evidente quando consideramos por exemplo, que o *atributo* – que na prática “indica o que é afirmado de um ser ou de uma propriedade – não pode se reduzir às coisas significadas por palavras”. O fato de “ser afirmado”, jamais será idêntico ao fato de “ser significado”⁴⁴². Esse erro ocorre quando se produz uma “fusão íntima” entre o exprimível e a linguagem. Efetivamente, todo exprimível deve ser expresso por uma “palavra significativa do pensamento”, ou seja, todo exprimível deve “ser enunciado”. Entretanto, “o fato de ser expresso” (predicação do exprimível) não deve se confundir com “o fato de ser significado” (predicação do objeto), diz Bréhier (2012, p.38).

Passar do outro lado do espelho é passar da relação de designação à relação de expressão - sem se deter nos intermediários, manifestação, significação. É chegar a uma dimensão em que a linguagem não tem mais relação com designados, mas somente com expressos, isto é, com o sentido⁴⁴³.

Para os estoicos, nenhum corpo pode dar novas propriedades a quaisquer outros corpos, nem as receber. Corpos apenas se misturam e dessas misturas surgem novos atributos. Atributos aqui, não são novas realidades ou propriedades do ser e muito menos novos corpos, mas sim, acontecimentos ou aquilo que se diz ou afirma-se sobre o ser. Acontecimentos, por sua vez, não pertencem aos corpos, mas se manifestam como efeitos na superfície dos mesmos. Em outras palavras, esse atributo, esse *quase-nada* incorporal é um exprimível. Por exemplo, quando o fogo aquece o ferro, este se avermelha, sem, contudo, ganhar uma nova propriedade; para o estoicismo, inexistente a possibilidade de predicar o ferro com a qualidade da cor vermelha, afirmando que o *ferro é vermelho*, porque isso pressuporia que um corpo (fogo) foi causa de uma nova qualidade para outro corpo (ferro). Para os estoicos só é possível dizer que o *ferro avermelha*. Assim, o que podemos concluir, ainda que provisoriamente, é que o acontecimento

⁴⁴⁰ FIGUEIREDO; PIMENTEL, 2012; p.11, *Apresentação* In: BRÉHIER, 2012.

⁴⁴¹ Quatro são os incorporais segundo Sexto Empírico: o *exprimível*, o *vazio*, o *lugar* e o *tempo* (BRÉHIER, *op. cit.*, p.11).

⁴⁴² BRÉHIER, 2012, p.47.

⁴⁴³ DELEUZE, 2015b, p.27.

não modifica o corpo, mas, enquanto exprimível, ele apresenta o modo através do qual é possível afirmar algo sobre um corpo. Trata-se de uma expressão na forma verbal, e nunca um enunciado enquanto qualidade do corpo. Um dos principais consequentes, que devemos retirar de tudo o que foi dito até aqui, é que isso garante o movimento e a unidade dos corpos, pois eles coexistem e produzem efeitos ao misturarem-se sem, contudo, alterarem sua unidade em decorrência da força comum que os incita.

2.2.1 Herkunft e Entstehung: Nietzsche por Foucault

Até aqui, em nossas considerações, o acontecimento foi analisado pela ótica da genealogia em conexão com a prática e pela sua condição única de incorporal; de exprimível. Agora, complementando esta segunda parte, é preciso avançar e esmiuçar alguns pontos do acontecimento no pensamento de Foucault e sua função de ligação com a diagnose do presente e a dupla questão entre *Ursprung*, *Herkunft* e *Entstehung* a partir de Nietzsche. Assim, a primeira coisa que podemos dizer é que o encontro nada fortuito de Foucault com Nietzsche, Deleuze e, conseqüentemente, também com Bréhier; longe de ser algo banal, devemos assinalar, é algo extremamente produtivo, e importante, do ponto de vista da filosofia contemporânea em geral e do *acontecimento* em particular. Em seguida é preciso acrescentar que, efetivamente, a genealogia se opõe à pesquisa da *origem*; “ao desdobramento meta-histórico das significações ideais” e a busca por um *telos* indefinido. Assim, ao longo deste subcapítulo, buscaremos esclarecer a importância de tais oposições; entretanto, dada a extensão do problema, é preciso começar perguntando o que se depreende com respeito à *Ursprung* que Foucault critica? E, aonde nos leva sua crítica? Decerto, estas são questões que se buscam responder aqui e servem para introduzirem nossas reflexões.

Em Nietzsche encontramos dois empregos da palavra “origem”. No primeiro emprego há uma alternância do termo origem (*Ursprung*), com relação a outros termos⁴⁴⁴. Na genealogia, por exemplo, vemos Nietzsche se referir ao “dever” e ao “sentimento de falta”, tanto por meio de uma *Entstehung*, como de sua *Ursprung*, nos alerta Foucault. De forma semelhante, na Gaia Ciência, com relação à lógica e ao conhecimento, três termos vão ser usados de forma alternada: *Ursprung* (origem); *Entstehung* (emergência) ou *Herkunft* (proveniência). O segundo uso do termo se dá na forma de oposição no “*Humano, demasiado*

⁴⁴⁴ *Entstehung* (emergência/origem); *Herkunft* (proveniência/origem), *Abkunft* (descendência/origem), *Geburt* (nascimento/origem). Cf. FOUCAULT (2015, p.274).

humano”⁴⁴⁵, quando Nietzsche opõe à busca metafísica por uma *Wundersursprung* (origem miraculosa), às análises histórico-filosóficas a respeito da questão “*über Herkunft und Anfang*”⁴⁴⁶. Há também, o uso irônico e depreciativo por parte de Nietzsche, da *Ursprung*, no sentido de uma busca por um “fundamento originário” da moral desde a era Clássica na Grécia Antiga⁴⁴⁷.

Estes usos e questionamentos estão espalhados⁴⁴⁸ por diversos escritos nietzscheano, desde: *A Gaia Ciência*, passando por *Aurora*, chegando até *A Genealogia da Moral e O Crepúsculo dos Ídolos*⁴⁴⁹. Efetivamente, tudo isto permanece, ainda hoje, muito atual. Seguem sendo questões de elevada pertinência ao tempo presente, a serem exploradas em Nietzsche, a partir de Foucault. Neste sentido, o próprio Nietzsche em *Le gai Savoir* questionava, por exemplo: “[...] onde é necessário procurar essa origem da religião⁴⁵⁰ (*Ursprung*) que Schopenhauer situava em um certo sentimento metafísico do além?”⁴⁵¹. Neste caso, ele mesmo, logo em seguida, responde de forma irreverente que, simplesmente, isso devia ser buscado em uma *Erfindung* (invenção), ou num “passe de mágica”; talvez, em “um artifício (*Kunststück*), [...] um segredo de fabricação”, ou “em um procedimento de magia negra, no trabalho de um *Schwarzkünstler*”⁴⁵². Decerto, diz Foucault, quando fala de “invenção”, Nietzsche tem sempre em mente “uma palavra que opõe a invenção, a palavra origem”. Ou seja, quando diz “invenção é para não dizer origem; quando diz *Erfindung* é para não dizer *Ursprung*”⁴⁵³.

⁴⁴⁵ Títulos originais: *Menschliches, Allzumenschliches II* [1886]; *Vermischte Meinungen und Sprüche* [1879]; *Der Wanderer und sein Schatten* [1880].

⁴⁴⁶ “Sobre origem e início”.

⁴⁴⁷ FOUCAULT, *op. cit.*, pp.274-275.

⁴⁴⁸ Cf.: Foucault, 2015, pp.273-295.

⁴⁴⁹ Respectivamente: “*Die fröhliche Wissenschaft. La gaya scienza*” (1882, 1887) - (*Le gai savoir*), “*Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurteile*” (1881, 1887) - (*Aurore*), “*Zur Genealogie der Moral Eine Streitschrift*” (1887) - (*La Généalogie de la Morale*) e “*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert*” (1888) - (*Le crépuscule de idoles*). Aqui estão os títulos originais, na sua tradução para o francês, como foram propostos por Foucault.

⁴⁵⁰ Não devemos limitar esta questão ao objeto “religião”; a questão se aplica a quaisquer busca pela *Ursprung* das coisas; resguardados os devidos objetivos, alcance crítico e intenções genealógicas explicitadas por Foucault, a partir de Nietzsche.

⁴⁵¹ Este era um dos questionamentos de Nietzsche em: *Le Gai Savoir*, §§ 151 e 353, segundo Foucault (2015, p.274).

⁴⁵² FOUCAULT, *op. cit.*, nota 448, pp.274-275.

⁴⁵³ Idem, 2013, p.23.

Em certos momentos de sua genealogia, parece, segundo Foucault, que uma certa experimentação em Nietzsche opôs aqueles dois termos⁴⁵⁴ sobre *origem*, citados anteriormente aqui. Assim, é “como se na época da Genealogia, e neste ponto do texto, Nietzsche quisesse enfatizar uma oposição entre *Herkunft* e *Ursprung* com a qual ele não trabalhava 10 anos antes”⁴⁵⁵. Isto se deu, segundo Foucault, porque Nietzsche recusava esse empenho para captar, no contraste destas origens, “a essência exata da coisa”. Mas, nem sempre tinha sido assim. Em certo ponto, e a partir da pesquisa pela *Ursprung*, Nietzsche admite que chegou a se perguntar sobre esse tipo de origem⁴⁵⁶. Esse esforço analítico de Nietzsche, que tinha uma *Herkunftshypothesen*⁴⁵⁷ como ponto de partida, estava presente no prefácio da Genealogia onde a palavra usada é *Herkunft* e o objeto alvo era “a origem dos preceitos morais”. Entretanto, em outras ocasiões; por exemplo em *Humano, demasiado humano*, a escolha do termo foi por *Ursprung*.

A questão que Foucault coloca em relação a tudo isso, é o porquê da recusa, em certos momentos, da pesquisa sobre a *Ursprung* por Nietzsche? A resposta, passa pelo entendimento do que é a pesquisa pela origem. Trata-se de um esforço em busca da “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente guardada em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental e sucessivo”⁴⁵⁸. Buscar a origem enquanto princípio absoluto, é lançar-se à caça do que “era antes”, absolutamente. Ora, essa procura do “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si, de uma origem imóvel das coisas; resultou no conhecimento de que por trás das coisas não há, absolutamente nada. Ou melhor, a essência que lá encontramos, de fato, foi construída ponto a ponto a partir de figuras que lhe eram estranhas; e tudo com a aquiescência do acaso. Neste caso, “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate”⁴⁵⁹.

Decerto, a perspectiva com que se olha à questão da origem pode variar de pesquisa para pesquisa. No entanto, inicialmente, é preciso apontar dois caminhos peculiares através dos

⁴⁵⁴ *Ursprung* à *Herkunft*;

⁴⁵⁵ FOUCAULT, *op. cit.* nota 448, p.275.

⁴⁵⁶ Especificamente: “se era preciso atribuir a Deus a origem do mal” (NIETZSCHE, *La Généalogie de la morale*, II, §§ 6 e 8 *apud*. FOUCAULT, 2015, p.274)

⁴⁵⁷ Hipótese de origem;

⁴⁵⁸ FOUCAULT, 2015, p.275.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.276.

quais pode-se fazer isto. Quando olhamos o *princípio* de forma “solene”, como se fosse uma “alta origem”, isso quer dizer que essa origem que se busca é tida como portadora das coisas mais sublimes e preciosas que existem; algo absolutamente essencial. Anseia-se acreditar que, “em seu início, as coisas se encontravam em seu estado de perfeição”. Em contraproposta, o outro modo que se apresenta ao nosso olhar, nos diz que o *começo histórico* na verdade é indigno, grotesco, “irônico” mesmo, como diz Foucault. Buscava-se uma origem pura, deífica do homem, mas acabamos por encontrar primatas no caminho. Há, no entanto, é bom que se diga, um outro modo mais fundamental ainda de postular à origem e que se refere a esta como o “lugar da verdade”. Um lugar anterior a tudo, no qual a *origem* estaria numa “articulação inevitavelmente perdida”; ou seja, uma junção “em que a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece e a perde”⁴⁶⁰.

A própria questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro ou de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela se tornou acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens piedosos, a seguir retirada para um mundo fora do alcance, onde desempenhou simultaneamente o papel de consolo e de imperativo, rejeitada, enfim, como ideia inútil, supérflua, contradita em todo lugar – tudo isso não é uma história, história de um erro que tem o nome de verdade?⁴⁶¹.

Portanto, até aqui vimos como a ideia de uma *origem-verdade* era vista, e como Nietzsche a reputava; ou seja: como ele se referia à verdade como uma “espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada”⁴⁶². Uma condição tal, que assim se cristalizou por conta da longa “cocção” histórica que a tornou imutável⁴⁶³. Por isso é importante salientar que a genealogia não depende da história para “conjurar a ilusão da origem”; os detalhes e a aleatoriedade dos “começos” têm maior importância neste caso. Assim, largando a “idealidade longínqua da origem” para os metafísicos, como sugere Foucault, devemos nos concentrar naquele contraste inicial entre os diversos termos usados por Nietzsche, pois, segundo Foucault, *Herkunft* e *Entstehung*, indicariam “melhor que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia”⁴⁶⁴.

Falar de uma *Herkunft*, é falar de algo que está ligado à linhagem (tronco), à proveniência antiga de um grupo; ao sangue, a tradição, “o que liga aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza”. Em geral esse termo coloca em jogo a “raça” ou o “tipo social”.

⁴⁶⁰ Ibid.

⁴⁶¹ FOUCAULT, 2015, p.277.

⁴⁶² “Nietzsche dizia da verdade que ela era a mais profunda mentira” (Ibid., p.382)

⁴⁶³ FOUCAULT, 2015, *op. cit.*, p.277.

⁴⁶⁴ Ibid., pp.277-278.

Entretanto, não se trata tanto de buscar caracteres que assemelhem os indivíduos, as ideias, etc., a ponto, por exemplo, de podermos distinguir certas nacionalidades, uma das outras; “mas [trata-se] de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaralhar”⁴⁶⁵. Aqui, não se trata de uma busca por aquilo que assemelha, mas pelo que difere. Tal origem permite uma espécie de ordenação peculiar; pois, como diz Foucault: “Longe de ser uma categoria da semelhança, tal origem permite ordenar, para colocá-las à parte, todas as marcas diferentes”. Uma ordenação por aquilo que marca o diferente, é o que permite a *Herkunft*⁴⁶⁶.

Ali onde a alma pretende se unificar, ali onde o Eu se inventa uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte à procura do começo – dos inumeráveis começos que deixam essa suspeita de cor, essa marca quase apagada que não poderia enganar um olho por pouco histórico que ele fosse; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular, nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos”⁴⁶⁷.

A *proveniência* permite reencontrar a partir de aspectos singulares, de certas características ou de “um conceito”, o modo como os acontecimentos se multiplicaram; tanto aqueles que cooperaram para esses desdobramentos, quanto aqueles que se opuseram. A *Herkunft* nunca trata de uma origem “venerável” das coisas; por conta disso, concerne a uma crítica quando referida a uma origem da moral. Trata-se, a proveniência, de seguir os acidentes, os desvios, os erros; achar na dispersão, as falhas de apreciação, as imprecisões, as inexatidões de cálculo “que fizeram nascer o que existe e tem valor para nós”; trata-se de “descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”. É importante frisar aqui também, que essa origem por vezes vem associada a uma *Erbschaft*; entretanto, como alerta Foucault, esta *herança* não é aquela que se adquire e/ou que traz acúmulo de coisas; antes, ela “é um conjunto de falhas, fissuras, estratos heterogêneos que a tornam instável e, do interior ou de baixo, ameaçam o frágil herdeiro”⁴⁶⁸.

A busca pela *Herkunft* abala o que antes era tido como imóvel; “fragmenta o que se pensava unificado”, expõe o heterogêneo naquilo que antes “se imaginava conforme a si mesmo”. A proveniência mantém íntima relação com o corpo e tudo o que lhe diz respeito. Tudo o que está na origem, reflete-se no corpo da herança; no “corpo débil e vergado daqueles

⁴⁶⁵ Ibid., p.278, grifo nosso.

⁴⁶⁶ Ibid., p.278.

⁴⁶⁷ FOUCAULT, 2015, p.278.

⁴⁶⁸ Ibid., p.279.

cujos ancestrais cometeram erros”. Ou seja: “é o corpo que sustenta, em sua vida e sua morte, em sua força e fraqueza, a sanção de qualquer verdade e de qualquer erro, tal como ele sustenta também, e inversamente, a origem – proveniência”⁴⁶⁹. O corpo, enquanto “superfície de inscrição”; enquanto lugar de embates⁴⁷⁰, tem na *proveniência*, enquanto objeto de análise da genealogia, seu eixo de articulação com a história. Cabe, portanto, à genealogia “mostrar o corpo inteiramente marcado pela história”, e à “história”, a ruína do “corpo”⁴⁷¹. Destarte, a proveniência nos mostra que toda sorte de coisas: dos desejos aos desfalecimentos, dos erros aos estigmas, tudo encontra seu espaço de expressão, ligação, luta, enfim, lugar de acontecimento, na superfície dos corpos.

O corpo – e tudo o que se refere ao corpo: a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: no corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados, assim como dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; [os quais] nele também se ligam e subitamente se exprimem, mas [que] nele também se desligam, entram em luta, se apagam uns e outros e prosseguem seu insuperável conflito⁴⁷².

Assim, se por um lado a genealogia da *proveniência* dos fenômenos, desmistifica esta origem mítica, imemorial das coisas, e expõe as muitas fraquezas, debilidades, fissuras, estratos; os muitos jogos e articulações dos corpos, que entraram na construção da origem; por outro, esta mesma genealogia, também é apta para dar conta de um outro fator apontado em Nietzsche por Foucault, a *Entstehung*. Efetivamente, a *Entstehung* que trata da *emergência* é “o princípio e a lei singular de um aparecimento”. E, é no mínimo um equívoco tentar dar conta de uma *emergência*, a partir de um suposto *télos*⁴⁷³ das coisas. Neste sentido, a metafísica através dos tempos, ao estabelecer “o presente na origem, [...] faz crer no trabalho obscuro de uma destinação que procuraria emergir desde o primeiro momento”. Exatamente por isto, é bom lembrar que a *genealogia* vai restabelecer os nexos e as conexões dos diversos “sistemas de

⁴⁶⁹ Ibid., p.280.

⁴⁷⁰ Embates que envolvem “linguagem”, “ideias” e a própria “dissolução do Eu”, ao qual ele, o corpo, “tenta atribuir a ilusão de uma unidade substancial”, entre outras coisas, conforme nos diz Foucault (2015, p.280)

⁴⁷¹ FOUCAULT, *op. cit.*, p.280.

⁴⁷² FOUCAULT, 2015, p.280, grifo nosso.

⁴⁷³ Castro (2015, p.279) diz que *télos* é o “processo contínuo de referência entre o operar do princípio (*arché*) e sua realização e plenificação de sentido (finalidade de cada próprio)”. Já Leão (1992, p.156) adverte que se costuma traduzir *télos* por “meta, fim, finalidade”; entretanto, *télos* “não diz nem a meta a que se dirige a ação, nem o fim em que a ação finda, nem a finalidade a que serve a ação. *Télos* é o sentido, [e.] enquanto sentido implica princípio de desenvolvimento, vigor de vida, plenitude de estruturação”.

submissão”; não enquanto uma potência que antecipe o sentido ou que exponha um suposto *télos* das coisas, mas como ferramenta capaz de evidenciar o “jogo casual das dominações”⁴⁷⁴.

A análise da *Entstehung* deve mostrar seu jogo, o modo pelo qual elas [forças] lutam umas contra as outras, ou o combate que travam diante de circunstâncias adversas, ou ainda sua tentativa – dividindo-se contra si mesmas – de escapar à degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento⁴⁷⁵.

A *emergência* “sempre se produz em um determinado estado de forças”. Em tais condições, há movimentos de lutas que por um lado são esperados, como aqueles que levam as espécies a uma luta por “solidez”; estado em que passam a se impor permanentemente como espécie dominante. Ou, a embates contra as condições constantes e essencialmente desfavoráveis que nos são prescritas desde nosso surgimento até o momento presente. Por outro lado, o *jogo das emergências* pode mostrar lutas inesperadas, individuais, e mesmo contrárias a si mesmas. A “emergência das variações individuais”, que leva aos egoísmos internos das espécies e suas lutas, ocorre quando de alguma forma certa linhagem triunfou; quando os perigos externos não ameaçam mais a referida ordem de indivíduos. Trata-se de um outro estado de forças, ou seja, um em que as forças podem se dividir e criar polos de lutas; ou mesmo enfraquecer(em)-se, e permitir uma reação interna contra tal indolência. Voltando-se contra si mesmo, tais movimentos, ligados a uma genuína emergência do novo, retiram forças de seus “suplicios”, de seus sofrimentos; e fazem disso uma bandeira de lutas. O exemplo dado por Foucault foi um singular *acontecimento*, que num dado momento da Igreja Católica, emerge da atimia moral como Reforma⁴⁷⁶.

Ali onde precisamente a igreja estava menos corrompida; na Alemanha do século XVI, o catolicismo ainda tinha bastante força para voltar-se contra si mesmo, castigar seu próprio corpo e sua própria história e espiritualizar-se em uma pura religião da consciência⁴⁷⁷.

Decerto, aqui estão postas algumas possibilidades de configuração das forças de uma *Entstehung*. O momento das forças em ação; a irrupção do novo. É disso que trata a emergência. Por outro lado, a *Entstehungsherd* entre duas ou mais forças não designa que esta ou aquela potência seja a “fonte de origem”; antes uma *Entstehung* designa o puro *spatium* entre elas, um lugar que deve ser concebido como um espaço aberto e em desequilíbrio⁴⁷⁸,

⁴⁷⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, p.281.

⁴⁷⁵ Ibid.

⁴⁷⁶ FOUCAULT, 2015, p.281.

⁴⁷⁷ Ibid., p.282.

⁴⁷⁸ Devemos concebê-lo como um “espaço topológico não metrizável” (SANTOS, 2017b, pp.68-69).

porque é o lugar em que as forças estão em luta. O caminho para se pensar essa “pura distância” é que se trata de algo “inextenso”; algo “pré-extensivo”, que mantém antes uma relação de sentido (direção) entre os elementos da ordem do que uma “significação na extensão” – uma condição que implicaria uma hierarquia. Os *locais* neste puro espaço topológico⁴⁷⁹ são primeiros relativamente às coisas e aos seres reais que vêm ocupá-los; são primeiros também em relação aos *papéis* e aos *acontecimentos*⁴⁸⁰ (incorporais) que aparecem, imprescindivelmente, quando os espaços são ocupados por corpos em interação. Destarte, a questão aqui não é estabelecer método, pretensão de verdade ou um princípio (origem) – como no caso estruturalista. Tampouco se trata de lançar mão de algo quantificável para facilitar o entendimento das forças envolvidas numa *Entstehung*; mas antes, trata-se de entender que é esta dimensão topológica e relacional que permite o embate das forças em disputa na *emergência* do acontecimento⁴⁸¹.

Não se trata de um local numa extensão real, nem de lugares em extensões imaginárias, mas de locais e de lugares num espaço propriamente [...] topológico [...] um espaço inextenso, pré-extensivo, puro *spatium* constituído cada vez mais como ordem de vizinhança, em que a noção de vizinhança tem precisamente, antes, um sentido ordinal e não uma significação na extensão⁴⁸².

Assim, voltando à *Genealogia da Moral* podemos dizer que a *Entstehung* não é, nem “a energia dos fortes nem a reação dos fracos, mas essa cena em que eles se distribuem uns diante dos outros, uns acima dos outros; é o espaço que os divide e se abre entre eles, o vazio através

⁴⁷⁹ Esta questão topológica e não quantitativa, pode ser pensada a partir da questão entre o discreto e o contínuo. Discreto “é aquilo que exprime objetos distintos, que se revela por sinais separados, que se põe à parte”. Sua origem etimológica aponta para “o latim, ‘*discretus*’, participio passado do verbo *discernere* (discernir), que significa discriminar, separar, distinguir, ver claro. Já o ‘*contínuo*’ vem de com-tenere (ter junto, manter unido, segurar)”. Contínuo é o que está imediatamente unido a outra coisa. “Da mesma origem vem conter, conteúdo, continente, contente (o que cabe em si e não cobiça alarga-se)”. O discreto e o contínuo, podem ser referidos à duas ações básicas em matemática; contar e medir. Existem certas grandezas, chamadas contáveis, que são objeto de contagem, como o número de livros de uma estante. O outro tipo é formado por aquele tipo de grandeza passíveis de medida; como a largura de uma folha de papel por exemplo; ou o peso de uma coisa material qualquer. O primeiro tipo são as “grandezas” chamadas de: “*discretas*”; ou seja, que se prestam à contagem; “lida com a indução, recursão, combinatória”, e em geral, tudo que se refere à “aritmética dos números inteiros”, de um ponto de vista “algorítmico”. O segundo tipo são as chamadas “*grandezas contínuas*”, que se prestam à “medição”; e lidam em geral com a “ideia de função”; com a “geometria”, com “derivadas e integrais”. Além dessas correntes quantitativas, há um terceiro caso que é o “tipo *qualitativo*”. A matemática não lida somente com grandezas quantitativas expressas em números, variáveis algébricas ou elementos geométricos como comprimento e áreas ou volume. Ela lida também com “propriedades qualitativas de objetos”, como “na topologia” e/ou nas “leis da lógica” (BROLEZZI, 1996, pp.1-2).

⁴⁸⁰ “Todos os corpos são causas uns para os outros, uns com relação aos outros, mas de quê? São causas de certas coisas de uma natureza completamente diferente. Estes efeitos não são corpos, mas, propriamente falando, “incorporais”. Não são qualidades e propriedades físicas [*e também*] Não são coisas ou estado de coisas, mas acontecimentos” (DELEUZE, 2015b, p.5, grifo nosso).

⁴⁸¹ DELEUZE, 2019, p.225.

⁴⁸² Ibid., p.225.

do qual eles trocam suas ameaças e suas palavras”⁴⁸³. A emergência designa um *lugar de confrontação aberto*; ou melhor: um “não lugar” que instaura uma “pura distância”. Ali, as forças em disputa, não estão em igualdade de condições; e, é justamente o campo aberto das lutas, instaurado neste espaço, que ratifica esta condição. Efetivamente, a desigualdade das forças garante que ninguém seja “responsável por uma emergência”. Ela sempre se produz nas frestas; nos “interstícios”. E, por fim, é justamente o fato de os adversários não pertencerem ao mesmo âmbito (desigualdade), que garante sobre o que se está falando; entramos no campo da dominação⁴⁸⁴.

Em certo sentido, a peça representada nesse teatro sem lugar é sempre a mesma: aquela que os dominadores e dominados repetem perpetuamente. Homens dominam outros homens, e assim nasce a diferenciação dos valores; classes dominam outras classes, e assim nasce a ideia de liberdade⁴⁸⁵.

A dominação, portanto, não é passível de ser definida como “mais uma relação” ou “mais um lugar”. Esse desequilíbrio das forças, garantido pela necessária existência do puro *spatium*⁴⁸⁶ onde as lutas não de acontecer, reforça a visão foucaultiana de que seria um erro acreditar que o esquema tradicional da guerra⁴⁸⁷, como ele é apresentado, esgotando-se nas suas contradição, renunciaria à violência e se submeteria às leis civis da paz. Essa desigualdade das forças, é o que permite, em cada momento da história, imporem-se obrigações, direitos, dívidas, culpas. Estabelecer símbolos; gravar marcas e lembranças nas coisas e nos corpos. As regras não são de forma alguma destinadas a apaziguar ânimos e relações, mas sim, para satisfazer de outra forma, a violência dos dominadores⁴⁸⁸.

A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite relançar ininterruptamente o jogo da dominação; ela encena uma violência minunciosamente repetida. O desejo de paz, a serenidade do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral ou o cálculo utilitário que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e, propriamente falando, sua perversão; “Falta, consciência, [*de que o*] dever têm sua emergência no direito de obrigação; e seus começos, como tudo o que é grande na terra, foi banhado de sangue⁴⁸⁹.”

⁴⁸³ FOUCAULT, 2015, p.281.

⁴⁸⁴ FOUCAULT, 2015, p.282.

⁴⁸⁵ NIETZSCHE, *Le voyageur et son ombre*, § 9 apud FOUCAULT, 2015, p.282.

⁴⁸⁶ DELEUZE, 2019, p.225.

⁴⁸⁷ De forma alguma isto deve se limitar à guerra. O racismo, por exemplo, para além do Estado, pode e deve ser pensado por este vícios de desequilíbrio das forças; aberto pela *Entstehung* em Foucault.

⁴⁸⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.283.

⁴⁸⁹ NIETZSCHE, *Généalogie, II, 6* apud. FOUCAULT, 2015; p.283, grifo nosso.

Não há sinal de uma tal configuração em que a humanidade tenha progredido passo a passo, através das batalhas até uma “reciprocidade universal”, vindo a partir daí a calmaria da *paz perpétua* imposta pelo acordo de regras estabelecido. Dizer que a *norma* estabelece a paz, não encontra correspondência nos fatos; não há eco histórico de que, efetivamente, isso aconteceu; de que as regras substituíram a guerra. Ao contrário, o que efetivamente acontece é que a humanidade instala sistemas de violência em arcabouços de regras, e “prossegue assim de dominação em dominação”. Nas palavras deleuzianas: “A lei não é nem um estado de paz nem o resultado de uma guerra ganha; ela é a própria guerra e a estratégia dessa guerra em ato, exatamente como o poder não é uma propriedade adquirida pela classe dominante, mas um exercício atual de sua estratégia”⁴⁹⁰.

A violação das instâncias anteriores de produção de violência⁴⁹¹ com a finalidade de estabelecer novos domínios, é um dos objetivos das regras. Inacabadas, vazias e violentas, as regras cumprem o papel de permitir que uma outra potestade dobre aqueles que ora dominam. Segundo Foucault, as normas existem para servirem a muitos senhores e serem “burladas ao sabor da vontade de uns e de outros”; sendo que o grande lance da história é de quem se apossa do lugar de controle delas. De quem as subverte e as utiliza de forma reversa contra os antigos impositores dessas mesmas regras. Trata-se de subverter os dispositivos de forma a fazer as regras se voltarem contra os dominadores que delas lançam mão. Este, sem dúvidas, é um lampejo de entendimento bastante subversivo dentro do pensamento foucaultiano⁴⁹².

Por fim, é certo que àquelas questões iniciais sobre a *Ursprung* e o alcance da crítica foucaultiana vão avançar um pouco mais, no próximo subcapítulo deste trabalho, a fim de serem plenamente respondidas; entretanto, não poderíamos deixar passar um último ponto importante aqui, e que diz respeito ao fato de que os diferentes momentos em que diferentes *Entstehung* podem ser destacadas, não fazem parte de um contínuo histórico, com suas “figuras sucessivas de uma mesma significação”; pelo contrário, são acontecimentos. São *efeitos de substituição*, reposição e deslocamentos ocorridos a partir de triunfos sobre forças antagônicas. Enfim, toda sorte de idas e vindas das emergências, tratam-se de repercussões singulares no âmbito da vida humana. Neste caso, para efeito de exemplificação, poderíamos dizer que “interpretar”, não tem nada a ver com a lenta descoberta de um significado oculto na origem;

⁴⁹⁰ DELEUZE, 2013b, p.40.

⁴⁹¹ Foucault se refere a isto como: “violência da violência”; uma redundância proposital e oportuna que coloca a regra como operadora, capaz de subverter o domínio anterior (FOUCAULT, 2015, p.283).

⁴⁹² Ibid., pp.283-284.

até onde se sabe, este papel sempre foi atribuído à metafísica. Portanto, à genealogia cabe apoderar-se violentamente dos sistemas de regras, e impor-lhes uma direção; dobrá-los a uma “nova vontade”, fazê-los entrar em um novo jogo de poder e submetê-los à “novas regras”. A genealogia tem a nobre função de analisar a série de interpretações que compõem “o devir da humanidade” e a *acontecimentalização* é uma ferramenta de excelência para tal empreitada⁴⁹³.

2.2.2 Acontecimentalização, acaso e descontinuidade na pesquisa genealógica

Antes de continuarmos é preciso esclarecer certas coisas. Quando flertava com posições estruturalistas, que pululavam na filosofia francesa desde a década de 1950’, aproximadamente; Foucault chamou à atenção, no prefácio de *Les mots et les choses*, para um algo *inteligível* que podia ser recuperado no intermédio do que é dito, escrito e figurado, entre a realidade empírica e a teoria. Foucault chega a dizer que esse *inteligível* podia ser extraído da análise do discurso e da episteme, e que isso em última instância constituiria a “arqueologia do saber”. Para Foucault, essa região intermediária é a mais fundamental de todas; e, para ele, “a partir dela decorrem a cultura, os saberes e o modo de ser que caracterizavam as épocas”. De passagem pelos domínios da estrutura ele alegava que:

entre o olhar já codificado e o conhecimento reflexivo, há uma região mediana que revela a ordem em seu próprio ser mesmo: é aí que ela aparece, segundo as culturas e segundo as épocas, continua e gradual ou fragmentada ou descontinua, ligada ao espaço ou constituída a cada minuto pelo impulso do tempo, semelhante a um quadro de variáveis ou definido por sistemas separados de coerências, composta de semelhanças que se aproximam sucessivamente ou se espelham mutuamente, organizada em torno de diferenças crescentes⁴⁹⁴.

Então, a questão é: por que falar sobre isso aqui? Isso tem a ver com o projeto ambicioso apontado em *As palavras e as coisas* que visava um campo vasto e amplo que para além do saber, buscava açambarcar um “extenso campo que vai das atitudes cotidianas das pessoas aos complexos cálculos científicos”⁴⁹⁵. Ao julgar trazer à tona “a experiência da pura ordem”, Foucault, através da *arqueologia do saber*, buscava relevar “o fundo sobre qual *a priori* histórico e no elemento de qual positividade ideias puderam surgir, ciências se constituir, experiências se refletir em filosofias, racionalidades se formar, para talvez, logo depois se

⁴⁹³ Ibid., p.284.

⁴⁹⁴ FOUCAULT, 2016, p. XVII, prefácio.

⁴⁹⁵ BRANCO, 2020a, p.116.

desfazer e logo depois se desmanchar”⁴⁹⁶. Tratava-se, entre outras coisas, de uma “ambiciosa descrição de dois solos epistêmicos que marcaram a cultura ocidental”; um referente a era Clássica (meados do século XVII) e outro com respeito a era Moderna (começo do século XIX).

Com esse projeto, Foucault chama à atenção do círculo intelectual francês, ligado à teoria do conhecimento. E, sem entrar profundamente na discussão suscitada pela resposta de Foucault em: “Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo de epistemologia”; é preciso dizer que entre as preocupação teóricas desse grupo, estavam as “*rupturas, começos e interrupções do campo das ideias*”. Para eles, a questão da descontinuidade na história englobava três aspectos relevante: “o ponto de ruptura e de passagem de entre os momentos”; a “tomada de decisão do historiador” que, em última instância, dependeria dos “dados” disponíveis, do “campo de análise” e da “metodologia”, e por fim, a inexistência da ideia de “causalidade” como era preconizada na “mecânica newtoniana”; dentro do *círculo* era forte o entendimento de que “é a determinação do objeto no campo analítico da história que é determinante”; é o que possibilitaria “as mais diversas periodizações na história, em função das especificidades dos saberes em foco”⁴⁹⁷.

Pensar a descontinuidade é um objetivo tentador, visto que por não se tratar da “história da racionalidade em sua continuidade”; tal projeto, portanto, “implica que a história assim construída não necessita de uma consciência soberana e invariável”⁴⁹⁸. Entretanto, esse projeto em Foucault acarretou alguns problemas segundo Castelo Branco. A ideia de que “a história dos saberes, das ciências e das culturas advém de complexos conjuntos de acontecimentos enunciativos”, gera sérios problemas, porque o conceito de enunciado também estava sendo apresentado como acontecimento. Segundo BRANCO (2020a, p.117), o que provoca “estranhamento” é que, apesar de sustentar o caráter *acontecimental*, Foucault insistia em priorizar “os nexos e articulações dos enunciados uns sobre os outros, que se dão independentemente da forma geral da língua e consciência”. Ou seja, permanecia uma vocação para a descrição pura dos fatos do discurso.

Não deixa de ser surpreendente que as relações entre os enunciados acabem por constituir um campo descritivo composto de conexões que não são visíveis; na verdade, “elas formam o que se poderia chamar, fazendo um jogo de palavras, pois a consciência nunca está presente em tal descrição, o inconsciente não do sujeito falante, mas da coisa dita”. Intrigante e enigmático tal inconsciente da coisa dita,

⁴⁹⁶ FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.13 *apud*. BRANCO, 2020a, p.116.

⁴⁹⁷ BRANCO, 2020a, p.117.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

pois supõe que uma massa anônima e gigantesca de falas, ideias e atitudes de certo tempo passado pode ser reduzida a um pequeno núcleo de enunciados fundamentais e explicativos⁴⁹⁹.

Para dar conta do enunciado, Foucault “forja” o conceito de “arquivo”. Para ele, trata-se do “jogo das regras que determinam numa cultura, a aparição e desaparecimento dos enunciados, sua manutenção e esfacelamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos e coisas*”⁵⁰⁰. Por seu caráter sistêmico, o *arquivo* gera configurações sobre configurações a partir de alterações das relações entre enunciados; ou seja, é como se fossem criados “solos”, a partir das “relações de enunciados funcionando com regras delimitadas”. E, é o estudo das diversas configurações enunciativa através dos tempos, que Foucault vai denominar de “arqueologia”. Para Guilherme Castelo Branco, há, no mínimo, uma “tensão incontornável” entre prática discursiva e descontinuidade em Foucault. A proposta de se fazer a arqueologia do saber, traz a reboque o problema de definir a tarefa da história geral; ou seja, “de determinar que forma de relação pode ser legitimamente descrita entre as diferentes séries”⁵⁰¹.

A “árdua” tarefa de explicar a “arqueologia do saber e suas ideias fundamentais”, sempre “pelo que não é”, fez surgir um “livro repleto de negativas”, que a despeito de todo esforço, “nunca conseguiu dar um explicação convincente do que seriam o enunciado, o sistema de enunciado e o arquivo”⁵⁰². Neste caso, para este autor, o enunciado não passa de um “gato preto num quarto escuro”. Talvez, devêssemos completar dizendo que o problema é que que o gato mia, e mesmo assim não se sabe em que parte do quarto ele está. Assim, é com a segunda parte de *A ordem do discurso*, quando o *acontecimento puro* encontra Foucault, que ele vai abandonar, definitivamente, “a ideia de enunciado e o papel regulador presente na noção de arquivo”. Parece, que em certa medida, Foucault reconhece as dificuldades que se farão presentes por conta da metodologia proposta pela arqueologia naquele momento.

Poderia ser revelado, finalmente, que a arqueologia é o nome dado a uma certa parte da conjuntura teórica de hoje. Se esta conjuntura dá lugar a uma disciplina individualizável, cujos primeiros caracteres e limites globais se esboçariam aqui, ou se ela suscita um feixe de problemas cuja coerência atual não impede que possam ser, mais tarde, retomados em outra situação, de modo diferente, em um nível mais elevado ou segundo métodos diversos, isso eu não saberia dizer no momento. E na

⁴⁹⁹ Ibid.

⁵⁰⁰ FOUCAULT, *Dits et écrits, t.I, Paris, Gallimard, 1994a*, p.708, grifo do autor *apud* BRANCO, 2020a, p.117.

⁵⁰¹ Ou seja: séries de sistemas de enunciados; de práticas discursivas, de transformações fundacionais de episteme, etc. (BRANCO, 2020a, p.118).

⁵⁰² Ibid., p.117.

verdade, a decisão, sem dúvida, não cabe a mim. Aceito que meu discurso se apague como a figura que conseguiu trazê-lo até aqui⁵⁰³.

Portanto, o que fazemos neste capítulo, é retomar a discussão sobre acontecimentalização, enquanto metodologia de intervenção crítica; sempre tomando cuidado para não reeditar as dificuldades elencadas acima; e mesmo outras que não tenham sido abordadas até aqui. Como se vê, estamos em outra situação, as ferramentas teóricas foram sofisticadas pela entrada do acontecimento, a abordagem se mostra diferente e estamos “em um nível mais elevado”, usando métodos diversos. Feitas as ressalvas e considerações sobre as dificuldades enfrentadas pelas posições arqueológicas e estruturalistas em Foucault, passemos, então, à discussão sobre acontecimentalização. Em *Table ronde du 20 mai 1978 - L'Impossible Prison. Recherches sur le système Pénitentiaire au XIX siècle*⁵⁰⁴, Foucault chamou à atenção para o fato de os historiadores não gostarem muito dos acontecimentos; e fazerem daquilo que ele chamou de *desacontecimentalização*, o “princípio de inteligibilidade” da história. De modos que, fazendo referência a um mecanismo ou sistema qualquer, a única exigência de tal estratégia é que seja o mais centralizadora, basilar, necessária, ou *inevitável* possível. Deve ser também uma referência, o “mais exterior possível à história”. Podendo ser um dispositivo econômico, um arcabouço antropológico, ou mesmo um processo demográfico, etc., o ápice da análise. Nestes termos, temos aqui, efetivamente, aquilo que caracteriza a “história desacontecimentalizada”⁵⁰⁵.

No curso de suas análises, Foucault faz referência a uma outra forma de proceder na análise histórica que se caracteriza, em primeiro lugar, por uma descontinuidade, uma *ruptura*; ou seja, “fazer surgir a singularidade ali onde se está tentado fazer referência a uma constante histórica, a um traço antropológico ou a uma evidência que se impõe mais ou menos a todos”⁵⁰⁶. E, é neste sentido, que a acontecimentalização⁵⁰⁷ da *Historie de la Folie à l'Âge Classique*, por exemplo, mostra que não há por que tomar como evidente que os loucos sejam reconhecidos como doentes mentais. Trata-se da recusa à loucura como evidente. Trata-se de ir mais além, e entender que se na verdade a loucura *não existe*, entretanto, isso não quer dizer

⁵⁰³ FOUCAULT, 2019a, pp.250-251.

⁵⁰⁴ FOUCAULT, 2006a, pp.335-351.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p.341.

⁵⁰⁶ CASTRO, 2009, p.26.

⁵⁰⁷ Isso diz respeito àquilo que Foucault define como: *Événementialisation* (FOUCAULT, *op. cit.*, p.339).

que ela não seja nada⁵⁰⁸. A outra característica da acontecimentalização está na busca das “conexões, encontros, apoios, bloqueios, jogos de força” e “estratégias” que permitiram formar, em um dado momento, o que depois se apresentará como evidente, universal e/ou necessário⁵⁰⁹.

Eis portanto, boas razões que denotam à importância de acontecimentalizar nossas análises⁵¹⁰. E, para melhor entendermos isto, é mister voltarmos aos escritos foucaultianos de 1984⁵¹¹ e tomar poder e liberdade sob esta perspectiva; ou seja, mais precisamente à questão com “*O cuidado com a verdade*”. Decerto, ali Foucault foi instado sobre o fato de ter passado, em obras pretéritas, a imagem de um “pensador do aprisionamento, dos sujeitos submetidos, coagidos e disciplinados”. E, no “*Uso dos prazeres e cuidado de si*”; uma outra imagem, completamente diferente, de “sujeitos livres”. Enfim, a questão aqui é: o que prevalece, disciplina⁵¹² ou liberdade? Já se sabe que “a liberdade por sua condição ontológica, é insubmissa”. Diz sempre não às forças que procuram controlá-la. E, ela “o faz de modo que é necessariamente, em condições fora do terror e do constrangimento, o de um afrontamento contínuo”⁵¹³.

Inexiste um mundo sem forças, o mundo em que estamos é feito de forças advindas dos corpos e do encontro entre corpos. As relações de poder decorrem de um mundo de forças em afrontamento, de contraste e quiçá combate entre campos de intensidade diferentes. E, por este motivo, Foucault afirma: “uma sociedade sem ‘relações de poder’ nada mais é do que uma abstração. [...] Pois dizer que não pode existir sociedade sem relações de poder não significa dizer que elas [as relações de poder] são necessárias, nem significa dizer que toda modalidade de poder, no seio da sociedade, constitui uma fatalidade insuperável; significa, todavia, que a análise, a elaboração, o questionamento das relações de poder, a ‘agonística’ entre as relações de poder e a intransitividade da liberdade são uma tarefa política incessante; que ela é, propriamente, a tarefa política inerente a toda existência social⁵¹⁴.”

⁵⁰⁸ Como veremos mais adiante, a loucura deve ser entendida como um incorporal; um exprimível que refere ao enlouquecimento inerente ao indivíduo louco, e não à uma suposta “materialidade da loucura” enquanto objeto de estudos da psiquiatria, por exemplo. Cf. ainda In: FOUCAULT, 2008, pp.158;176-177.

⁵⁰⁹ FOUCAULT, 2006a, p.339.

⁵¹⁰ Como veremos mais pormenorizadamente à frente, o processo de análise inclui: (1) analisar os acontecimentos segundo os processos múltiplos que os constituem (por exemplo, no caso do presídio, os processos de penalização da clausura, a constituição de espaços pedagógicos fechados, o funcionamento da recompensa e da punição); (2) analisar o acontecimento conjuntamente a uma figura de inteligibilidade, inacabada, e sem lados pré-definidos, capaz de saturar progressivamente todas as vinculações deste efeito de superfície do encontro dos corpos; (3) além de analisar o “polimorfismo crescente” dos elementos da relação, dos vínculos detalhados na descrição e dos campos de referência que se apresentarem à investigação (Ibid., p.340).

⁵¹¹ Id., 2017b, pp.234-245.

⁵¹² No sentido de um “*poder disciplinar*”.

⁵¹³ BRANCO, 2009, p.290.

⁵¹⁴ Ibid.

Como se pode ver, nem sempre o poder se estabelece a partir de uma relação de necessidade, nem sua modulação constitui uma *fatalidade* intransponível. Portanto, para responder aquele impasse anterior é preciso voltar ao problema das relações entre saber e poder (acontecimentalizá-lo); visto que, como bem lembra Castelo Branco, no nível acontecimental, “esclarecimento [saber] e liberdade se imbricam, de forma vivida, sentida, experimentada, num processo agonístico que ocorre entre liberdade e submissão”. É preciso notar, no entanto, que o saber não se confunde com poder; ele não é uma “máscara lançada sobre as estruturas de dominação”, que seriam sempre vistas como esquemas de opressão e aprisionamento⁵¹⁵.

Assim, no nível prático, o que nos permite tratar com esta situação, entre poder e liberdade, é um *Éthos* muito específico, um modo de relação com a atualidade, e que envolve uma escolha voluntária. Já no nível teórico, as implicações desta relação só são percebidas e ficam claras, justamente, quando se aplica um processo de “desmultiplicação causal” aos acontecimentos que constituem relações do tipo *saber-poder*.⁵¹⁶ Sobre o impasse (liberdade ou disciplina) referido acima Foucault alega que responderá à falsa dicotomia “com uma gargalhada”; visto que, se “tivesse dito ou desejado dizer que o saber era o poder [ele] o teria dito e, dizendo-o, não teria mais nada a dizer”. Ou seja, identificando saber com poder, não teria por que continuar e tentar “mostrar as diferentes relações entre eles”. Portanto, ao tomar esta relação (saber-poder) como uma singularidade, Foucault buscava entender como algumas formas de poder, que eram do mesmo tipo, podiam originar saberes totalmente diferentes quanto a seu objeto e sua estruturação⁵¹⁷.

Consideremos o problema da estrutura hospitalar: ela originou a internação do tipo psiquiátrico, que correspondeu à formação de um saber psiquiátrico cuja estrutura epistemológica pode criar muito ceticismo. Mas em um outro livro, *O nascimento da clínica*, tentei mostrar como nessa mesma estrutura hospitalar se desenvolveu um saber anatomopatológico, fundador de uma medicina de uma fecundidade científica totalmente diferente. Há, portanto, estruturas de poder, formas institucionais bastante próximas: internação psiquiátrica, hospitalização médica, às quais estão ligadas formas de saber diferentes, entre as quais é possível estabelecer relações, relações de condições, e não de causa e efeito, nem a *fortiori* de identidade⁵¹⁸.

⁵¹⁵ BRANCO, 2009, p.292, grifo nosso; FOUCAULT, 2017b.

⁵¹⁶ É possível verificar que exemplificações de relações desse tipo, são fartamente apresentadas por Foucault, desde a *História da Loucura*, chegando até o nascimento da prisão em *Vigiar e Punir* (Cf.: FOUCAULT (2006a, pp.339; 2017b).

⁵¹⁷ Id., 2017b, p.242.

⁵¹⁸ Ibid., pp.242-243.

Destarte, num primeiro momento, vamos nos ater à dimensão teórica que envolve às questões sobre acontecimentalização. E, a primeira coisa que precisamos ressaltar, é que no caminho desta encontraremos o *Événement*⁵¹⁹ que, segundo Foucault, implica uma multiplicidade causal. Neste caso, a técnica de *desmultiplicação* destas causas, dessas origens fundadoras, requereria analisar o acontecimento segundo processos múltiplos; além dos subsequentes desdobramentos do conjunto de atividades seriais/particulares, envolvendo problemas, ações, manifestações, etc.; que, sobretudo, estiverem ligados a esse mesmo acontecimento. A acontecimentalização requer, também, o que Foucault chama de “redução do peso causal”; ou seja, trata-se de “construir em torno do acontecimento singular analisado”, aquilo de Foucault vai chamar de “poliedro de inteligibilidade”. Este recurso técnico permite decompor o objeto, problema ou acontecimento de forma progressiva e sempre aberta quanto a inteligibilidade do mesmo. Se este método compreensível de análise for levado a bom termo, provavelmente, “relações de inteligibilidade externa” aflorarão. Por exemplo, em *Vigiar e punir*, as análises de Foucault nos dizem que, efetivamente, quanto mais se analisa o processo de “carceralização da prática penal”, até em seus mínimos detalhes, mais se é levado “a se referir a práticas como as de escolarização ou de disciplina militar”, às fabricas, etc.⁵²⁰.

Não é de admirar que a prisão celular, com as suas cronologias reguladas, o seu trabalho obrigatório, as suas instâncias de vigilância e de registo, com os seus mestres em normalidade, que revezam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno do sistema penal. Não admira também que a prisão se assemelhe às fábricas, às escolas, às casernas, aos hospitais, que tudo se assemelhe a prisões⁵²¹.

Outro ponto importante e que devemos chamar atenção aqui é que dentre os recursos técnicos do objeto teórico-epistemológico de inteligibilidade proposto por Foucault, está um certo “polimorfismo”, ou a capacidade de assumir várias formas, com respeito aos “elementos que são postos em relação”, as “relações descritas” e aos “domínios de referência”. No primeiro caso veremos uma capacidade de assumir várias formas com relação aos elementos que são postos em relação na análise. Assim, se tomarmos o objeto *prisão*, por exemplo, veremos entrar em jogo as técnicas de ensino; a formação da carreira militar a partir dos exércitos nacionais; a

⁵¹⁹ Observe-se que aqui, já não se trata do *acontecimento discursivo*, e sim do *acontecimento puro*.

⁵²⁰ FOUCAULT, 2006a, p.340.

⁵²¹ Id., 2007b, p.187.

técnica envolvida no projeto, fabricação e transformação das armas de fogo; as novas técnicas de divisão do trabalho, etc.⁵²².

No segundo caso acima, no momento da descrição destas relações, este detalhamento assume várias formas como se vê, por exemplo, nos escritos foucaultiano em *Vigiar e Punir*. Ali, o objeto *prisão*, por exemplo, vai suscitar explicações sobre as “transferências de modelos técnicos” (arcabouço de vigilância); ou mesmo, sobre uma avaliação tática com relação a uma situação distinta. Neste último caso, por exemplo, em relação ao incremento do encarceramento, Foucault, faz alusão a três situações históricas: “crescimento do banditismo”; “desordens provocadas pelos suplícios públicos”, e “o inconveniente do banimento”. Assim, necessariamente, no contexto acima, quando se fala em prisão também vamos nos referir a variados desenhos teóricos. Uns referindo à origem desta noção, ou à “formação dos signos” que levaram à constituição de sua estrutura; ou ainda, à “concepção utilitarista do comportamento” que está na base do *Panóptico de Bentham*, etc.⁵²³.

A última parte destes recursos de inteligibilidade proposto por Foucault, diz respeito ao fato de que quando falamos da variância dos *domínios de referência*, e se pegamos novamente o objeto *prisão* como exemplo, veremos que se está falando da variação na natureza do objeto; de sua generalidade, etc. Simultaneamente, aqui, é preciso concernir à “mutações técnicas sobre pontos de detalhes” (por exemplo, hoje, temos a figura da *prisão domiciliar* ou da *liberdade vigida* em quase todo o mundo, incluindo-se aqui, a Europa; algo inconcebível do século XVIII); e às novas tecnologias do poder que paulatinamente vão se ajustando na *economia capitalista*, em função de uma demanda crescente de exigências do sistema – a necessidade de mão-de-obra para trabalhos forçados nos primórdios do capitalismo é um bom exemplo desta variância⁵²⁴.

Um outro meio de se pensar a acontecimentalização foucaultiana é através da “problematização”, visto que esta é uma noção-chave que “unifica” todos os seus estudos desde a História da loucura. Portanto, Foucault gostava de falar de *problematização* e não entendia nesta ideia a “representação de um objeto pré-existente”, nem a criação, por meio do discurso, de “um objeto que não existe”; mas o *conjunto de práticas discursivas e não-discursivas*⁵²⁵ que

⁵²² FOUCAULT, *op. cit.*, pp.340-34.

⁵²³ FOUCAULT, 2006a, p.340; FOUCAULT, 2007b, pp.71; 113, nota 45.

⁵²⁴ Id., 2006a, p.341.

⁵²⁵ Segundo Deleuze (2013b, p.40): “A arqueologia propunha a distinção entre duas formações políticas, as “discursivas” ou de enunciados e as “não-discursivas” ou de meios”; a medicina clínica do século xviii é um exemplo disso. Por um lado, dependeu de um discurso especializado, para ser efetivada, ao mesmo tempo em

“faz entrar alguma coisa no jogo do verdadeiro e do falso⁵²⁶ e o constitui como objeto para o pensamento”⁵²⁷. Sempre lembrando, que o caminho proposto na *Ordem do Discurso* para se chegar à problematização, inevitavelmente, deverá levar em conta a “descrição crítica” e a “descrição genealógica”, visto que ambas, respectivamente, e em conjunto⁵²⁸ devem responder pela *rarefação do discurso* e pela seriação da “formação efetiva” dele; ou seja, por seu (dele discurso) “poder de afirmação”, que vem a ser a capacidade de constituir domínios de objetos⁵²⁹.

A problematização dialoga diretamente com a acontecimentalização. Entretanto, de forma distinta, *problematização* é o que caracteriza o pensamento e o distingue do “conjunto das representações implicadas em um comportamento”, e do “campo das atitudes que podem determiná-lo”⁵³⁰. O pensamento não é aquilo que, estando presente em um conduta, lhes daria um “sentido”; antes, é aquilo que permite nos distanciarmos em relação às maneiras de “fazer” ou de “reagir”. Decerto, pensamento é aquilo capaz de tomar uma conduta como objeto, e a interrogar sobre seu sentido, condições e fins. Efetivamente, problematizar é algo que exige o exercício de libertação do pensamento, onde se atinge a condição de objetificação do problema. Notadamente, uma história do pensamento, não é um sistema formal autorreferenciado. Assim, para que um “domínio de ação”, ou “um comportamento entre no campo do pensamento, é

que dependeu de outros tipos formações não-discursivas como: “*instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos*”, por exemplo.

⁵²⁶ Quer isso seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc. Cf in: FOUCAULT, Michel. *O cuidado com a verdade* In: Ditos & Escritos V: *Ética, sexualidade, política*. Forense Universitária; Rio de Janeiro, 2017b, pp.234-245.

⁵²⁷ FOUCAULT, 2017b, p.236.

⁵²⁸ Segundo Foucault: “Na verdade, estas duas tarefas não são nunca inteiramente separáveis; não há, de um lado, as formas da rejeição, da exclusão, do reagrupamento ou da atribuição; e, de outro, em nível mais profundo, o surgimento espontâneo dos discursos que, logo antes ou depois de sua manifestação, são submetidos à seleção e ao controle. A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos do controle (é o que se passa, por exemplo, quando uma disciplina toma forma e estatuto de discurso científico); e, inversamente, as figuras do controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva (assim, a crítica literária como discurso constitutivo do autor): de sorte que toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias do controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais. Entre o empreendimento crítico e o empreendimento genealógico, a diferença não é tanto de objeto ou de domínio, mas, sim, de ponto de ataque, de perspectiva e de delimitação” (FOUCAULT, 2014c, pp.62-63).

⁵²⁹ Ibid., p.65.

⁵³⁰ Id., 2017b, p.225.

preciso que um certo número de fatores”, tornem esse pensar “incerto”, não familiar, ou suscite em torno deste pensamento, “um certo número de dificuldades”⁵³¹.

O ato de pensar não decorre de uma simples possibilidade natural; é, ao contrário, a única criação verdadeira. A criação é a gênese do ato de pensar no próprio pensamento. Ora, essa gênese implica alguma coisa que violenta o pensamento, que o tira de seu natural estupor, de suas possibilidades apenas abstratas⁵³².

De qualquer forma, estes obstáculos, dificuldades ou poderíamos chamar de: problemas, impasses, óbices, enfim, decorrem de processos sociais, econômicos e/ou políticos; entretanto, apesar do estímulo que vem destes campos agir como uma espécie de “incitação” permanente, não necessariamente, se obtém de forma automática uma problematização do pensamento. Segundo Foucault: a fonte geradora do problema pode “existir e exercer sua ação por muito tempo, antes que haja uma efetiva problematização pelo pensamento”. O pensamento, tomado objetivamente na ação problematizadora, não intervém de um único jeito – o que, de certa forma, denotaria “o resultado direto ou a expressão necessária dessa dificuldade”⁵³³. De fato,

⁵³¹ Ibid., p.236.

⁵³² DELEUZE, 2003, p.91.

⁵³³ Este seria o modo de resposta do pensamento doxático ou imaginativo de primeiro gênero; um tipo de conhecimento ao qual “pertencem [...] todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas (SPINOZA, 2010, p.135) Conquanto Foucault ressalte que Nietzsche criticou Spinoza, dizendo ser ele “de todos os filósofos ocidentais, ... quem levou mais longe essa concepção do conhecimento como adequação, beatitude e unidade” (FOUCAULT, 2013, p.31); ainda assim, manteremos o fragmento acima, retirado de Spinoza, por entendermos que tal crítica não se sustenta. Foucault alega que ao desconstruir a condição de continuidade do conhecimento, e a segurança de que à razão estava garantido o poder de bem conhecer as coisas e evitar que tudo se tratasse de “erro” e “ilusão” e “arbitrariedade”, Nietzsche terminou por desqualificar a necessidade de uma instância transcendente, anteriormente, fundamental à razão ocidental; com efeito, e corroborando com isto, diz Foucault: “Deus, certamente, desde Descartes, para não ir mais além e ainda mesmo em Kant, é esse o princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer”. (FOUCAULT, 2013, p.27). Assim, se não há mais relação entre o conhecimento e as coisas, se essa relação “é arbitrária, de poder e de violência”, então, toda e qualquer esfera transcendente é dispensável. Entendemos que é justamente isto, que defende Spinoza, a partir de reflexões outras, quando diz que os partidários ou adeptos da “doutrina finalista” ou de que a natureza nada faz em vão ou que não seja para o proveito do homem, participam desse tipo de conhecimento (imaginativo ou inadequado – SPINOZA, 2010, p.67). Tais indivíduos, recorrem ao que Spinoza chama de “refúgio da ignorância”. Diz Spinoza que, como o acontecimento apresenta uma profusão de causas, que fogem ao conhecimento mais imediato da maioria dos indivíduos, estes pegam um atalho, e atribuem sua origem a um poder miraculoso e superior, fora de nosso alcance. Segundo Spinoza: “Depois de terem se persuadido de que tudo o que ocorre é em função deles, os homens foram levados a julgar que o aspecto mais importante, em qualquer coisa, é aquele que lhes é mais útil, assim como foram levados a ter como superiores aquelas coisas que lhes afetavam mais favoravelmente. Como consequência, tiveram que formar certas noções para explicar a natureza das coisas, tais como as de bem, mal, ordenação, confusão, calor, frio, beleza, feiura, etc., e, por se julgarem livres, foi que nasceram noções tais como louvor e desaprovação, pecado e mérito. [...] Tudo aquilo, pois, que beneficia a saúde e favorece o culto de Deus eles chamaram de bem; o que é contrário a isso chamaram de mal. E como aqueles que não compreendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam, confundindo a imaginação com o intelecto, eles creem firmemente que existe uma ordenação nas coisas, ignorando tanto a natureza das coisas quanto a sua própria. Com efeito, quando as coisas estão dispostas de maneira tal que, quando nos são representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, conseqüentemente, facilmente recordá-las, dizemos que estão bem ordenadas; se ocorrer o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou que são confusas. E, como as coisas que podem ser imaginadas facilmente são mais

neste nível da problematização, o pensamento apresentar-se-á como “uma resposta original ou específica”; com certa frequência “multiforme”, e “às vezes contraditória em seus diferentes aspectos, para essas dificuldades, que são definidas por ele através de uma situação ou um contexto e que valem como uma questão possível”. Ou seja, um mesmo conjunto de problemas, podem suscitar várias respostas⁵³⁴.

Na maior parte do tempo, diversas respostas são efetivamente propostas. Ora, o que é preciso compreender é aquilo que as torna simultaneamente possíveis; é o ponto no qual se origina sua simultaneidade; é o solo que pode nutrir umas e outras, em sua diversidade, e, talvez, a despeito de suas contradições⁵³⁵.

Destarte, o exercício crítico do pensamento se opõe à ideia da pesquisa metódica da solução. E, justamente por isto, importa dizer aqui que a tarefa da Filosofia não é resolver algo, aí compreendida a ação de substituir uma descrição, explicação, resposta por outra, mas problematizar. Não se trata também de reformar, mas instaurar uma distância crítica, fazer jogar o “desprendimento”, o desprezioso, o acaso; aquilo que nos permite ver a multiplicidade de forças envolvidas no jogo de relações *acontecimentais*. É certo que o domínio de tal *Aussicht*⁵³⁶ constitui uma “vidência”⁵³⁷, que permite antever o acontecimento na sua

agradáveis do que as outras, os homens preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na natureza. Dizem ainda que Deus criou todas as coisas ordenadamente, atribuindo, assim, sem se darem conta, a imaginação a Deus, o que só faria sentido se eles quisessem dizer, talvez, que, em função da imaginação humana, Deus dispôs todas as coisas de maneira que elas pudessem ser mais facilmente imaginadas” (SPINOZA, *op. cit.*, p.71).

⁵³⁴ FOUCAULT, 2017b, p.226.

⁵³⁵ FOUCAULT, 2017b, p.226.

⁵³⁶ Em todos os momentos em que usamos o termo “perspectiva” neste trabalho, estamos pensando com Foucault (2013, pp.32-33), que o retira de Nietzsche quando discute a natureza e as implicações do conhecimento ocidental. A perspectiva implica sempre uma dimensão estratégica daquilo que afirmamos conhecer. Ou seja, do fato de que quando fala em um *caráter perspectivo do conhecimento*, “Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força”. Portanto, dizer que na vida, o conhecimento é sempre uma questão de perspectiva, não significa dizer, como numa “mistura de kantismo e empirismo”, que o conhecer encontra-se limitado no homem por um certo número de condições limítrofes derivadas da “natureza humana”, do “corpo humano” ou da própria “estrutura do conhecimento” (Ibid., p.33).

⁵³⁷ A noção de “vidência” carrega a possibilidade de apreensão do intolerável nas situações que se nos apresentam; e, tanto na forma coletiva, quando pessoal, é uma característica daquilo que Deleuze chama de *phénomène de voyance* (DELEUZE; GUATTARI, 1984, p.75). De fato, “o acontecimento mais ordinário faz de nós um vidente”, diz Deleuze (2013, p.203). Vidência é uma percepção em devir (perceptos) que coloca em questão as “condições usuais de percepção”. Intimamente ligadas às mudanças afetivas, esta condição extrema de *voyance*, permite percebermos a abertura de novos campos de possíveis, a partir de uma nova ordem de perceptos, que nos golpeiam; e, neste momento, consegue-se distinguir-se o exprimível de uma situação que irrompe bruscamente. É importante notar que os *perceptos*, distinguem-se da mera percepção porque envolvem o encontro com o fora; uma relação imanente entre a interioridade da percepção, e o “fora” dela. É neste sentido, por exemplo, que Zourabichvili (2000, p.340) vai dizer que em maio 68, “a mutação perceptiva e afetiva” consistia em “novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho”. Ele propõe

efetiva *singularidade*. De fato, no texto *Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política)* de 1998, François Zourabichvili (1965-2006) afirma que “um acontecimento político é [...] uma nova distribuição dos afetos, uma nova circunscrição do *intolerável*” e, posteriormente, completa dizendo alhures que “a política é, antes de mais nada uma questão de percepção”⁵³⁸. Assim, se como sugere Zourabichvili, o acontecimento envolve uma singular distribuição de afetos, que inclui o intolerável, e deve ser acessado por uma modulação perceptiva específica; então, a partir do que sugere Foucault, uma certa *visada analítica*⁵³⁹ vai permitir nosso acesso ao cerne acontecimental, e nos guiar à necessária reconstituição do modo como as instâncias da nossa realidade, se perfazem e são percebidas na vida político-pública das nossas sociedades.

Para entendermos a importância do que entra neste desafio, ou o que nos leva a este jogo de desprendimento, a essa vidência enquanto caminho inicial de acesso à análise acontecimental do presente; ou quiçá, à devida reconstituição das forças do acaso envolvidas na emergência do acontecimento; é preciso dizer antes que, no que tange a arqueogenealogia, esse modo crítico e original de se pensar a história, instaura-se na obra de Foucault a partir do jogo entre contingência e necessidade⁵⁴⁰ que ele explora de forma ímpar⁵⁴¹. Portanto, é preciso falar em uma *analítica do poder* – como defende Castelo Branco⁵⁴² –, visto que arqueogenealogia foucaultiana não se limita à história interna dos discursos. O que ela efetivamente produz é a descrição precisa de sistemas de possibilidade de *saber-poder*. E, o que se percebe com isto é

então, que se a “subjetividade” de cada um, for “constituída por uma síntese de tais relações”, e se essas relações mudam e/ou estabelecem, a partir dos “mesmos temas” e/ou “mesmos campos”, novas relações – e uma vez que as relações são sempre eventos exteriores –, então, “essas novas relações são também encontros”. E, neste caso, segundo Zourabichvili, “encontramos brutalmente o que tínhamos cotidianamente diante dos olhos” (Ibid., p.340).

⁵³⁸ ZOURABICHVILI, 2000, pp.339-345.

⁵³⁹ Entendemos aqui – com certa cautela, é bem verdade – que a noção de *vidência*, proposta em Deleuze (2011), guarda muita proximidade com aquilo que Foucault chama de “sacada analítica”, que na verdade, é um modo “espirituoso” que Foucault usa pra referir-se a um certo *feeling* que, conjuntamente às ferramentas da genealogia, permitiria decompor interna e externamente os processos causais do acontecimento, mostrando a multiplicidade de processos que entram na irrupção deste (FOUCAULT, 2006, p.340). Visada analítica é o modo como nos propomos olhar à perspectiva singular de análise dos acontecimentos, aberta por este modo singular de abordar o acontecimento, que podemos encontrar, tanto em Deleuze (*phénomène de voyance*), assim como em Foucault (sacada analítica). A excelência desta ferramenta, que propomos aqui, decorre da conjunção das possibilidades, causadas pelas características únicas dessas duas modalidades de análise para o acontecimento; notadamente, em vista da condição incorpórea e casual deste.

⁵⁴⁰ GIMBO, 2015, p.243.

⁵⁴¹ Ou seja, na busca pelo equilíbrio da resposta sobre “*Was ist Aufklärung?*”, é preciso dirigir interrogações a “uma racionalidade que aspira ao universal desenvolvendo-se inteiramente na contingência [...] uma razão, cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos” (FOUCAULT, 2015, p.374).

⁵⁴² BRANCO, 2009, p.282.

que há “limites para aquilo que pode ser dito, ou percebido por um discurso antes mesmo que ele adentre a necessidade intrínseca do conhecimento”⁵⁴³.

É preciso deixar agora, a descrição das técnicas de acontecimentalização (seus usos, aproximações e sua sistematização) e introduzir um novo aspecto que a análise do acontecimento nos apresenta; de modos que passando por seus aspectos de *ruptura* e *regularidade*, cheguemos até sua característica última apresentada em Foucault: a *atualidade*. Para concluir esta tarefa é preciso que uma última vez, recorramos às noções de ruptura e regularidade. Respectivamente, ruptura e regularidade podem ser referidas como “novidade ou diferença”⁵⁴⁴ no caso do acontecimento arqueológico; e como “prática histórica”⁵⁴⁵, quando se trata do acontecimento discursivo⁵⁴⁶. Há, efetivamente, uma relação entre esses dois sentidos iniciais encontrados no acontecimento relatado no primeiro Foucault. As novidades instauram novas regularidades e assim por diante. E, entre essas duas posições, ou seja, entre o surgimento e o funcionamento das práticas, o acontecimento é apresentado de duas maneiras distintas. Em *Les mots et les choses* o acontecimento arqueológico foi pensado e apresentado como uma “ruptura radical”; somente percebida por seus efeitos. E, as regularidades ou práticas que surgem após estes eventos, aparecem e são pensadas, exclusivamente, em termos discursivos⁵⁴⁷. Segundo Castro (2009, p.25), neste caso, “há certa primazia do acontecimento como regularidade. A novidade já não é um acontecimento oculto do qual as práticas seriam as manifestações; as práticas definem agora o campo das transformações, da novidade”.

A partir daqui aparece um problema para Foucault. Como pensar a relação entre novidade e regularidade “sem fazer da novidade uma espécie de “abertura” (“a la Heidegger”) nem converter as práticas em uma espécie de “a priori” da história do acontecimento como novidade?”⁵⁴⁸. É preciso pensar, ao mesmo tempo, a transformação e a descontinuidade, mas como fazer isto? Foucault precisava encontrar um equilíbrio entre o acontecimento como novidade e o acontecimento como regularidade que não implicasse apoiar-se nos “velhos conceitos” clássicos da “tradição”, nem no novo conceito de *estrutura* que impregnava a

⁵⁴³ GIMBO, *op. cit.*, p.47.

⁵⁴⁴ Trata-se do *surgimento* das práticas; onde se busca dar conta da novidade/diferença histórica delas.

⁵⁴⁵ Trata-se do *funcionamento* das práticas; onde se busca dar conta da regularidade histórica delas.

⁵⁴⁶ CASTRO, 2009, p.25.

⁵⁴⁷ A biologia é um exemplo deveras robusto, dado por Foucault, sobre esta situação. Em sua regularidade, a Biologia não é, simplesmente, uma transformação da História Natural, mas emerge ali “onde não havia um saber sobre a vida” (Ibid., p.24)

⁵⁴⁸ Ibid.

intelectualidade francesa àquela época. Como atingir esse equilíbrio sem reintroduzir nenhuma instância de ordem transcendental? Assim, era imperativo pensar tais relações assumindo a descontinuidade das regularidades, o acaso de suas transformações e a materialidade de suas condições de existência⁵⁴⁹.

No contexto acima, e, visto que as “forças que estão em jogo na história não obedecem nem a um destino nem a uma mecânica, mas antes, ao acaso da luta”; Foucault termina por fabricar e inserir alguns novos conceitos⁵⁵⁰, a fim de atingir seus objetivos. Com isto, a noção de *acontecimento* adquire, então, um novo sentido: o acontecimento enquanto relação de forças. Como diz Foucault, no reino do acontecimento, dentro do horizonte da história efetiva, “não há providência nem causa final, mas somente a ‘*mão de ferro da necessidade que sacode o copo de dados do acaso*’”⁵⁵¹. Por certo aqui, percebe-se com certa clareza, a forte influência de Nietzsche em Foucault⁵⁵². E, neste caso, é preciso mais que um parágrafo, para que possamos discutir esta conexão a partir da “*Wirkliche Historie*”, como veremos mais à frente.

Assim, quando finalmente o conceito de acontecimento se une à noção de *atualidade* em Foucault, a função de diagnose aparece; e, é neste terceiro sentido que se encontram as capacidades de ver o invisível dentro de uma filosofia da diferença; principalmente, daqueles que, lançando mão de estratégias possíveis, lutam contra uma brutal resiliência das forças de captura. Somos atravessados por forças tenazmente inflexíveis, cotidianamente; há também, processos de difícil diagnóstico. Por outro lado, no social, os movimentos diagramáticos são constantemente redefinidos por linhas de força muito poderosas. Diante de um tal quadro de afecção da vida pública/privada, é preciso apontar o indispensável papel diagnosticador da filosofia. É, sumariamente importante, traçar o mapa das forças, táticas e estratégias envolvidas nas múltiplas lutas contra e a favor da dominação. É preciso abrir as cortinas e expor o palco da nossa realidade⁵⁵³. De qualquer forma, deixaremos essa parte da discussão a um próximo ato dentro do *Theatrum Philosophicum* de Foucault.

⁵⁴⁹ FOUCAULT, 2014c, p.56.

⁵⁵⁰ Luta, tática, estratégia, etc.

⁵⁵¹ Nietzsche, *Aurore*, § p.130 *apud*. Foucault, 2015, p.286.

⁵⁵² FOUCAULT, 2015, p.286.

⁵⁵³ Esta é uma das principais funções do diagnóstico (*Ditos e Escritos* III, p.573 *apud* Castro, 2009, p.25).

2.2.3 *Theatrum Philosophicum*: notas sobre a subversão do platonismo

Pensar não consola, nem torna feliz. Pensar se arrasta languidamente como uma perversão; pensar se repete diligentemente em seu teatro; pensar se joga fora do copo de dados. E, quando o acaso, o teatro e a perversão entram em ressonância, quando o acaso quer que haja entre os três uma tal ressonância, então o pensamento é um transe; e vale a pena pensar⁵⁵⁴.

A despeito de todas as análises e considerações feitas até aqui, ainda assim, é preciso trazer não a análise minuciosa da totalidade das consequências⁵⁵⁵ da mutação epistemológica da história apontada por Michel Foucault, mas sim, esclarecer um pouco melhor que *sombra* é esta – que ele denuncia – que ainda hoje paira sobre nós desde aquela radical transformação do saber no alvorecer da modernidade⁵⁵⁶. É preciso, portanto, nos concentrarmos nos efeitos dessa mutação, que remonta aos tempos idos de Marx, mas permanece até os dias atuais, segundo Foucault⁵⁵⁷. Essa permutação nas bases históricas do saber e que envolve toda a problemática anterior, insiste em validar e fazer prevalecer uma “história contínua”; além de impor dificuldades para se pensar a descontinuidade, as diferenças, os afastamentos, as dispersões, enfim: estes e outros temas capazes de estremecer a certeza “tranquilizadora do idêntico”. A razão disso é fomentar e garantir um abrigo seguro à soberania da consciência como diz Foucault; é “fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática”. Neste construto, o *tempo* serve às totalizações; e as revoluções são dependentes de uma consciência de classe, mas jamais passam disso⁵⁵⁸.

Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência⁵⁵⁹.

É certo que tal discurso desde o século XIX, buscou obstar todas as descentrações, e proteger o sujeito, as “figuras da antropologia” e o “humanismo”. Marx e Nietzsche foram

⁵⁵⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, p.262.

⁵⁵⁵ Sobre as tais consequências das mutações apontadas por Foucault temos: [1] as questões sobre os “documentos tornados monumentos pela história positiva; [2] um possível apagamento *da* “história global” – com suas sérias consequências para o “*rosto*” de nossa época. Este foi um problema suposto por Foucault como passível de acontecer, com a famosa alegoria do rosto dos modernos desaparecendo na areia da praia em: “*Les mots et les choses*”; [3] as questões sobre descontinuidade na “história monumental; [4] os problemas de ordem “metodológica” para todas as disciplinas que contestam a história monumental, inclusive a arqueologia foucaultiana (FOUCAULT, 2019a, pp.8-13).

⁵⁵⁶ FOUCAULT, 2019a, p.11.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp.7; 14.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p.15.

⁵⁵⁹ *Ibid.*

alvos dessas massivas operações discursivas. Em Marx, a luta se deu no campo das descentrações produzidas pela sua “análise histórica das relações de produção, das determinações econômicas e da luta de classes”. Isto induziu os detratores de Marx à procura por uma “história global” desde o final do século XIX. Assim, sob a crítica dos arautos da dialética do fim da história, o que se procurava era uma teorização onde as diferenças dentro de uma sociedade pudessem ser conduzidas a uma “forma única”⁵⁶⁰; a uma visão de mundo centralizadora e de valores compartilhados por todos, ou seja, efetivamente, a um tipo de “civilização coerente”⁵⁶¹. Decerto que com Nietzsche essa descentração atingiu em cheio, com um *golpe de martelo*, a ideia de um fundamento originário. Foi contra isto que o discurso da continuidade propôs uma busca pelo fundamento primeiro; ou seja, buscou-se um princípio que fizesse da razão os últimos fins do homem e que mantivesse cativa a história do pensamento como “salvaguarda dessa racionalidade”, permitindo e incentivando um retorno sempre necessário, a este fundamento⁵⁶².

Portanto, quando a “psicanálise”, a “linguística” e a “etnologia” operaram a descentração do sujeito moderno, respectivamente, em relação às “leis de seu desejo”, às “formas de sua linguagem” e, “às regras de sua ação ou aos jogos de seus discursos míticos ou fabulosos”; e, quando esse mesmo homem se mostrou incapaz de dizer o que era este seu “inconsciente”, as “formas sistemáticas da língua” e as “regularidades de sua ficção”; então, entrou em cena novamente esse discurso advindo do historicismo conservador, pregando a continuidade a partir de um “dinamismo interno” provido certamente por um *motor único*. Ou seja: uma mesma “função conservadora”, ligada ao tema das totalidades socioculturais, que segundo Foucault, operou através desse véis, e quando lhe foi oportuno, “criticou e depois distorceu Marx” e se opôs a Nietzsche, querendo “transpô-lo”⁵⁶³.

Foucault não inventa um mundo sem sujeitos; descreve, realisticamente, um mundo em que o sujeito já foi, ou está sendo submergido pelo discurso. Seria ingênuo ver nessa expulsão do homem e da vida em benefício de um discurso antropofágico uma ideologia idealista, segundo os cacoetes mentais de um marxismo preguiçoso. Quando a ideologia é co-extensa com o real, descrever o real já é expor a ideologia. O desmascaramento, em Foucault, não é praticado a partir de um lugar epistemológico privilegiado, livre do contágio das estruturas discursivas dominantes, mas pela inserção visceral nessas estruturas: descrevê-las já é roê-las por dentro. Nesse sentido, a denúncia do antropologismo tradicional é um gesto político. Porque esse antropologismo, fundado direta ou indiretamente no idealismo transcendental

⁵⁶⁰ Vê-se aqui, a forma embrionário do positivismo do século XIX, que foi tão criticado.

⁵⁶¹ FOUCAULT, *op. cit.*, p.16.

⁵⁶² FOUCAULT, 2019a, p.16.

⁵⁶³ *Ibid.*, pp.16-17.

do sujeito, e confundindo ética com ciência, humanismo com saber, é radicalmente incompetente para pensar a modernidade⁵⁶⁴.

Objetivamente, o pensamento foucaultiano em todas as suas fases, se apresenta como uma ferramenta que busca quebrar a lógica das totalidades⁵⁶⁵. Entretanto, esta não é uma tarefa fácil. É preciso entender que desde a introdução da *arché* no pensamento grego por Anaximandro e da subsequente ruptura causada por sua *história peri physeos* como assinala Jean-Pierre Vernant, em *Les origens de la pensée grecque*⁵⁶⁶; o “esquema cosmológico” ocidental se viu marcado de “maneira profunda e durável” por certas disposições. De fato, no contexto das sociedades ocidentais, o que se percebe é que a filosofia sempre privilegiou alguns modos de pensar em detrimento de outros. Alfred North Whitehead em sua obra: *Magnum Opus*, de 1929, chega a dizer na primeira seção do capítulo um que: “A definição mais precisa da tradição filosófica da Europa é a de que ela não passa de uma sucessão de notas de rodapé da obra de Platão”⁵⁶⁷.

Exageros à parte, a questão é que, efetivamente, nós constituímos nossa cultura, nosso estilo de pensamento, privilegiando algumas categorias e deixando outras de lado. Isso faz parte daquilo que poderíamos chamar de nossa lógica; aquilo que conduz e governa o nosso modo de pensar. Uma das oposições que participaram desse jogo na história do pensamento ocidental, foi a oposição entre identidade e diferença; com evidente superioridade, ou maior preponderância para a primeira, que sempre foi superestimada ou imposta nas discussões envolvendo questões do tipo: mesmo/outro; identidade/diferença, etc. Decerto, tudo isso faz parte de uma certa concepção estável que nós queremos ter das coisas; o desejo de que elas permaneçam as mesmas, que mudem muito pouco, e principalmente, aquilo que elas venham a mudar não prejudique aquilo que elas são essencialmente.

Desde a Filosofia Clássica Antiga, desde Aristóteles, esse modo de pensar tem sido privilegiado na cultura ocidental⁵⁶⁸. Claro que existe a diferença diriam as pessoas de forma mais ou menos consciente, a partir de suas experiências no mundo. Claro que existe mudança em um certo movimento na qualidade das coisas, mas elas devem conservar algo de idêntico

⁵⁶⁴ ROUANET, MERQUIOR 2008, p.13.

⁵⁶⁵ Curiosamente, isso é percebido de forma mais nítida nas fases da Analítica do poder (genealogia) e Ético-política, e menos na Arqueologia do saber, por conta da entrada decisiva em cena da noção de acontecimento naquelas fases.

⁵⁶⁶ VERNANT, 1986, p.86.

⁵⁶⁷ No original: “The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato” (Ibid.).

⁵⁶⁸ GRISOTTO, 2022, p.245; SILVA, 2017.

pelas quais elas (as coisas, as pessoas, os objetos, etc.) sejam identificadas, justamente. Ou seja, tudo que existe deve ter um atributo, uma qualidade, um aspecto (ou vários deles); que faça com que nós possamos reconhecer ao longo de eventuais mudanças, o mesmo; embora ele apareça de forma diferenciada.

Seguramente, esse reconhecimento do mesmo naquilo que difere é por que “nós nos damos mal com a diferença”⁵⁶⁹. A diferença em sua *disparidade-plena* transforma-se em uma oposição; nós, por outro lado, preferimos viver num mundo estável, onde as qualidades basicamente permaneçam e as mudanças tenham uma prerrogativa menor – isso vale para as coisas e para as pessoas. No dia a dia, parece que temos uma necessidade premente de reconhecer em nós um traço de caráter ou uma característica que nos faça reconhecíveis a qualquer momento do tempo. Eventualmente, isso torna mais fácil lidar com as coisas e as pessoas. Entretanto, no começo do século XX, essa categoria da identidade, ou melhor, essa oposição entre identidade e diferença, como tantas outras, foi submetida a uma certa “revisão crítica”. Entendeu-se, então, que o privilégio que sempre foi dado à identidade era “uma questão de comodidade”. Uma questão de praticidade, muito mais que uma visão originária do mundo. Na verdade, não vemos as coisas de maneira idêntica porque elas assim o sejam, mas por que é conveniente que nós construamos, a partir dessa identidade, uma certa visão do mundo e das coisas que nos faça viver em segurança⁵⁷⁰.

E se existe, por um lado [...] o enaltecimento do princípio da identidade como sustentação, do outro, teríamos o da diferença, sendo que, na maneira de pensar da cultura no Ocidente, o primeiro dos modos ganhou efetividade e ares de nobreza, ao passo que o segundo sempre foi ignorado, guardando consigo o peso de uma espécie de maldição. Pelo que sofremos da influência desta tradição, que enaltece o mesmo em prejuízo do que difere; a conservação, a certeza, a segurança, por serem supostamente previsíveis, nos dizem bem mais do que a metamorfose em sua surpreendente novidade, haja vista, os esforços necessários em sua efetivação. Nas relações, o que preferimos por conveniência é que haja uma espécie de fio condutor que, sem exceção, nos alinhe a todos, condição esta a nos oferecer conforto, malgrado nos encarcere numa irremediável uniformidade⁵⁷¹.

Certamente, já desde Heráclito [540-470 a.C.] temos visto o surgimento da questão da diferença, e toda sua importância no contexto da Filosofia. De qualquer forma, no século XX, isto se intensificou. Houve um incremento das revisões quanto a questão da experiência histórica do sujeito; e também, sobre a transformação que sofreu a visão que o indivíduo tem

⁵⁶⁹ SILVA, 2017.

⁵⁷⁰ Cf.: SILVA, 2017; GRISOTTO, 2022, p.245.

⁵⁷¹ Id., 2022, p.245.

dele próprio, do ponto de vista da psicologia, da psicanálise⁵⁷². O próprio ritmo das ciências chamadas “duras” e das ciências da vida foram alterados⁵⁷³. Além das transformações das disciplinas de Física, Química e Astronomia, por exemplo, e suas maneiras de ver o mundo. Decerto que tudo isso nos mostrou que a diferença tem sim, a sua importância. E que, provavelmente, ela seja fundamental.

Destarte, a partir daí então, vimos surgir essa tendência que tem sido chamada de Filosofia da Diferença⁵⁷⁴; na qual, ousamos destacar certos autores como Gilles Deleuze, Michel Foucault e Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Bataille, Blanchot; Bento Prado Jr., etc.; que foram profundamente influenciados por outros Clássicos como: Nietzsche, Heidegger, Walter Benjamin e, Marx, por exemplo. É preciso dizer que todos tem em comum, o fato de serem atravessados de forma avassaladora pela diferença, cada um, com suas peculiaridades e objetos. Entretanto, se por um lado é possível destacar suas visões de mundo em favor da diferença, por outro jamais será possível enquadrá-los sob esta perspectiva. Portanto, com cautela e em certa medida, o que se pode dizer é que certos pensadores⁵⁷⁵ que lidam com a diferença, buscaram, mais fortemente, estudá-la em sua relação com a repetição; tudo isto no sentido de mostrar então, a realidade da diferença e talvez o caráter mais construído, mais simbólico, mais convencional, da repetição⁵⁷⁶. Ou seja, a repetição viria muito mais daquilo

⁵⁷² Foucault sugere inclusive, que a supressão de seu antigo orientador apagaria tais discussões da história. “Suprimam Canguilhem e vocês não compreenderão mais grande coisa de toda uma série de discussões que ocorreram [...] vocês negligenciarão todo um aspecto do trabalho teórico feito pelos psicanalistas, especialmente os lacanianos” (FOUCAULT, 2015, p.370. Cf. ainda: *História da Loucura e O Nascimento da Clínica*).

⁵⁷³ Para um estudo comparativo dessas transformações, ver o trabalho de G. Guanguilhem: “*Études d'histoire et de philosophie des sciences concernant les vivants et la vie*” [Estudos de História e de Filosofia Das Ciências - Concernentes Aos Vivos e À Vida] de 1968.

⁵⁷⁴ Segundo Grisotto (2022, p.247), “A filosofia da diferença em Gilles Deleuze sustenta uma imagem de pensamento [...] que não exclui em sua perspectiva a conexão entre filosofia e a vida. E isto porque não abre mão da própria dimensão material e concreta das relações [que nos oferece] a força do pensamento”. Exatamente por isto, é que devemos ter em mente que: “a filosofia da diferença enquanto imagem imanente e implicando modos de vida e de pensar, flerta com a possibilidade de que o diferente *traga a* força de transformar o que lhe afeta e num mesmo movimento, alcance a potência de mudança na vida que se repete” (Ibid., p.248).

⁵⁷⁵ Aqui, pensamos especialmente em Gilles Deleuze.

⁵⁷⁶ Como bem diz o professor emérito da USP, Franklin Leopoldo e Silva, talvez, tenhamos começado a perceber que a repetição seja uma convenção. Uma convenção importante “*a bem da verdade*”; que “sempre privilegiou a nossa visão de mundo, nossa ciência, nosso entendimento; mas não mais do que uma convenção”. Percebemos, que na verdade, a diferença, a mudança radical de uma qualidade para outra, de um estado para outro, de um momento para o outro, no tempo, na vida; ela seria então um fato primordial que nós procuramos escamotear. Isso é muito importante na maneira de ver o transcorrer do tempo, por exemplo; o que são os instantes do tempo? Eles são repetições ou são diferenças que aparecem na nossa vida? É difícil dizer por que mesmo quando esses instantes, eles ameaçam nos transformar completamente, nós fazemos um esforço para permanecermos os mesmos (SILVA, 2017). O pensamento da diferença nos mostra que uma visão despida de preconceitos, veria que, realmente, um ser que vive no tempo, ele acompanha essa mudança qualitativa dos instantes; que é, provavelmente, radical. Por certo, isso é que dá a nossa existência, e talvez, à existência de todas as coisas, um

que necessitamos ver, do que daquilo que realmente poderíamos ver se enxergássemos o mundo sem a intermediação dessa lógica tão poderosa que guia a nossa (compreensão) relação com as coisas⁵⁷⁷.

Oportunamente, e com a ideia de que *um dia, talvez, o século seja deleuziano*, Foucault compartilha sua análise conjunta das duas obras icônicas de Deleuze – *Différence et Répétition* (1968) et *Logique du Sens* (1969)⁵⁷⁸ – que marcam seu pensamento, já a partir da metade final da década de 1960⁵⁷⁹. Ele dá o sugestivo nome de *Theatrum Philosophicum* a este artigo, publicado na *critique*, nº 282 em novembro de 1970 na França. Ali, com muito cuidado e numa leitura muito original, ele expõe como Deleuze derruba a importância da ideia de “cerne” e de “metáfora” e encaminha à *noção de problema*⁵⁸⁰; onde não se vê nenhum centro, mas seriações que entre a “falta” e o “excesso” sempre levam aos “descentramentos”⁵⁸¹. Ali, também vemos exposta a inviabilidade da pergunta pelo *ser* em Platão constituir o caminho para se definir a essência das coisas⁵⁸², e dar conta das várias propriedades dos “*dinamismos espaços-*

caráter absolutamente diferenciado. Ou seja, não é por que as coisas estão juntas; ou por que que somos muito parecidos com as outras pessoas; ou que quando nós, em momentos diferentes do tempo, fazemos comparações de nós, conosco mesmo e, achamo-nos muito parecidos com esse “nós” anterior, independentemente de serem momentos distintos; tudo isso, não faz com que sejamos os mesmos. A proximidade não quer dizer identidade, e “nem mesmo, talvez, semelhança”. Reciprocamente, uma coisa que está distante de mim, pode ser até mais “semelhante” a mim do que algo que está próximo. Caminhamos no sentido de entender que a identidade, outrora tão valiosa a nós, talvez seja em grande parte uma convenção; e aquilo que nós mais tememos, a diferença, isso é o que seria algo muito mais próximo da realidade (Ibid).

⁵⁷⁷ DELEUZE, 2018; SILVA, 2017.

⁵⁷⁸ Michel Foucault apropria-se do pensamento deleuziano, que àquela altura, estava profundamente interessado na relação íntima que existe entre a “repetição” (aquilo que se repete sempre igual) e a “diferença” (aquilo que difere e, inexoravelmente, torna-se outro). Nestas obras, Gilles Deleuze dá início à tarefa de destruição de uma certa “imagem do pensamento”; justamente aquela que obstaculiza um pensar-outro (DELEUZE, 2018). Apresenta-nos a multiplicidade, a singularidade, o novo, a diferença entre outros conceitos fundamentais à filosofia da diferença. Pra trás ficam a certeza do *Mesmo*, a Semelhança, etc.; e, com Lewis Carrol (Lógica do Sentido) e a partir da lógica estoica nos apresenta a seriação dos paradoxos; traz de volta os estudos do tema filosófico do sentido e propõe o ascendimento da potência do fantasma e o triunfo do simulacro sobre os *Modelos* e as *Cópias* do mundo Ideal. O golpe final é a atuação das potências do caos com a consequente “subversão do platonismo” (DELEUZE, 2015b, pp.259-271; 2018, pp.89-105;).

⁵⁷⁹ Sluga (2005, p. 224) sugere que *Nietzsche e a Filosofia* foi uma influência possível sobre a obra de Michel Foucault, sugerindo que o trabalho ajudou Foucault a descobrir Nietzsche como um “pensador genealógico”; o “filósofo da vontade de poder”. Cf.: SLUGA, 2005. pp.210-239.

⁵⁸⁰ O *problema*, como diz Foucault, é a “própria ideia”. A resposta para a questão é o problema; e a solução do problema é o deslocamento da questão (FOUCAULT, 2015, p.257).

⁵⁸¹ Ibid., p.240.

⁵⁸² Deleuze defende que questões do tipo *quem; quanto; como; onde; quando*; sejam melhores para se colocar, neste caso. Mas, como se percebe, tais questões, afastam as *Ideias* platônicas de seu lugar na transcendência das “verdades eternas”; e aproxima estas, “perigosamente”, do simulacro; da singularidade do fantasma. Cf. DELEUZE, Gilles. “*O método de dramatização*” In. *A ilha deserta: e outros textos*. Luiz B. L. Orlandi (Org.). São Paulo: Iluminuras, 2019, pp.129-154.

temporais”, que são responsáveis pela distribuição, em profundidade, das diferenças de intensidades (*diferenciação-différentiation* | *diferençação-différenciation*)⁵⁸³ através do puro *spatium* intensivo “que preexiste a toda qualidade e a toda extensão”⁵⁸⁴.

nada de cerne, nada de cerne, mas um problema, ou seja, uma distribuição de pontos notáveis; nenhum centro, mas sempre descentramentos, mas séries, de uma à outra, com a claudicação de uma presença e de uma ausência – de um excesso, de uma falta. Abandonem o círculo, mau princípio de retorno, abandonem a organização esférica do todo: é na linha reta que o todo retorna, a linha reta e labiríntica. Fibrilas e bifurcação⁵⁸⁵.

Portanto, quando falamos em ferramentas para quebrar a tirania do *Mesmo*, do identitário e do pensamento categorial, é esta dimensão que queremos mostrar dentro do pensamento de Foucault – decerto uma condição impar para se operar a “inversão do platonismo” nos termos do riso orgíaco no *Theatrum Philosophicum*. Neste contexto, importa dizer que o retorno da filosofia-teatro de Nietzsche, pelas mãos de Gilles Deleuze (*Nietzsche e a Filosofia*) a partir da “repetição de um acontecimento único e que não se reproduz nunca”⁵⁸⁶, apresenta Foucault à *subversão do platonismo*⁵⁸⁷. Um pequeno mover, deveras insidioso, que desce “um grau” até aquele “pequeno gesto moral” de Platão, que excluiu o simulacro; de forma que ali chegando desvia-se ligeiramente do “círculo que imita a eternidade”, e abre portas à direita e à esquerda instaurando-se, enfim, “uma outra série desarticulada e divergente”⁵⁸⁸.

Contrapor-se à soberba do platonismo é fazê-lo inclinar-se “para o real, para o mundo e para o tempo”, e mostrar as manobras que produziu para estabelecer o Modelo, o Idêntico e o Mesmo. Inverter o platonismo significa “negar o primado de um original sobre a cópia, de um modelo sobre a imagem”, e afirmar “o reino dos simulacros e dos reflexos”⁵⁸⁹. À filosofia não cabe a prisão de uma busca eterna pelo dado originário. É preciso estabelecer uma filosofia-humor que não restitui a aparência, mas busca pensar o impalpável fantasma – a “materialidade incorpórea” do acontecimento. É indeclinável o aproveitamento do fantasmático que nos chega

⁵⁸³ A sequência toda tem esta forma: *diferenciação-différentiation*-[virtual]-[*différenciateur*-diferenciador(a)-*différenciatrice*]-*diferençação-différenciation*-[atual] (DELEUZE, 2019, pp.129, nota do tradutor; 132).

⁵⁸⁴ Ibid., pp.129-139.

⁵⁸⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, p.240.

⁵⁸⁶ CASTRO, 2009, p.98.

⁵⁸⁷ DELEUZE, 2018, p.89.

⁵⁸⁸ FOUCAULT, 2015, p.242.

⁵⁸⁹ DOSSE, 2010, p.132.

através do epicurismo⁵⁹⁰, como “emissões que vêm da profundidade dos corpos”; portanto, como efeitos de superfície que “topologizam a materialidade”⁵⁹¹ destes, permitindo o acesso a uma metafísica do *extrasser*⁵⁹².

Assim, há toda uma potência do incorporal que precisa ser pensada hoje. Aquilo que Foucault delinea como filosofia do “fantasma-físico”, não aceita se colocar – a partir da “percepção” e/ou da “imagem” – a “serviço de um dado originário”, de um círculo ou de um sujeito. É preciso deixar que aquilo que antes era buscado na origem, resvale “entre as superfícies com as quais ele se relaciona, na subversão que faz passar todo o interior para fora e todo o exterior para dentro, na oscilação temporal que o faz sempre se preceder e se seguir”⁵⁹³. Neste caso, para uma tarefa de tal envergadura, é preciso superar antes, a falácia da ilusão em que a metafísica foi lançada⁵⁹⁴.

A ilusão é certamente a desgraça da metafísica: não absolutamente porque a própria metafísica seria dedicada à ilusão, mas porque, durante muito tempo, foi assombrada por ela e porque o medo do simulacro a colocou na pista do ilusório. Não é a metafísica que é uma ilusão, como uma espécie em um gênero; é a ilusão que é uma metafísica, o produto de uma certa metafísica que marcou sua separação entre o simulacro, por um lado, e o original e a boa cópia, por outro. Houve uma crítica cujo papel era designar a ilusão metafísica e estabelecer a sua necessidade: a metafísica de Deleuze, no entanto, empreende a crítica necessária para fazer perder as ilusões dos fantasmas. A partir de então, o caminho está livre para que se persiga, em seu singular zigue-zague, a série epicurista e materialista. Ela não conduz, apesar dela mesma, a uma metafísica vergonhosa; conduz alegremente a uma metafísica – uma metafísica liberta da profundidade originária assim como do ente supremo, mas capaz de pensar o fantasma fora de qualquer modelo e no jogo das superfícies⁵⁹⁵.

Pensar o “puro acontecimento é dar-lhe de saída sua metafísica”⁵⁹⁶, e isto passa pela discussão sobre esse *extrasser* que insiste e persiste quando do encontro dos corpos. Notadamente, o acontecimento “subsiste na linguagem e no pensamento, mas ocorre na

⁵⁹⁰ Por sua vez, os estoicos nos dizem que: “no limite dos corpos densos, o acontecimento é um incorpóreo (superfície metafísica); na superfície das coisas e das palavras, o incorporal-acontecimento é o sentido da proposição (dimensão lógica); no fio do discurso, o incorporal sentido-acontecimento está alinhavado pelo verbo (ponto infinitivo do presente)” (FOUCAULT, 2015, p.248).

⁵⁹¹ Topologizar a materialidade é estabelecer a região onde o exprimível subsiste.

⁵⁹² FOUCAULT, 2015, pp.243-244.

⁵⁹³ FOUCAULT, 2015, p.243.

⁵⁹⁴ Ibid., pp.243-245.

⁵⁹⁵ Ibid., pp.244-45.

⁵⁹⁶ Ibid., p.246.

superfície dos corpos”⁵⁹⁷. E, enquanto efeito de superfície, não é adequado perguntar por seu sentido, visto que ele “é o próprio sentido”.⁵⁹⁸ É aquilo que Deleuze/Foucault referem como “sentido-acontecimento”⁵⁹⁹, e que exige uma lógica mais complexa muito em função da especificidade de seu estatuto; por isso a advertência de: “não confundir o acontecimento com sua efetuação espaço-temporal em um estado de coisas”⁶⁰⁰. Seguramente, enquanto exprimível, o acontecimento inexistente fora da proposição que o expressa. Que o evidencia. Ele subsiste em sua expressão. E, deveras é preciso que se diga, o expresso não se confunde de modo algum com esta proposição. Ou, dito de outra forma, o sentido é passível de atribuição, mas nunca à proposição⁶⁰¹, e sim, à coisa⁶⁰² ou ao estado de coisas. Inexoravelmente, tem-se o acontecimento expresso pelo infinitivo do verbo atribuído à coisa designada pelo sujeito, ou ao estado de coisas designado pela proposição⁶⁰³. Ou seja, a *dupla natureza do sentido*⁶⁰⁴ designa que: “inseparavelmente o sentido é o exprimível ou o expresso da proposição e o atributo do estado de coisas”⁶⁰⁵.

O Atributo não é um ser e não qualifica um ser; é um extra-ser. Verde designa uma qualidade, uma mistura de coisas, uma mistura de arvore e de ar em que uma clorofila coexiste com todas as partes da folha. Verdejar, ao contrário, não é uma qualidade na coisa, mas um atributo que se diz da coisa e que não existe fora da proposição que o exprime designando a coisa. E eis-nos de volta a nosso ponto de partida: o sentido não existe fora da proposição... etc. Mas aqui não se trata de um círculo. Trata-se antes, da coexistência de duas faces sem espessura, tal que passamos de uma para a outra margeando o comprimento. [...] Ele volta uma face

⁵⁹⁷ TEMPLE, 2012, p.81.

⁵⁹⁸ DELEUZE, 2015b, p.23.

⁵⁹⁹ Id., 2015b, p.23; FOUCAULT, 2015, p.247.

⁶⁰⁰ DELEUZE, *loc. cit.*

⁶⁰¹ O atributo da proposição pode ser, por exemplo, um predicado qualitativo como *verde*, que se atribui ao sujeito ou pelo sujeito em seu proferimento;

⁶⁰² No caso acima, o atributo da coisa é expresso no acontecimento que se dá nela (coisa) ou com ela (estado de coisas), ou seja, seu *verdeamento*; que vemos ser expresso pelo verbo *verdejar* (infinitivo);

⁶⁰³ Por isso, é importante assinalar também quando Temple (2012, p.81) diz que para Deleuze: “*o devir limitado tornar-se o próprio acontecimento*”; ou seja: “[...] o acontecimento é o “já e o não”, pois infinitamente divisível, o acontecimento é “sempre os dois ao mesmo tempo, eternamente o que acaba de se passar e o que vai se passar, mas nunca o que se passa”. O acontecimento instala-se, portanto, entre os enunciados e as práticas que os corpos realizam. Daí que, enquanto transformação que diz algo sobre o corpo, o acontecimento não se confunde com os estados de corpos, suas qualidades e misturas. Desta forma, são os verbos (no infinitivo e no gerúndio) que melhor expressam os incorporais, porque eles não dizem o ser da coisa, como os substantivos e os adjetivos que marcam as composições estratificadas das coisas, mas a maneira de ser da coisa” (Ibid.).

⁶⁰⁴ Decerto, esta forma serial nos remete aos *paradoxo da dualidade* e constitui uma “síntese do heterogêneo” (DELEUZE, 2015b, pp.39-40).

⁶⁰⁵ Ibid., p.23.

para as coisas, uma face para as proposições. Mas não se confunde nem com a proposição que o exprime nem com a estado de coisas ou a qualidade que a proposição designa. É, exatamente, a fronteira entre as proposições e as coisas. É este *aliquid*. ao mesmo tempo extra-ser e insistência, este mínimo de ser que convém às insistências⁶⁰⁶.

O acontecimento desdobra-se no Aion⁶⁰⁷; uma pura-temporalidade não cíclica, mas ilimitada, aberta e linear. A forma vazia do tempo que se subdivide, infinitamente, a partir do instante presente – sem espessura, nem extensão –, tanto ao passado quanto ao futuro. Assim, ao invés de “um presente que absorve o passado e o futuro, [o que se tem é] um futuro e um passado que dividem a cada instante o presente, que o subdividem ao infinito em passado e futuro, nos dois sentidos ao mesmo tempo”⁶⁰⁸. O *puro acontecimento* se expressa de modo singular/impessoal; ele é “uma afronta, uma dificuldade, uma ferida, algo inexorável e ao mesmo tempo imprevisível, é o que acontece, mas não é ainda o acontecimento”⁶⁰⁹; portanto, um *exprimível-atributo*. Sobre isso, Foucault toma a morte como exemplo. Estar morto é um estado de coisas em relação ao qual uma afirmação pode ser verdadeira ou falsa. Entretanto, estar morto tem um sentido. O morrer. E, morrer é um “puro acontecimento que jamais verifica nada”.

Morrer jamais se localiza na densidade de nenhum momento, mas por seu limite móvel partilha infinitamente do mais breve instante: morrer é ainda menor do que o momento de pensá-lo; e, de um lado e do outro dessa fenda sem intensidade, morrer infinitamente se repete⁶¹⁰.

Numa lógica em que funcione um “jogo de quatro termos”⁶¹¹, morrer –enquanto âmbito incorpóreo deste encontro – é a “*quarta dimensão da proposição*”⁶¹². Paulo está morto. Uma

⁶⁰⁶ Ibid., pp.22-23.

⁶⁰⁷ “Enquanto Cronos exprimia a ação dos corpos e a criação das qualidades corporais, Aion é o lugar dos acontecimentos incorporais e dos atributos distintos das qualidades. Enquanto Cronos era inseparável dos corpos que o preenchiam com causas e matérias, Aion é povoado de efeitos que o habitam sem nunca preenchê-lo. Enquanto Cronos é limitado e infinito, Aion é ilimitado como o futuro e o passado, mas finito como o instante. Enquanto Cronos era inseparável da circularidade e dos acidentes desta circularidade como bloqueios ou precipitações, explosões, desencaixes, endurecimentos, Aion se estende em linha reta, ilimitada nos dois sentidos. Sempre já passado e eternamente ainda por vir. Aion é a verdade eterna do tempo: pura forma vazia do tempo, que se liberou de seu conteúdo corporal presente e por aí desenrolou seu círculo, se alonga em uma reta” (Ibid., p.170).

⁶⁰⁸ Ibid., p.169, grifo nosso.

⁶⁰⁹ LOBO, 2004, p.203 *apud* Temple, 2012, p.81.

⁶¹⁰ FOUCAULT, 2015, p.248.

⁶¹¹ Ibid., p.247.

⁶¹² DELEUZE, 2015b, p.20.

face do morrer está voltada para o indivíduo Paulo. É uma coisa que acontece ao homem. A outra face está voltada à preposição, porque morrer é o que se diz de Paulo no enunciado. Aqui, o sentido-acontecimento é neutro. E, como a morte, diz Foucault, ele não é “o término, mas o “interminável”. Assim, enquanto o estado de coisas funciona como atributo da proposição, o acontecimento é fixado pelo verbo; de modos que tanto o “presente”, que diz o acontecido; quanto o infinitivo, “que introduz o sentido na linguagem e o faz circular como esse neutro”⁶¹³ no discurso (aquilo de que se fala), estão presentes na designação do sentido-acontecimento.

Como se vê, a partir destas considerações é possível entender a crítica que Foucault faz tanto ao *neopositivismo*, quanto à fenomenologia⁶¹⁴ e à filosofia da história⁶¹⁵. Essas três linha de pensamento, fracassaram em relação ao acontecimento. Neste caso, tomando o neopositivismo como exemplo, é possível vê-lo confundir, “logicamente”, o acontecimento com “um estado de coisas”⁶¹⁶; e no passo seguinte, lhes dar materialidade⁶¹⁷, e deslocá-lo “para o lado do atributo”. Por isso, é que Temple (2012, p.82), a partir da noção de “matéria da loucura” de Paul Veyne⁶¹⁸, vai dizer que: conceitos como a loucura, a sexualidade, a delinquência, etc., “inexistem de forma a priori no ser”. Para que “qualquer conceito determine, de alguma forma, o ser, é preciso que uma matéria seja objetivada” como tal. Isto não quer dizer, por exemplo, que a pessoa louca inexistia, mas sim, que essa determinação que força o acontecimento a coexistir com o corpo material, ou seja, que determina o ser da pessoa, não deve nos levar a concluir, precipitadamente, que “o ser seja necessariamente determinável”⁶¹⁹.

⁶¹³ FOUCAULT, 2015, p.247.

⁶¹⁴ Conforme explica Foucault, a fenomenologia deslocou o acontecimento na direção do sentido, produzindo “significação prévia”, sempre em torno do eu; e, neste caso, “o sentido jamais coincidia com o acontecimento” (FOUCAULT, 2015, p.248).

⁶¹⁵ Segundo Foucault, a filosofia da história confinou o acontecimento no “ciclo do tempo”; tornando-o dependente de uma lógica do conceito e das essências; tudo isso dentro de “uma metafísica coerente do cosmo, do mundo em hierarquia” (Ibid., pp.248-9)

⁶¹⁶ Ibid., p.249.

⁶¹⁷ Aquilo que Foucault chama de “enterrá-lo na densidade dos corpos, ... fazer dele um processo material e ... associá-lo, mais ou menos explicitamente, a um fisicalismo” (FOUCAULT, 2015, p.248).

⁶¹⁸ “Para Foucault, como também para Duns Scot, a matéria da loucura (*behaviour*, microbiologia nervosa) existe realmente, mas não como loucura; só ser louco materialmente é, precisamente, não o ser ainda. É preciso que um homem seja objetivado como louco para que o referente pré-discursivo apareça retrospectivamente como matéria *de loucura*” (VEYNE, 1971, p. 229 *apud*. TEMPLE, 2012, p.82).

⁶¹⁹ Ibid.

Destarte, o que se pode dizer, de forma incisiva, sobre tal problemática é que advindo dessas filosofias⁶²⁰, “a plenitude esférica do mundo”, o “círculo do eu” e “uma ordem bem centrada” no absoluto divino⁶²¹, terminavam por impor um triplo condicionamento que, mesmo àquela altura (1960’), obliterava pensar o *acontecimento*⁶²². Como alternativa a estas dificuldades, Foucault propôs lançar mão de certas ferramentas a partir do pensamento deleuziano, capazes de suspender a “tripla sujeição” em que o acontecimento, ainda era mantido. Primeiro, uma metafísica capaz de reconstituir o caminho à materialidade do fantasma até que o acontecimento tivesse restituída sua importância crítica e metodológica à Filosofia; e que passa, efetivamente, por sua irreducibilidade a uma “física do mundo”. A seguir, uma “lógica do sentido neutro” capaz de dar conta da complexidade que envolve pensar o acontecimento puro; uma lógica que além de apresentar-se como alternativa à “lógica ternária, tradicionalmente centrada no referente”; evita a recorrência improdutiva a uma já muito desgastada “fenomenologia dos signos e suas significações e do sujeito cognoscente”⁶²³. Por fim, o recurso a uma filosofia crítica do presente infinitivo, e não àquilo que Foucault chama de: “substituição do futuro conceitual na essência do passado”⁶²⁴. No fim, é preciso dizer que a dinâmica de tais dispositivos, diz respeito, respectivamente, ao acontecimento, aos paradoxos e ao exprimível, tudo isso dentro da lógica das superfícies; dos incorpóreos.

Três filosofias, portanto, que fracassam em relação ao acontecimento. A primeira, a pretexto de que nada se pode dizer sobre o que está "fora" do mundo, rejeita a pura superfície do acontecimento, e pretende encerrá-lo à força - como um referente - na plenitude esférica do mundo. A segunda, a pretexto de que só há significação para a consciência, localiza o acontecimento fora e antes, ou dentro e depois, situando-o sempre em relação ao círculo do eu. A terceira, a pretexto de que só há acontecimento no tempo, define sua identidade e o submete a uma ordem bem centrada⁶²⁵.

Dizer que o acontecimento sempre foi objeto de redução por parte de muitas correntes de pensamento, parece muito pouco diante da história dos conceitos. Mas, quando desdobramos

⁶²⁰ Do Mesmo, do sujeito e da origem;

⁶²¹ Respectivamente: “esfera”, “círculo” e “centro”;

⁶²² FOUCAULT, *op. cit.*, p.249.

⁶²³ *Ibid.*

⁶²⁴ O que em certa medida também pode ser lido como uma crítica a essa espécie de “busca” hermenêutica pela compreensão humana a partir das contextualizações e conexões; ou seja, do como se dá a compreensão humana, num determinado contexto, incorporada da história e da linguagem. É possível ver esse tipo de disposição da hermenêutica em: GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em Retrospectiva: Heidegger em Retrospectiva* (I). Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

⁶²⁵ FOUCAULT, 2015, p.249.

as estratégias das várias correntes envolvidas no processo, vê-se que as condicionantes históricas, ainda hoje preservam as dificuldades de superação que lhes são próprias – muitos ainda hoje permanecem presos em suas teias. Tomemos novamente como exemplo o neopositivismo, a fenomenologia e a filosofia da história. Respectivamente, tem-se, como já citado, a redução do acontecimento a um: [a] *estado de coisas*; [b] *sentido para a consciência* e [c] *ciclo temporal*. Neste caso, teremos, respectivamente: [a'] a eliminação do movimento, para a medição nas ciências exatas; [b'] o favorecimento à existência de um sujeito cognoscente, e [c'] o controle com certa eficiência, do passado e do futuro, facilitando o restabelecimento das pontes causais da história tradicional. Neste caso, é o esforço deleuziano em pensar a diferença para além da Ideia, representação e dialética que empresta ao pensamento foucaultiano as ferramentas para rechaçar essa tríplice sujeição⁶²⁶ do acontecimento. Efetivamente, advém daí o esforço de Foucault para se pensar a ressonância entre as duas séries propostas: o “acontecimento-fantasma” e o “incorporal-impalpável”. E, para quem tem dúvidas, ele completa dizendo: “Depois de tudo, neste século XX, o que há para pensar de mais importante que o acontecimento e o fantasma?”⁶²⁷.

Assim, pensar a ressonância⁶²⁸ entre as duas séries propostas acima, é pensar estratégias de liberação da diferença⁶²⁹. Decerto, importa dizer também que os modos de detecção das séries heterógenas, passam pelo entendimento de que acontecimento e fantasma não convergem: primeiro, em qualquer ponto que se possa dizer que lhes seja comum; segundo, em qualquer acontecimento fantasmático e, por fim, “na origem primária de um simulacro”⁶³⁰. O acontecimento é o que sempre falta à série do fantasma (indica à repetição sem o original, fora de qualquer imitação e livre das imposições da semelhança). Neste caso, o que se tem é a

⁶²⁶ Ibid., p.249.

⁶²⁷ Ibid., p.252.

⁶²⁸ Ao pensar as ressonâncias envolvendo acontecimento e fantasma, devemos ter em mente que uma *lógica do sentido neutro* é a chave de acesso a ambos, justamente através do recurso àquilo que Foucault nomeia como “dupla afirmação disjunta” – ou de *disjunção afirmada*. (Ibid., p.250).

⁶²⁹ Guerón (2020) coloca que essa foi uma das principais tarefas filosóficas que Gilles Deleuze tomou para si: “libertar a diferença da identidade”. Ou, em outras palavras: “[...] identificar todas as operações que, no coração da filosofia [...] sujeitaram e buscaram esvaziar o que Deleuze identifica nietzscheaneamente como uma força. [...] uma intensidade, uma energia vital transformadora, funcionando em uma dinâmica autopoietica – “autoprodutora” – que o filósofo vai encontrar no coração da matéria; de certa forma identificada com a matéria mesma. Uma força vital, imanente e inerente, [que] é para Deleuze onde a filosofia e vida se encontram [sendo que, tal] força nada tem a ver com outra instância que governaria a vida, e também não se trata de algo como um fundamento e/ou finalidade de todas as coisas” (GUERÓN, 2020, p.53).

⁶³⁰ FOUCAULT, 2015, p.249.

“dissimulação da repetição”⁶³¹, onde “máscaras sempre singulares que nada recobrem”, emulam simulacros sem dissimulação; ou seja, são “heterogêneos ouropéis⁶³² sobre uma inexistente nudez, pura diferença”⁶³³.

No caso da outra série, o fantasma é “excessivo” na singularidade do acontecimento; mas, este “excesso” não designa um suplemento imaginário que viria se prender à realidade nua do fato. O fantasma não “constitui uma espécie de generalidade embrionária da qual emergiria, pouco a pouco, toda a organização do conceito”; decerto, o fantasma é a “encenação e repetição do acontecimento ausente”. O fantasma não deve receber a “individualidade como forma”⁶³⁴, nem a “realidade como medida”⁶³⁵; ele se diz como a “universal singularidade” (morrer, lutar, vencer, ser vencido). Assim, pensar afirmativamente à disjunção proposta anteriormente, é fazer agir o fantasma a partir da performance que um dia o produziu; é “tornar o acontecimento infinito, para que ele se repita como o singular universal”⁶³⁶.

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 que ocorre no fantasma, e a fantasmática repetição do acontecimento ausente⁶³⁷.

Tomemos como exemplo à problemática acima, uma “carroça”, como sugerido por Deleuze/Foucault. Assim, pela “boca”, quando se diz uma *carroça*, uma carroça por ali termina por passar. Ou seja, nesta mesma *boca*, se dá à gênese da linguagem, a formação do sentido e a fulguração do pensamento. Articulam-se ali, profundidade e superfícies; palavras e coisas. Neste caso, isto nos leva a um outro extremo. Nos parece então, que a aplicação de uma lógica do sentido⁶³⁸ pode ser simplificada pela pergunta: “O que é pensar?” Como pode haver pensamento do pensado? Como o pensamento pode pensar? Decerto, isto requer entender, primeiramente, que pensar de forma absoluta é pensar o acontecimento e o fantasma; e que

⁶³¹ Cremos que esta questão da dissimulação ou dissolução da repetição, vai ficar mais clara à frente, à medida que avancemos os estudos.

⁶³² Do latim *aurëa pellis*, “pele de ouro” (provençal auripel). 1. Lâmina de latão que imita o ouro 2. ouro falso; 3. *figurado* falso brilho; 4. *figurado* aparência; enganadora –

⁶³³ FOUCAULT, *op. cit.*, pp.249-50.

⁶³⁴ Segundo Foucault, “forma inferior ao conceito” e, portanto, “informal”;

⁶³⁵ Uma realidade que imitaria uma *imagem*;

⁶³⁶ FOUCAULT, 2015, p.250.

⁶³⁷ Ibid.

⁶³⁸ Nos moldes deleuziano e capaz de dar conta da disjunção proposta por Foucault;

afirmar a disjunção fantasma/acontecimento é produzir o fantasma (pensado) e repetir o “acontecimento universal” (pensamento) em sua singularidade e radicalidade.

Assim, concomitantemente ao exposto acima, é preciso dizer também que pensado e pensamento concorrem para fixar na superfície dos corpos, “o extrasser que unicamente o pensamento pode pensar”, além de delinearem “o acontecimento topológico onde se forma o próprio pensamento”. Ou seja, o que Foucault sugere é que ao fim e ao cabo, o pensamento pensa “aquilo que o forma, e se forma daquilo que ele pensa.” E, neste caso, diz Foucault, a díade “crítica-conhecimento” torna-se inútil, visto que “o pensamento diz o que ele é”⁶³⁹.

De qualquer forma, o perigo aqui seria à “conotação de existência” de um sujeito. Por isso, devemos ter em mente que a formação do pensamento, pelo pensado implica uma dupla dissociação. Por um lado, a (dissociação) de um “sujeito central e fundador, ao qual ocorreriam, de uma vez por todas, os acontecimentos, enquanto ele desdobraria em torno dele significações”; e de outro, a (dissociação) de um objeto, que seria “o foco e o lugar de convergência das formas que se reconhecem e dos atributos que se afirmam”⁶⁴⁰. Para fugir de tais armadilhas, é fundamental compreender que o “pensamento-acontecimento” é tão singular como o acaso de um lance de dados; e por outro lado, o “pensamento-fantasma”, não busca o verdadeiro, mas apenas repete o pensamento⁶⁴¹.

Sobre isto, diz Foucault:

É preciso conceber a **linha** infinita e reta que, longe de conter em si os acontecimentos, como um fio seus nós, corta a cada instante e o recorta tantas vezes que qualquer acontecimento parece ao mesmo tempo incorpóreo e infinitamente múltiplo; é preciso conceber não o sujeito sintetizante-sintetizado, mas essa intransponível **fenda**; além disso, é preciso conceber a **série**, sem ancoramento originário dos simulacros, dos ídolos, dos fantasmas que, na dualidade temporal em que eles se constituem, estão sempre de um lado e do outro da fenda, de onde eles se fazem signos e passam a existir como signos. Fenda do Eu e série de pontos significantes não formam essa unidade que permitiria ao pensamento ser ao mesmo tempo sujeito e objeto; mas eles próprios são o acontecimento do pensamento e o incorpóreo do pensado, o pensado como problema (multiplicidade de pontos dispersos) e o pensamento como mímica (repetição sem modelo)⁶⁴².

Retornando à questão da sujeição, vemos que a submissão do acontecimento exige a sujeição das diferenças. Assim, de tudo que foi dito até aqui, ainda assim, pensar ressonâncias passa, precocemente, por contornar as tentativas de sujeição e controle das diferenças.

⁶³⁹ FOUCAULT, 2015, p.250.

⁶⁴⁰ Ibid., p.251.

⁶⁴¹ Ibid.

⁶⁴² FOUCAULT, 2015, p.251.

Desdobrando e clarificando as formas de sujeição envolvidas nestes processos, chegamos às supressões que ocorrem através das modalidades: conceitual, representacional, dialética e/ou através do pensamento categorial. Destarte, para falar sobre este assunto, dentro do *Theatrum Philosophicum*, Foucault retorna à “Diferença e Repetição”, obra ímpar de Deleuze. Com este trabalho, opera-se uma guinada no pensamento francês da segunda metade do século XX, com o conseqüente afastamento de uma busca pelas causas do “grande esquecimento” que o Ocidente teria inaugurado. O “apagamento do ser”, heideggeriano, não era mais à tônica.

Homenagem sejam prestadas a Deleuze. Ele não retornou o slogan que nos cansa: Freud com Marx, Marx com Freud [...] Ele analisou claramente o essencial para pensar o fantasma e o acontecimento [...] ele descobriu a filosofia que permite afirmá-los a ambos disjuntamente. Essa filosofia, antes mesmo da *Lógica do sentido*, Deleuze a havia formulado, com uma audácia totalmente desprotegida, em *Diferença e repetição*⁶⁴³.

Em geral, a diferença é apresentada como sendo *de* alguma coisa ou *em* alguma coisa; ou mesmo, por trás ou além dessa coisa. O que está em jogo aqui, é a sustentação, restrição/circunscrição e delimitação da diferença; com o objetivo final de dominá-la. O primeiro passo, segundo Foucault, foi encerrá-la – *diferença* – no conceito. Assim, a partir do conceito, apresenta-se uma “unidade de um gênero”, e se supõe que a diferença, a fracione em espécies – “domínio orgânico do conceito” em Aristóteles segundo Foucault. A diferença, então, passa a restringir-se àquilo que deve ser especificado no interior do conceito, sem nunca ultrapassá-lo (superar); e, em contraproposta, àquilo que está acima das espécies, esse “fervilhamento de indivíduos”, ou seja, a “diversidade incomensurável” que escapa a qualquer especificação e, ultrapassa o conceito, é subsumida no inferno da indiferenciação. Tem-se, então, a primeira forma de assujeitamento: a “diferença como especificação” no conceito e a “repetição como indiferenciação dos indivíduos” fora do conceito⁶⁴⁴.

É importante dizer ainda, que quando se fala em assujeitamento da diferença, estamos falando também de sua submissão ao senso comum, o qual, afastando-se das transformações anárquicas da diferença, insiste em reconhecer o que é idêntico em *todos os lugares* e da *mesma forma* em todos os objetos. Segundo Foucault, “o sentido comum extrai a generalidade de um objeto, no momento mesmo em que, por um pacto de boa vontade, ele estabelece a universalidade do sujeito do conhecimento”⁶⁴⁵. De fato, a partir de Foucault (2015; p.253) vê-se que a constituição do pensamento nas sociedades ocidentais, estabeleceu a prioridade da *boa*

⁶⁴³ Ibid., p.253.

⁶⁴⁴ FOUCAULT, 2015, p.254.

⁶⁴⁵ Ibid.

vontade, sem a qual, “não há pensamento”. Neste contexto, o *mundo da vida* é a “sala de aula” do senso comum; o bom mestre, que “só pergunta a partir de respostas inteiramente escritas em seu caderno”⁶⁴⁶.

Esse modo de pensar, se funda em “ínfimas crenças” que terminam por constituir aquilo que Foucault nomeia como: “vilania moral do pensamento”. Uma “regra de proporções inversa” que, desde os tempos socráticos, elegeu a razão como instância superior, em detrimento do corpo ou matéria, como à inferior⁶⁴⁷. Para Foucault, essa tirania da boa vontade de pensar “em comum” com os outros, leva à adoção do “modelo pedagógico” e à exclusão do simulacro, ou seja, da “tolice”, quando usamos a paródia teatral foucaultiana como referência. Destarte o que se pede é singular: subvertamos esse arquétipo moral! Por certo, é bom que se diga, ao fazer isto desloca-se toda a filosofia à fenda da diferença⁶⁴⁸.

Assim, é preciso hostilidade no que se refere ao exercício do pensar-puro, como certa vez pediu Foucault ao abrir uma de suas conferências⁶⁴⁹. A proposta é para que se deixe “agir a má vontade”; que o pensamento ultrapasse o senso comum, e que se pense de forma extrema a partir da singularização do pensamento; que se abandone a doxa e se avance aos paradoxos. Em vez de se buscar o comum debaixo da diferença, pensemos “diferenciadamente a diferença”⁶⁵⁰. Neste nível, não mais tratar-se-ia de trabalhar a generalidade do conceito, a partir de características relativamente gerais destes; mas, do “puro acontecimento” do pensamento da diferença; um lugar onde a repetição deixa de ser uma “morna ondulação do idêntico”, e se apresenta como “diferença deslocada” (Ibid.p.254). Neste ponto, o que se faz é abandonar o sentido comum, que divide e caracteriza, e passa-se à produção do sentido-acontecimento e da repetição do fantasma⁶⁵¹.

Sobre isto, e em forma de advertência, é preciso lembrar que se por um lado *conhecer* é determinar o acontecimento a partir do conceito, suprimindo qualquer importância para a repetição; *julgar* é comparar o fantasma com a realidade, procurando sua origem. A filosofia

⁶⁴⁶ Ibid., p.253.

⁶⁴⁷ GUÉRON, 2020, p.57.

⁶⁴⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.253.

⁶⁴⁹ Em “A verdade e as formas jurídicas”, Foucault surpreende a audiência dizendo: “*O que gostaria de dizer-lhes nestas conferências são coisas possivelmente inexatas, falsas, errôneas, que apresentarei a título de hipótese de trabalho; [...] um trabalho futuro. Pediria para tanto, sua indulgência e, mais do que isto, sua maldade*” (Id., 2013, p.17).

⁶⁵⁰ FOUCAULT, *op. cit.*, p.254.

⁶⁵¹ FOUCAULT, 2015, p.254.

dos modernos buscou ambas as coisas, desejando-se ciência e produzindo-se como crítica. Evidentemente, a supressão da diferença/repetição e a busca da origem, benéfica, sobretudo, o *status quo*. Por isso, quanto Foucault diz que: “a vontade moralmente boa de pensar conforme o senso comum tinha no fundo a função de proteger o pensamento de sua genitorialidade singular”; na verdade ele apela à paródia, para criticar a tentativa de se obstar a singular capacidade de produção do sentido-acontecimento na repetição do fantasma pelo pensamento⁶⁵².

Outro ponto que precisa ser introduzido aqui, diz respeito ao fato de que o movimento de absorção da diferença passa pela apreensão das “semelhanças globais” – pela percepção – no “cerne do diverso”, segundo Foucault; de modos que é preciso que “cada nova representação seja acompanhada de [outras] representações que revelem todas as semelhanças”. Neste sentido, a representação é uma máquina de produção contínua de semelhança. Destarte, no espaço da representação – “sensação-imagem-lembrança” – a formação do semelhante, passa assim, por uma equalização quantitativo-qualitativa, a ponto de ser possível dizer que numa condição perfeita de representação, teríamos, “no canto do gráfico, lá onde, em abscissas, o menor desnível das quantidades encontra a menor variação qualitativa, no ponto zero, encontramos a semelhança perfeita, a exata repetição”⁶⁵³. Corrobora com isto, a ideia de que se no conceito, a repetição era somente a “vibração insistente do idêntico”; na representação, pelo contrário, torna-se o “princípio de ordenamento do semelhante”. Decerto, tudo isso aponta a uma outra exequibilidade: a de que o pensamento que pensa fora do “quadro ordenado das semelhanças”, se produz como “dimensão vertical de intensidades”⁶⁵⁴.

A intensidade, antes de ser graduada pela representação é em si mesma uma pura diferença, diferença que se desloca e se repete, diferença que se contrai ou se expande, ponto singular que encerra ou descerra, em seu acontecimento agudo, indefinidas repetições⁶⁵⁵.

Se tomarmos mais uma vez a discussão sobre o papel da representação na história da filosofia, veremos que esta, diz Foucault, inexoravelmente nos leva à dialética⁶⁵⁶. Numa referência explícita à dialética negativa hegeliana, Foucault esclarece que em um tal sistema, a

⁶⁵² Ibid., pp.250-254.

⁶⁵³ Ibid., p.255.

⁶⁵⁴ Ibid., p.254.

⁶⁵⁵ FOUCAULT, 2015, p.255.

⁶⁵⁶ Em contraposição a isto, importa dizer, “a diferença se estabelece quando a representação efetivamente não mais apresenta o que tinha estado presente” (Ibid.).

diferença encontra-se dominada por uma esquematização que inclui a oposição, a negação e o contraditório⁶⁵⁷. São essas mediações que fazem a diferença aparecer, mas, quanto à repetição, esta reflete apenas o eterno retorno da mesma posição inconclusiva. Na dialética, “a repetição denuncia a fraqueza do mesmo no momento em que ele não é mais capaz de se negar no outro”. A repetição aqui, apresenta-se como àquilo que Foucault chama de “neurose da dialética” – uma “falha da finitude” – que não “libera o diferente”, apenas “garante, ao contrário, que ele será sempre recapturado”⁶⁵⁸.

Para liberar a diferença é preciso um pensamento sem contradição, sem dialética, sem negação: um pensamento que diga sim a divergência; um pensamento afirmativo cujo instrumento é a disjunção; um pensamento do múltiplo – da multiplicidade dispersa e nômade que não é limitada nem confinada pelas imposições do mesmo⁶⁵⁹.

Assim, de forma resumida, quando se olha a diferença pela lente do conceito, esta aparece como especificação, e a repetição como indiferença entre os indivíduos; é preciso, portanto, libertar a diferença das amarras contidas na identidade do conceito. Outra questão importante é que na representação, a repetição é o princípio de ordenamento do semelhante, isto porque no pensamento representacional, cada representação nova deve estar acompanhada de outras que desdobrem todas as similitudes; e, neste caso a diferença se vê diluída neste inferno do correspondente, do idêntico, do similar. É preciso, portanto, renunciar à semelhança na percepção, libertando-se de uma vez, de toda filosofia da representação. Assim, chegamos à dialética que por sua vez, não libera a diferença, *e sim* garante que ela será continuamente recuperada. O que se espera, portanto, é um rompimento com Hegel, com sua “oposição dos predicados”, sua ideia de “contradição” e a “negação”; enfim, com sua *dialética*. Por fim, deve-se ter em mente que “a sujeição mais tenaz da diferença são as categorias”; isso porque, ao mostrar “de que maneiras se pode dizer o ser”, especificando de antemão “as formas de atribuição” deste (ser), elas, as categorias, “preservam o repouso sem diferença do ser”⁶⁶⁰.

Destarte, é a *univocidade do ser* que liberta o pensamento de sua prisão, junto às categorias. De sorte que recuperada de Duns Escoto e Spinoza, entretanto, em Deleuze, a

⁶⁵⁷ Ou seja, forçadamente, para que a diferença ocorra, é preciso que o “mesmo” seja dividido pela contradição; que a “identidade infinita” seja limitada pelo *não ser* e que a “positividade sem determinação” do *mesmo*, sofra a intervenção do negativo, diz Foucault (2015, p.256).

⁶⁵⁸ Sobre isto, diz Foucault: “A soberania dialética do mesmo consiste em deixa-lo ser, mas sob a lei do negativo, como o momento do não ser. Acredita-se ver resplandecer a subversão do Outro, mas em segredo a contradição trabalha para a preservação do idêntico” (Ibid.).

⁶⁵⁹ Ibid.

⁶⁶⁰ CASTRO, 2009, p.99; FOUCAULT, 2015, p.257.

“univocidade não categorial do ser”, não vai ligar diretamente “o múltiplo à unidade mesma”, como se fosse uma espécie de “neutralidade universal” (Escoto) ou “força expressiva da substância” (Espinosa); na realidade, no pensamento deleuziano, a univocidade “põe em jogo o ser como o que se diz repetidamente da diferença”. O ser é o eterno retornar da diferença sem que haja diferença na maneira de dizer o ser. O ser “não se distribui em regiões”, e da mesma forma, diz Foucault: “o real não se subordina ao possível, [assim como] o contingente não se opõe ao necessário”⁶⁶¹. Portanto, é esta supressão das categorias a partir afirmação da univocidade⁶⁶² do ser, e, esta “repetitiva revolução do ser em torno da diferença”, o que, concretamente, propicia as condições finais para que posamos pensar o fantasma e o acontecimento, em busca da inversão daquela antiga precedência do espírito sobre a matéria ditada pelo platonismo.

2.2.3.1 Crítica e diagnóstico

“Vocês não têm o direito de menosprezar o presente”

*Charles Baudelaire*⁶⁶³

Efetivamente, tudo o que vimos até agora é de causar perplexidade dada a sua complexidade. No entanto, será preciso avançarmos ainda mais um pouco este nível de complexificação, e chamar à atenção a uma outra quinada que sofre a noção de *acontecimento* em Foucault, para além da chegada do incorporal e do fantasmático em sua filosofia. Trata-se de uma outra, e violenta inflexão que ocorre quando aquela primeira é combinada como à *vontade de potência* inerente ao pensamento nietzschiano. Neste caso, é preciso propor uma adequação/ampliação da caracterização do conceito de *atualidade* foucaultiano em termos de três elementos: repetição, diferença e limite⁶⁶⁴.

⁶⁶¹ FOUCAULT, 2015, p.258, grifo nosso.

⁶⁶² A univocidade, enquanto o eterno “Voltar” da diferença, garante que o golpe do acaso se dá de uma única e eterna vez; ou seja, “se o ser se diz sempre da mesma maneira [é unívoco], não é porque o ser é um, é porque, no único lance de dados do presente, o todo do acaso é afirmado” (Ibid., p.264).

⁶⁶³ BAUDELAIRE, 1976 *apud* FOUCAULT, 2015, p.359.

⁶⁶⁴ CASTRO, 2009, p.107.

Assim, diagnosticar a realidade consiste agora em “estabelecer o que constitui o presente; os acontecimentos que repetimos”⁶⁶⁵. Mas, não só isto, visto que a atualidade não consiste somente no presente em termos de repetição, mas em “marcar as diferenças”. Não se busca compreender o presente a partir do passado, como se fosse uma época do mundo (história tradicional); nem a partir do futuro como prenúncio ou promessa; ou mesmo, como uma espécie de “abertura a la Heidegger” como adverte Castro (2009)⁶⁶⁶. Destarte o que se busca é compreender o presente pelo presente, em sua diferença a partir de si mesmo. E, no curso de tal tarefa, notadamente, é o conceito de crítica foucaultiano que vai permitir vincular: “presente-repetição” com “presente-diferença”⁶⁶⁷.

Segundo Foucault, somos atravessados por processos, movimentos, forças, que não conhecemos; e, o papel da crítica é diagnosticar o embate dessas forças que se dá sempre no presente. Destarte, essa nova forma de pensar o presente-acontecimento, em muito é devedora da leitura de Nietzsche por Foucault; ou seja, da análise nietzschiana da moral, passando por sua *vontade de potência*; chegando, por fim, até o *eterno retorno*. Sobre isto, basta ver o que fala Foucault, em entrevistas depois da publicação de *Les mots et les choses*, quando insiste na ideia de que Nietzsche descobriu que a atividade particular da filosofia consistia na “atividade de diagnóstico”⁶⁶⁸; que por sua vez, está intimamente ligada à questão sobre: o que somos nós hoje? e, que é esse ‘hoje’ no qual vivemos?⁶⁶⁹.

Nenhum movimento dialético, nenhuma análise das constituições e de seu solo transcendental pode ajudar a pensar uma tal experiência ou mesmo o acesso a essa

⁶⁶⁵ Ibid., p.107.

⁶⁶⁶ Ao propor pensar a relação entre acontecimento e regularidade, sem fazer desta *novidade* um evento do tipo heideggeriano; Castro (2009; p.25), estava dizendo que para Foucault era inaceitável entendê-la como uma espécie de abertura fenomenológica do tipo daquela proposta entre *Dasein* e ‘mundo da vida’; que em última análise é o que garante o Ser-aí no mundo do homem para Heidegger. Portanto, em Foucault, trata-se de uma ontologia da diferença. Para uma maior compreensão sobre a noção heideggeriana de “abertura” ver: Santos; Ribeiro (2007, pp.1-10).

⁶⁶⁷ CASTRO, *op. cit.*, p.108.

⁶⁶⁸ “Je crois que Nietzsche qui, après tout, [...], a contesté et dissous la totalisation husserlienne. Pour Nietzsche, philosopher consistait en une série d'actes et d'opérations relevant de divers domaines: c'était philosopher que de décrire une tragédie de l'époque grecque, c'était philosopher que de s'occuper de philologie ou d'histoire. En outre, Nietzsche a découvert que ***l'activité particulière de la philosophie consiste dans le travail du diagnostic: que sommes-nous aujourd'hui? Quel est cet "aujourd'hui" dans lequel nous vivons?*** Une telle activité de diagnostic comportait un travail d'excavation sous ses propres pieds pour établir comment s'était constitué avant lui tout cet univers de pensée, de discours, de culture qui était son univers”. Il me semble que Nietzsche avait attribué un nouvel objet à la philosophie, [...] “*une généalogie*”.” (FOUCAULT, 1967 *apud* CARUSO, 1969, pp.91-131, grifo nosso). Nota extra: Esta entrevista, encontra-se republicada em português em: FOUCAULT, 2014b, pp. 29-50 (Ditos e Escritos X). De qualquer forma, optamos por citar este trecho em francês, por acreditarmos que assim, evitamos quaisquer discrepâncias na tradução.

⁶⁶⁹ FOUCAULT, 2014, pp.41-42.

experiência. O jogo instantâneo do limite e da transgressão seria atualmente a prova essencial de um pensamento sobre a “origem” ao qual Nietzsche nos destinou desde o início de sua obra - pensamento que seria, absolutamente e no mesmo movimento, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser⁶⁷⁰.

Esta, sem dúvida, foi uma importante contribuição de Nietzsche para Foucault, sobre a questão do estatuto do presente. Entretanto, a originalidade das pesquisas foucaultianas que passaram, efetivamente, pela crítica dos processos históricos, do estatuto do sujeito e da produção da verdade, tem um outro *caminho*⁶⁷¹ bastante interessante, e sobretudo, fundamental. Trata-se do opúsculo kantiano: “*O que é iluminismo?*”, que é de onde vem o complemento e fundamentação à *noção de diagnóstico* em Foucault; e que termina por entrelaçar, de forma irrevogável: acontecimento e atualidade na obra foucaultiana, levando-o à “*experiência do limite*”⁶⁷².

Efetivamente, falar de *limite*, é falar sobre algo que se encontra num entre-mundos. Algo que está a meio caminho entre transformação e a descontinuidade. É preciso, portanto, encontrar equilíbrio entre aquilo que acontece como novidade e o que se repete como regularidade, sem, no entanto, recair no uso de velhos conceitos da “tradição”; e, para Foucault, isso incluía abandonar o conceito de “estrutura”. O desafio então, é não se reintroduzir instância alguma de ordem transcendental. Neste caso, é preciso pensar esta singular condição de experimentação-relação, assumindo a descontinuidade de suas regularidades, o acaso de suas transformações e a materialidade de suas condições de existência⁶⁷³.

o tênue deslocamento que se propõe praticar na história das ideias e que consiste em tratar, não das representações que pode haver por trás dos discursos, mas dos discursos como séries regulares e distintas de acontecimentos, este tênue deslocamento, temo reconhecer nele como que uma pequena (e talvez odiosa) engrenagem que permite introduzir na raiz mesma do pensamento o *acaso*, o *descontínuo* e a *materialidade*⁶⁷⁴.

Aqui, chegamos a um ponto em que é preciso que se diga, que quando se faz isto, esta tripla junção acontecimental – proposta por Foucault desde a *Ordem do discurso* –, acrescenta-se ao *acontecimento* um novo sentido: *acontecimento como relação de forças*⁶⁷⁵. Ou seja, como

⁶⁷⁰ Id., 2009, p.35.

⁶⁷¹ Cabe aqui, uma questão: de que forma devemos conceber este caminho? Ele deve ser dito: adjacente ou concomitante, na obra de Foucault?

⁶⁷² CASTRO, 2009, p.25.

⁶⁷³ Para isso, Foucault haverá de se servir dos conceitos de “luta”, “tática”, “estratégias” (CASTRO, 2009, p.25).

⁶⁷⁴ FOUCALT, 2014, pp.55-56.

⁶⁷⁵ Notadamente, é este o primeiro caminho de Foucault e nele se percebe nitidamente a presença de Nietzsche como já dissemos anteriormente.

diz Foucault, as forças em jogo na história não obedecem nem a um destino, portanto, não são de ordem reativas; nem a uma mecânica, e neste caso não são de ordem passiva; antes, tais forças respondem “ao acaso da luta”⁶⁷⁶. Na história, as lutas seguem seu curso através das práticas de que se dispõem; e, no curso desses embates, elas se transformam para inserirem-se em novas táticas e estratégias de luta. Neste caso, Foucault não só “se serve do conceito de luta, mas também atribui um sentido ao conceito de liberdade”⁶⁷⁷; ou seja, liberdade passa a incluir a experimentação do limite, em face à transgressão.

Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem sentido, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas. Nem a dialética (como lógica da contradição), nem a semiótica (como estrutura de comunicação) não poderiam dar conta do que é a inteligibilidade intrínseca dos confrontos. A “dialética” é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano e a semiologia é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a à forma apaziguada e platônica da linguagem e do discurso⁶⁷⁸.

Assim, num primeiro momento, para entendermos como se entrelaçam os caminhos da crítica e da diagnose em Foucault, é preciso olhar para Kant como o fundador de duas tradições críticas que dividiram a filosofia moderna⁶⁷⁹. Por um lado, com a *analítica da verdade* ele se interroga sobre a possibilidade do conhecimento verdadeiro e por outro, com a *ontologia do presente* nos chega à pergunta: o que é a atualidade? Muita coisa tentou nos desviar desta pergunta pelo *hoje*; mas esse pensamento terminou chegando a nós através da abertura proporcionada por Kant, quando de suas reflexões sobre “os limites de nossa razão”⁶⁸⁰. Na sequência destes eventos, segundo Foucault, o próprio Kant fechou essa abertura ao reduzir sua crítica à questão antropológica: *Was ist der Mensch?*⁶⁸¹. A “dialética” substituiu o “jogo da contradição e da totalidade” pela pergunta pelo “*ser*” e pelo “limite”. Eventualmente, com a chegada das figuras trágicas e dionisíacas de Nietzsche, chega também o lento despertar do sono antropológico na filosofia ocidental.

Sobre as formas de problematização do *presente*, é importante dizer que há muitos modos de se interrogar a atualidade. Platão, Sto. Agostinho, e Vico, por exemplo, já fizeram

⁶⁷⁶ FOUCAULT, *Ditos e Escritos* II, p.148 *apud* CASTRO, 2009, p.25.

⁶⁷⁷ CASTRO, 2009, p.25.

⁶⁷⁸ FOUCAULT, 2007a, p.5.

⁶⁷⁹ CASTRO, *op. cit.*, p.107.

⁶⁸⁰ FOUCAULT, 2009, p.35.

⁶⁸¹ *Ibid.*; *Id.*, 2016, p.471.

isto⁶⁸². Entretanto, para Foucault, só Kant coloca o presente em termos de diferença, a partir de uma relação sagital⁶⁸³ e não longitudinal; portanto, não como um tipo de extensão passado-presente-futuro, à qual poder-se-ia aplicar uma dialética qualquer. Destarte, é preciso acrescentar que interrogar a atualidade, em termos de diferença, define em Foucault uma “atitude de modernidade”⁶⁸⁴, ou seja: um *éthos* e não um interregno histórico.

Was ist Aufklärung? Esta é, simultaneamente, uma questão não respondida, e não superada pela filosofia moderna, que de tempos em tempos, nos últimos dois séculos pelos menos, retorna a ela. A questão sobre a *Aufklärung*, portanto, é uma questão em aberto. E, inicialmente, foi pensada por Gotthold Ephraim Lessing e Moses Mendelssohn, respectivamente, para defender o “direito de cidadania à cultura judaica no pensamento alemão”, e para dirimir “problemas comuns” entre o pensamento e cultura judaica⁶⁸⁵ e a filosofia alemã⁶⁸⁶. Entretanto, Kant a coloca de forma totalmente diferente. Ou seja, não como representação de um época do mundo a qual pertenceríamos, nem como um acontecimento escatológico marcado por sinais e nem tampouco, como um “ponto de transição” em direção à “aurora” civilizacional benfazeja de um admirável mundo novo. O que Kant propõe, de forma “quase negativa” é que se trata de uma “saída” da “menoridade”.

⁶⁸² No *Político*, Platão representava o presente enquanto uma época do mundo, distinta de outras, a partir de caracteres próprios; Agostinho tinha o intuito de descobrir signos que anunciariam um acontecimento próximo e Vico analisava o presente como um “momento de transição para um mundo novo”. (CASTRO, 2009, p.107; FOUCAULT, 2015, pp.352-353).

⁶⁸³ A dimensão sagital é um plano topológico capaz de partir um corpo ao meio, mantendo uma simetria perfeita entre o lado esquerdo e o direito, sem eliminar, no entanto, as oposições internas deste corpo. Foucault já tinha se referido a essa esfera analítica em *Les mots et les choses*, quando de sua análise do quadro: “*Las meninas*” de Velásquez; onde ele analisando a constituição espaço-temporal da representação diz: “O espelho, fazendo ver, para além mesmo dos muros do ateliê, o que se passa à frente do quadro, faz oscilar, na sua dimensão sagital, o interior e o exterior” (Id., 2016, p.14).

⁶⁸⁴ É importante ressaltar aqui, que para DOSSE (2018, p.17) neste caso, estamos diante de um momento de “desconfiança”; uma característica do estruturalismo herdado por Foucault, que aponta para “um sentimento de profundo pessimismo, uma atitude de crítica da modernidade ocidental com a qual se procura chegar ao avesso de tudo”. No caso de Foucault, diz François Dosse, “em sua *Histoire de la folie à l’âge classique*”, esta *attitude*, leva-o a escavar “por detrás do discurso liberador das luzes, a disciplina do corpo, o fechamento, o grande fechamento do corpo social em uma lógica infernal do saber e do poder”. Evidentemente, discordamos da aplicação desta posição, à toda obra de Foucault.

⁶⁸⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, nota 682, p.352.

⁶⁸⁶ Foucault, não avança nas questões envolvendo Lessing-Mendelssohn; mas, basicamente, os escritos de Moses Mendelssohn e Gotthold Lessing têm um impacto significativo no ensino de até onde a tolerância pode ser submetida em relação à ordem social. Suas obras enfatizam a ideia de que, em um mundo repleto de confusão, ódio racial inquestionável, violência endêmica e intolerância religiosa não resolvida, ainda há oportunidades para alcançar a tolerância. E, neste caso, o que vamos ver é Lessing e Mendelssohn tentando resolver esses problemas usando valores liberais e racionais do Iluminismo (SCHMIDT, 1992).

Em outros textos menores, periféricos ao conjunto de sua *Crítica*, Kant esboçara outras preocupações com a “questão da origem” ou mesmo, à definição da “finalidade interior de um processo histórico”, segundo Foucault; entretanto, neste opúsculo, Kant coloca a questão totalmente em termos da “pura atualidade”⁶⁸⁷ Kant “não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura”; ele busca “uma diferença”⁶⁸⁸. A saída que caracteriza a *Aufklärung* é “um processo que nos liberta da menoridade”. Para Kant, *menoridade* é “um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão”⁶⁸⁹.

A preguiça e a covardia são as causas de os homens em tão grande parte, após a natureza os ter há muito libertado do controlo alheio (*naturaliter maiorennnes*), continuarem, todavia, de bom grado menores durante toda a vida; e também de a outros se tornar tão fácil assumir-se como seus tutores. É tão cómodo ser menor. Se eu tiver um livro que tem entendimento por mim, um director espiritual que em vez de mim tem consciência moral, um médico que por mim decide da dieta, etc., então não preciso de eu próprio me esforçar. Não me é forçoso pensar, quando posso simplesmente pagar; outros empreenderão por mim essa tarefa aborrecida. Porque a imensa maioria dos homens (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e também muito perigosa é que os tutores de bom grado tomaram a seu cargo a superintendência deles⁶⁹⁰.

Assim, há um estado de menoridade quando “um livro” toma o lugar do entendimento, um “orientador espiritual” o lugar da consciência e “um médico” nos diz o que comer e beber. Evidentemente, as coisas aqui, não são tão triviais (banais) como uma leitura superficial poderia nos induzir a pensar. Segundo Foucault (2015, p.354), nesta passagem “facilmente se reconhece [...] o registro das três críticas, embora o texto não o mencione explicitamente”. Em Kant, a *Aufklärung* se define pela mudança da “relação existente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão”⁶⁹¹. De qualquer forma, esta “solução” apresentada, traz junto certa ambiguidade ao caracterizar esta “saída do homem da sua menoridade [da qual] ele próprio é culpado [...]”⁶⁹², como um “fato”, um “processo em vias de se desenrolar”, mas também como “uma tarefa” e uma “obrigação”⁶⁹³.

⁶⁸⁷ FOUCAULT, 2015, p.353.

⁶⁸⁸ Ibid. p.353.

⁶⁸⁹ Ibid., p.353.

⁶⁹⁰ KANT, 1784, p.1.

⁶⁹¹ FOUCAULT, 2015, p.354.

⁶⁹² KANT, 1784, p.1.

⁶⁹³ FOUCAULT, *op. cit*, p.352.

Para Kant, sendo o homem responsável por este seu estado de menoridade, recai sobre ele também o ônus da mudança de si mesmo, que permitiria a saída de tal estado de tutela. Há uma divisória, um “traço distintivo”, a partir do qual “alguém se faz reconhecer”; produz uma determinação pessoal que o faz romper as amarras da tutela. Por conta disso, Kant propõe uma palavra de ordem: “*Sapere aude!*” Ouse saber! “*Tem coragem de te servires do teu próprio entendimento!*”⁶⁹⁴. Destarte, como lembra Foucault, a *Aufklärung* é tanto um processo do qual os homens fazem parte coletivamente, como “um ato de coragem” pessoal. Aqui, os homens “são simultaneamente elementos e agentes do mesmo processo”; ou seja, são “atores à medida que fazem parte dele; e ele se produz à medida que os homens decidem ser seus atores voluntários”⁶⁹⁵.

Assim, além do problema que traz a ambiguidade⁶⁹⁶, Foucault aponta uma outra dificuldade. A questão do emprego do termo: *Menschheit* (humanidade). Três questões⁶⁹⁷ concorrentes se impõem aqui. Primeiro, deve-se questionar se é a totalidade da “espécie humana que está envolvido no processo da *Aufklärung*?”. Na sequência somos levados à questão seguinte: a *Aufklärung* é apenas “uma mudança histórica que atinge a vida política e social de todos os homens” no mundo ou se trata de uma *mudança* de foro íntimo que afeta o que constitui a humanidade do ser humano? Com isto, a questão agora é saber “o que é essa mudança?” – diz Foucault. Destarte, em busca disso, é preciso saber primeiro, que há duas condições básicas à saída do homem de sua condição de menoridade em Kant; e que se tratam de condições ao mesmo tempo, “espirituais e institucionais, éticas e políticas”⁶⁹⁸.

Diz o funcionário de Finanças: não raciocines, paga! E o clérigo: não raciocines, acredita! (Apenas um único senhor no mundo diz: raciocinai tanto quanto quiserdes e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Por toda a parte se depara com a restrição da liberdade. Mas qual é a restrição que se opõe ao Iluminismo? Qual a restrição que o não impede, antes o fomenta? Respondo: o uso público da própria razão deve sempre ser livre e só ele pode, entre os homens, levar a cabo a ilustração; mas o uso privado da razão pode, muitas vezes, coarctar-se fortemente sem que, no entanto, se entrave assim notavelmente o progresso da ilustração. Por uso público da própria razão entendo aquele que qualquer um, enquanto erudito, dela faz perante o grande

⁶⁹⁴ KANT, 1784, p.481.

⁶⁹⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 354.

⁶⁹⁶ Foucault aponta também a falta de clareza do texto.

⁶⁹⁷ Concomitantemente a estas questões, outras devem ser feitas também, tais como: Será preciso compreender o que é o conjunto da espécie humana que está envolvido no processo da *Aufklärung*? E, neste caso, é preciso conceber que a *Aufklärung* é uma mudança histórica que atinge a vida política e social de todos os homens sobre a superfície da Terra? Ou deve-se entender que se trata de uma mudança que afeta o que constitui a humanidade do ser humano? Enfim, estas são apenas algumas dentro outras tantas possíveis.

⁶⁹⁸ FOUCAULT, 2015, p.354.

público do mundo letrado. Chamo uso privado àquele que alguém pode fazer da sua razão num certo cargo público ou função a ele confiado⁶⁹⁹.

Para Kant, obedecer, sem raciocinar, é o que caracteriza esse *estado de menoridade* de que fala. A “forma pela qual se exercem habitualmente a disciplina militar, o poder político e a autoridade religiosa”⁷⁰⁰, são exemplo usado por ele. Adquirir maioridade, não significa ausência de obediência; mas *obedecer e poder raciocinar tanto quanto se quiser* – primeira das condições citadas anteriormente. A palavra alemã empregada neste caso, é *räzonieren*, a mesma empregada por Kant em suas *Critiques*; e significa “*raciocinar por raciocinar*”. O uso da razão sem finalidade; a razão pela razão, ela mesma⁷⁰¹. Assim, a partir daqui, chegamos a segunda condição proposta por Kant, e que complementa esta primeira. Neste caso, não se trata do “*direito de pensar como se queira, desde que se obedeça como se precisa*”⁷⁰²; mas da distinção entre o “uso privado” e o “uso público da razão”, com a ressalva de que “a razão deve ser livre em seu uso público”, e “deve ser submissa em seu uso privado”. Portanto, para Kant, o homem faz uso privado da sua razão quando é uma peça em uma máquina; quando “tem um papel a desempenhar na sociedade e funções a exercer”⁷⁰³.

Ser soldado, ter impostos a pagar, dirigir uma paróquia, ser funcionário de um governo, tudo isso faz do ser humano um segmento particular na sociedade; por aí, ele se encontra colocado em uma posição definida, em que ele deve aplicar as regras e perseguir fins particulares⁷⁰⁴.

A razão, em seu uso privado, deve se submeter a fins particulares. Entretanto, quando se faz uso da razão pela razão; de forma racional, como membro da humanidade, então este uso deve ser livre e público diz Kant. Isso traz sérios problemas, porque a *Aufklärung* não seria simplesmente um processo, através do qual os indivíduos procurariam emancipar seu pensamento de forma livre; mas, como lembra Foucault, em tese, “há *Aufklärung* quando existe sobreposição do uso universal, do uso livre e do uso público da razão”⁷⁰⁵. Ora, o uso universal (não particular) da razão, é inerente ao sujeito como indivíduo; além do mais, “a liberdade desse uso pode ser assegurada de maneira puramente negativa pela ausência de acusação”, ou

⁶⁹⁹ KANT, 1784, pp.484-485/3

⁷⁰⁰ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 355.

⁷⁰¹ Kant dá alguns exemplo sobre isto, como pagar imposto e poder raciocinar sobre a fiscalização deles (Ibid.).

⁷⁰² “Liberdade de consciência” pregada no século XVI (Ibid.);

⁷⁰³ Ibid.

⁷⁰⁴ Ibid.

⁷⁰⁵ FOUCAULT, 2015, p.356.

seja, sendo prerrogativa do sujeito ele a usa como quiser. Decerto, tudo isto leva a “um problema político”. Ou seja, se a *Aufklärung* não deve ser concebida nem “como um processo geral” que afeta toda a humanidade, nem “como uma obrigação prescrita aos indivíduos”, então, como o uso da razão poderia tomar a forma publica sugerida por Kant, e que lhe é necessária? Como a ousadia da razão pode se exercer plenamente, enquanto os indivíduos são instados a obedecer de forma tão precisa quanto possível? No fundo Kant terminou por propor, aquilo que Foucault chamou de “contrato do despotismo racional com a livre razão”⁷⁰⁶. Ou seja, no fim, “o uso público da razão autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que, no entanto, o próprio princípio político ao qual é preciso obedecer esteja de acordo com a razão universal”⁷⁰⁷. Neste caso, somos forçados a reconhecer: neste primeiro momento, a *Aufklärung* está encurralada.

Como sair desse impasse? Eis a questão. A importância desse texto, segundo o que se desprende de Foucault, está na sua ligação com as três *Critiques*. A ilusão kantiana que descreve a *Aufklärung* como o momento em que a humanidade esclarecida faz uso das próprias razões, sem se submeter a nenhuma autoridade; aponta justamente para um momento em que a *Crítica* é necessária; visto que, “ela tem o papel de definir as condições nas quais o uso da razão⁷⁰⁸ é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar”⁷⁰⁹. Com isso, diz Foucault, é preciso desenvolver melhor a relação que o texto sobre as luzes tem com aqueles reservados à história, e que buscam “definir a finalidade interna do tempo e o ponto para o qual se encaminha a história”. Entretanto, isso não altera o fato e a importância de que o que Kant acaba descobrindo no bojo de suas reflexões é a *atualidade*. Tanto no que se refere à reponsabilidade que a posteridade deve ter para com ela, quanto em relação a seu próprio trabalho. E, neste caso, a “atualidade” aqui, diz respeito à capacidade de mostrar, como, num momento atual qualquer, “cada um é responsável de uma certa maneira por esse processo”, que ao fim e ao cabo é chamado de *Aufklärung* – “a passagem da humanidade para seu estado de maioridade”⁷¹⁰.

⁷⁰⁶ Ibid.

⁷⁰⁷ Ibid.

⁷⁰⁸ Segundo Foucault, com o uso ilegítimo da razão, constitui-se a ilusão, que faz nascer o dogmatismo e a heteronomia; a autonomia vem com o uso legítimo (FOUCAULT, *op. cit.*, p.357).

⁷⁰⁹ Ibid.

⁷¹⁰ FOUCAULT, 2015, p.357.

Com esse gancho chegamos à tese foucaultiana que diz que: “a reflexão sobre “a atualidade” como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular [...] parece ser a novidade desse texto”⁷¹¹ kantiano. Ora, é possível ver esboçado aqui, aquilo que já nos referimos antes e que Foucault nomeia como *atitude de modernidade*. E, como se sabe, a modernidade comumente é referida como uma época ou um conjunto de traços distintivos desta “atitude”⁷¹². De qualquer forma, Foucault propõem que estamos diante de uma *atitude*, que termina por se desdobrar em uma *tarefa*; ou seja, um *éthos* muito próprio que pode ser definido como um modo de se relacionar que concerne à atualidade; uma “escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, [e] também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como tarefa”⁷¹³.

É preciso caracterizar essa *atitude de modernidade* que desde que se formou, tem sido o único vetor de luta em contraposição as “atitudes de contramodernidade”, como veremos à frente. Assim, fazendo um contraponto com a modernidade, e sua ideia de ruptura das tradições, sensação de novidade e “vertigem do que passa” – bem exemplificada na definição de Baudelaire⁷¹⁴ que usa termos como: transitória, fugidia, e contingente –, veremos que não se trata de aceitar esse movimento perpétuo que escapa a tudo; ao contrário, é preciso assumir determinada postura em relação a esse movimento; é preciso constituir deliberadamente uma “atitude voluntária”, reconhecidamente difícil, que “consiste em recuperar alguma coisa de eterno que não está além do instante presente, nem por trás dele, mas nele”⁷¹⁵. Não se trata do modismo que apenas segue o curso do tempo, é preciso resgatar de dentro do instante, o que há de “heroico no momento presente”⁷¹⁶.

A atitude de modernidade, não é uma sacralização do momento que passa, na tentativa de perpetuá-lo ou no intuito de absorvê-lo como novidade “fugidia”. Na verdade, trata-se daquela busca, empreendida pelo nômade que vai, corre e procura; trata-se da atitude desse caminhante “solitário dotado de uma imaginação ativa, sempre viajando através do grande deserto de homens”, e que “tem um objetivo mais elevado” do que a contemplação do *Flâneur*.

⁷¹¹ Ibid.

⁷¹² Assim, com relação a *Aufklärung*, é preciso “saber se a modernidade constitui a consequência [desta], e seu desenvolvimento, ou se é preciso ver nela uma ruptura ou um desvio em relação aos princípios fundamentais do século XVIII” (FOUCAULT, 2015, p.358).

⁷¹³ Ibid.

⁷¹⁴ BAUDELAIRE, 1976, p.695 *apud*. FOUCAULT, 2015, p.358.

⁷¹⁵ FOUCAULT, *loc. cit.*, nota 712.

⁷¹⁶ FOUCAULT, 2015, p.359.

O homem moderno, é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Entretanto, a tarefa da modernidade, não o liberta de si mesmo, ou o torna um “coleccionador de curiosidades”; antes, produz condições para que ele faça do “seu corpo, de seu comportamento, de seus sentimentos e paixões, de sua existência, uma obra de arte”. Destarte, o que permite isto é um “difícil jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade”, que não anula a realidade, mas a transfigura⁷¹⁷.

*Aufklärung*⁷¹⁸, portanto, não é fidelidade teórica a elementos de uma doutrina; mas a reativação constante de uma atitude crítica de nosso “ser histórico”. Não é preciso ser a favor ou contra a *Aufklärung*, diz Foucault. Ela não requer nenhum juízo de valor (bom/mau); e não deve orientar nenhuma pesquisa na direção de um “núcleo essencial da racionalidade”. A análise de nós mesmos como “seres historicamente determinados, até certo ponto pela *Aufklärung*”, implica uma sucessão de pesquisas históricas tão precisas quanto possível; sendo que essas pesquisas devem ser orientadas, precisamente, na direção do que “não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos”; ou como diz Foucault: na direção dos “limites atuais do necessário”⁷¹⁹.

É preciso evidentemente dar um conteúdo mais positivo ao que pode ser um *éthos* filosófico consistente em uma crítica do que dizemos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos. Esse *éthos* filosófico pode ser caracterizado como uma *atitude-limite*. Não se trata de um comportamento de rejeição. Deve-se escapar a alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível⁷²⁰.

A crítica, nesta proposta, não tratar mais das “estruturas formais que têm valor universal”, nem da fundamentação de “qualquer ação moral possível”; não é transcendental e não tenta estabelecer uma metafísica correspondente a isto. Ela se exerce através da “pesquisa

⁷¹⁷ Ibid., pp.360-361.

⁷¹⁸ Diferentemente do humanismo, a *Aufklärung* deve ser concebida como “um conjunto de acontecimentos e processos complexos” que tiveram lugar, num determinado “momento do desenvolvimento das sociedades europeias”, e que incluíam: “elementos de transformação sociais”; “tipos de instituições políticas”; “formas de saber”; “projetos de racionalização dos conhecimentos e das práticas”; “mutações tecnológicas” e aquilo que Foucault destaca como a base de “toda uma forma de reflexão filosófica”, ou seja, um novo “modo de relação de reflexão com o presente (Ibid., p.362).

⁷¹⁹ Ibid.

⁷²⁰ FOUCAULT, 2015, p.364.

histórica dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos”. É arqueológica no método e genealógica em sua finalidade. Não se trata mais de deduzir “da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer”; mas deduzir “da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos”⁷²¹.

Decerto que este trabalho “experimental” realizado nos limites de nós mesmos e sobre nós mesmos enquanto seres livres, por um lado se abre aos domínios da pesquisa histórica, e por outro “coloca-se à prova⁷²² da realidade e da atualidade”⁷²³; ou seja, isto nos leva a “simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança”⁷²⁴. Estamos, portanto, nos domínios de uma *estética da existência*. Destarte, mapear os contornos dessa atitude-tarefa, é ver que Foucault caracteriza esse agir filosófico como um *étos* próprio da ontologia crítica de nós mesmos; uma prova histórico-prática dos limites que podemos atravessar no ato de contestação, no momento da “prova do limite”; sempre tendo em mente que contestar não é simplesmente negar os valores, mas reconduzir cada um deles aos seus limites⁷²⁵.

Notadamente, agora, é preciso trazer a transgressão à discussão. Um bom começo nos leva dizer que atitude-limite também concerne aos limites em que a transgressão, transgredindo escapa ao “horizonte do intransponível” que o “jogo dos limites” tenta recolocá-la continuamente. Transgressão é um gesto relativo ao limite. E, a linha que ela busca cruzar, já é todo seu espaço de existência. Transgressão não é uma questão de valor moral, mas de intensidade⁷²⁶. É como o relâmpago numa noite de céu negro, brilhando em meio a “intensidades diferentes”⁷²⁷; de modos que nele, neste “ser denso e negro”, mesmo estando presente, ainda assim, não se deixa definir. Antes, o ilumina por dentro e de alto a baixo;

⁷²¹ Ibid.

⁷²² O termo ‘*épreuve*’ foi traduzido como “prova”, entretanto deve-se assinalar que “não se trata necessariamente de uma prova no sentido da constatação empírica ou da demonstração dedutiva”. Diz Castro (2009, p.361); com efeito, “*Epreuve*” tem o sentido de “confrontação”, de “enfrentamento”, de “competição”.

⁷²³ FOUCAULT, 2015, p.365, grifo nosso; [Cf., também, CASTRO, 2009, p.154.].

⁷²⁴ Ibid., p.365.

⁷²⁵ Id., 2009, pp.32-35.

⁷²⁶ FOUCAULT, 2009, p.32-37.

⁷²⁷ DELEUZE, 2019, p.132.

ficando-lhe, no entanto, devedor do acontecimento de “*sua viva claridade*”, ou seja, de sua singularidade⁷²⁸. Destarte, transgressão é diferença.

A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos: não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. Porque ela, justamente, não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário), ela toma, no âmagô do limite, a medida desmesurada da distância que nela se abre e desenha o traço fulgurante que a faz ser. Nada é negativo na transgressão. Ela afirma o ser limitado, [e] afirma o ilimitado no qual ela se lança, abrindo-o pela primeira vez à existência. Mas, pode-se dizer que essa afirmação nada tem de positivo: nenhum conteúdo pode prendê-la, já que, por definição, nenhum limite pode retê-la. Talvez ela não passe da afirmação da divisão. Seria também necessário aliviar essa palavra de tudo o que pode lembrar o gesto do corte, ou o estabelecimento de uma separação ou a medida de um afastamento, e lhe deixar apenas o que nela pode designar o ser da diferença⁷²⁹.

Assim, se concordarmos que transgredir é opor resistência às forças totalizantes; e se levarmos em conta os riscos dos projetos ditos “globais e radicais”; então, como nossa proposta de pesquisa, baseada em “provas sempre parciais e locais”, vindas de pesquisas de transformações parciais, em suas correlações com a análise histórica e a atitude prática, pode escapar as determinações das “estruturas mais gerais, sobre as quais tendemos a não ter consciência nem domínio? Primeiramente, não devemos ter a ilusão de poder açambarcar um saber completo e definitivo do que pode constituir “nossos limites históricos”⁷³⁰. Destarte, a proposta foucaultiana apresentada aqui, desde o começo, não chafurda “na desordem e na contingência”, como querem fazer crer alguns críticos⁷³¹. Foucault parte de uma problemática real, e nos traz um compêndio robusto, consistente, e que oferece sistematização e homogeneidade, além de certo nível generalidade.

Decerto, a base da problematização foucaultiana fundamenta-se num paradoxo que envolve as relações entre a capacidade e o poder. Ou seja, se levássemos em conta a história das sociedades ocidentais europeias, principalmente no século XVIII, poderíamos dizer que tratar-se-ia da paradoxal “esperança [...] no crescimento simultâneo e proporcional da capacidade técnica de agir sobre as coisas e da liberdade dos indivíduos uns em relação aos

⁷²⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.33.

⁷²⁹ Ibid.

⁷³⁰ Como diz Foucault: “a experiência teórica que fazemos de nossos limites e de sua ultrapassagem possível é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada” (FOUCAULT, 2015, p.365).

⁷³¹ Cito aqui, de forma bem precária, Carlos Nelson Coutinho; Michel De Certeau; Margareth Archer; Antony Giddens, etc.

outros”⁷³². Trocando em miúdos, estamos falando da aquisição de competências e lutas pela liberdade de forma permanente. Outro ponto importante, e que deve ser ressaltado aqui, é que a estabilidade do conjunto teórico foucaultiano – ou seu “domínio homogêneo de referência” – se dá, por não lançar mão “das representações que os homens se dão deles mesmos”, nem das “condições que os determinam sem que eles o saibam, mas o que eles fazem e a maneira pela qual o fazem”⁷³³.

É preciso dizer, à guisa de conclusão, que os *conjuntos práticos* proposto por Foucault, organizam relações de domínio sobre as coisas, relações de ação sobre os outros e relações consigo mesmo. São domínios que se comunicam entre si; de maneira que “o domínio sobre as coisas passa pela relação com os outros; e esta implica sempre as relações consigo mesmo; e vice-versa”. Neste caso, vemos aparecer, então, os três eixos foucaultiano: saber-poder e ética. De qualquer forma, trata-se de saber como nos constituímos sujeitos de nosso saber; como nos constituímos como sujeitos que exercem ou sofrem as relações de poder; e como nos constituímos sujeitos morais de nossas próprias ações⁷³⁴. É preciso lembrar também que a generalidade referida em Foucault aponta para uma condição de recorrência de eventos e objeto-problemas bem particulares. A generalidade proposta, não diz respeito a possibilidade de retrazar um trajetória em sua continuidade meta-histórica através do tempo ou acompanhar sua variância; mas lançar mão da problematização que é “a maneira de analisar, em sua forma historicamente singular, as questões de alcance geral”⁷³⁵.

De todo modo, é bom que se diga que a luta contra as forças totalizantes, citadas anteriormente, requer que não se condicione as análises ao plano único do acontecimento, mas também das práticas. Como se vê, todas as precauções e salvaguardas, tão somente evidenciam aquilo que é imprescindível enfatizar aqui: as forças em disputa não cedem facilmente. Como dissemos anteriormente, as lutas na história são levadas a cabo, através das práticas que estão dispostas em uso. Entretanto, no curso de seus usos, elas se transformam e se inserem em novas táticas e estratégias da luta. Aqui, no uso que Foucault dá ao acaso das transformações sofridas pelas práticas, está pressuposto o novo sentido de seu conceito de liberdade, não como

⁷³² O problema apontado por Foucault se resume então a: “*como desvincular o crescimento das capacidades e a intensificação das relações de poder?*” (FOUCAULT, 2015, p.366).

⁷³³ Ibid., pp.365-366.

⁷³⁴ Ibid., p.367.

⁷³⁵ Ibid., p.367.

causalidade histórica, mas como *experiência do limite*⁷³⁶. No conjunto da obra, tendemos a concordar com a tese foucaultiana de que a historicidade dominante/determinante em curso no ocidente moderno é belicosa e não linguística. Por isso, “aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha”⁷³⁷ – a política por outros meios⁷³⁸. Efetivamente, são linhas de poder, e não de sentido, que dobram e redobram o horizonte das representações e dos fatos nas sociedades ocidentais contemporâneas.

2.3 Foucault e a *Wirkliche Historie*

Concernente às propostas da Genealogia, a partir da leitura de Nietzsche por Foucault, o grande desafio tem sido justamente este: barrar a *Ideia* da uma origem-verdade transcendente⁷³⁹, que recolhe em “uma totalidade bem fechada em si mesma”, a diversidade expropriada do “tempo” e do puro lugar. É preciso expor de forma crítica essa história das identidades que “permitiria nos reconhecemos em todo lugar e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação”. É preciso falar sobre essa história-monumento que lança sobre o que está atrás de si, um olhar escatológico, trágico ou de “fim de mundo” como diz Foucault (2015, p.284). Definitivamente, trata-se de evitar algo que implica uma sujeição total à ordem vinda de fora. Algo que “constrói para si um ponto de apoio fora do tempo” e julga a todos segundo critérios objetivos próprios; tudo a partir de uma “verdade eterna, uma alma que não morre, [e] uma consciência sempre idêntica a si mesma”⁷⁴⁰.

Expor essa ordem de fora, que perpassava o pensamento ocidental, levou Nietzsche a uma atitude de rechaçamento da história como “supérfluo e luxo”, ou seja, uma forma vazia

⁷³⁶ Parte da ideia do terceiro capítulo é ver como tal experiência opera no campo da ética; qual sua importância. (Cf. CASTRO, 2009, pp.25; 107).

⁷³⁷ FOUCAULT, 2007a, p.5.

⁷³⁸ Sobre isto, é sempre bom recordar o que nos diz Deleuze (2019, p.123) sobre tais transformações: “Ora, com o século XVII, o *espaço dos signos* tende a desfazer-se para dar lugar ao da representação, que reflete as significações e decompõe as similitudes, dando surgimento à nova ordem das identidades e das diferenças”. Hoje, para entendimento dessas e de outras mudanças mais atuais, Foucault propõe acrescentarmos os vieses das lutas, táticas e estratégias que envolvem às práticas (FOUCAULT, 2015, pp.365-366; Cf. ainda, CASTRO, 2009, pp.25; 288-289).

⁷³⁹ Decerto, esta questão desdobra-se em dois problemas iniciais. Saber o que é transcendente – ou pelo menos o que se apresenta como tal em nossos dias. E, saber o que é esse “fora” – ou pelo menos o que se entende como tal. Talvez, ambas as ideias tenham mudado desde os tempos da Genealogia em Nietzsche; e, mesmo nem dê para compreendê-las com os recursos conceituais que se tem à mão, hoje. De qualquer forma, é preciso ao menos tentar.

⁷⁴⁰ FOUCAULT, 2015, p.285.

sem conteúdo, que indica a direção, ou “instrui”, mas não vivifica. Nietzsche (2003, p.5) encaminha sua tese inicial da história como necessária, se, e somente se, esta serve a vida e a própria ação; se não busca o conforto e a conveniência de uma “vida egoísta e da ação covarde e ruim”. Efetivamente, trata-se inicialmente de uma crítica ao historicismo; à história instrumentalizada e orientada a fins. Entretanto, Nietzsche (2003) vê no próprio “tempo histórico”, uma maneira de avaliar onde a vida “definha” e se “*degrada*”⁷⁴¹. Assim, apontando àquela primeira pessoa oculta no discurso histórico da neutralidade, Nietzsche nos lembra que quando observo(mos) o asno pastando, sinto(imos) inveja dele por sua felicidade; e, a despeito dele também estar atado à estaca da finitude, lhe pergunto(amos) como se faz aquilo, de esquecer e jamais se lembrar, e ele, olhando-me(nos) laconicamente, já não o pode responder porque já se esqueceu; tenho(mos) então, como resposta o mais eloquente de todos os silêncios. Quando busco esquecer, encontro a lembrança e de novo retorno preso à memória. Estamos condenados aquele átimo do tempo; um eterno movermos no turbilhão do devir, entre esquecimento e memória⁷⁴².

Incessantemente uma folha se desloca da roldana do tempo, cai e é carregada pelo vento – e, de repente, é trazida de volta para o colo do homem. Então, o homem diz: “eu me lembro”, e inveja o animal que imediatamente esquece e vê todo instante morrer imerso em névoa e noite e extinguir-se para sempre⁷⁴³.

É próprio do animal viver a-historicamente, mas não o homem. Estamos condenados à liberdade como dizia Sartre? Enfim, nossa senha, para esse imediato imperfeito que nunca acaba, é o “foi”. Ele nos coloca o fardo de contrapor incessantemente, aquilo que ainda não-é, com aquilo que já deixou de ser. Tentamos atualizar no átimo fugaz de nossa existência, aquilo que jaz em potência com aquilo que já se realizou, foi-se. Como diz Nietzsche, se a “morte” traz enfim, o ansiado esquecer, então “ela extingue ao mesmo tempo o presente e a existência, imprimindo, com isto, o selo sobre aquele conhecimento de que a existência é apenas um ininterrupto ter sido, uma coisa que vive de se negar e de se consumir, de se autocontradizer”⁷⁴⁴.

⁷⁴¹ Para Nietzsche (2003, p.6), padecemos todos de uma “febre histórica” e deveríamos reconhecer isto.

⁷⁴² NIETZSCHE, 2003, p.7.

⁷⁴³ Ibid., p.8.

⁷⁴⁴ Ibid., p.9.

Para Nietzsche, se é o anseio pela felicidade⁷⁴⁵ que mantém o *vivente* “preso” ao existir, e correndo para a vida; é certo também que essa felicidade é tanto melhor quanto mais ela tem uma duração contínua, ininterrupta; independentemente de sua intensidade, porque de fato ela, a felicidade, se mede não por uma gradação de valores humanamente arbitrados, entre pares de oposição do tipo: maior-menor; melhor-pior, bom-mau, etc.; mas sim, é definida por aquilo que ela é em si, ou seja, a “capacidade” de nos sentirmos “a-historicamente” durante nossa “duração” ou existência. Por tudo isto, é justamente neste sentido que podemos dizer: a vida é “vontade de potência” e, “todo agir liga-se a um existir”. É possível “viver quase sem lembranças”, e feliz, como mostra o animal, mas é “absolutamente impossível”, como frisa Nietzsche, em geral, “viver sem esquecimento”, porque: “há um grau [...] de sentido histórico, no qual o vivente se degrada e por fim sucumbe, seja ele um homem, um povo ou uma cultura”⁷⁴⁶.

Esse grau precisa ser mensurado para que o limite daquilo que aconteceu, e que deve ser esquecido, seja definido; ou seja, para que saibamos “*exatamente qual é o tamanho da força plástica de um homem, de um povo, de uma cultura*”. Assim, dentro da dinâmica do esquecimento revelada por Nietzsche, vemos que quanto mais a força plástica que remete ao esquecimento está presente em um homem, uma sociedade ou cultura; e na medida em que essa força atua revertendo (fazendo esquecer) o que se passou, tão mais propenso está esse sujeito para agir a-historicamente. Nestes termos, por mais paradoxal que seja, todo homem histórico agiu a-historicamente. A carência desta mesma potência de existir no homem, numa sociedade ou numa cultura, pode levá-los ao definhamento inexorável. É, neste sentido, que se aquilo que é “estranho e passado” não fosse transformado e incorporado; se as “feridas” não fossem curadas, ou se as cisões não fossem reconstituídas, não haveria como o vivente resistir à degradação da própria subjetividade⁷⁴⁷.

um homem que não possuísse de modo algum a força de esquecer e que estivesse condenado a ver por toda parte um vir-a-ser: tal homem não acredita mais em seu próprio ser, não acredita mais em si, vê tudo desmanchar-se em pontos móveis e se perde nesta torrente do vir-a-ser: como o leal discípulo de Heráclito, quase não se atreverá mais a levantar o dedo⁷⁴⁸.

⁷⁴⁵ Nietzsche torna equivalentes, o recurso ao “poder-esquecer” – viver “a-historicamente” – à felicidade (Ibid., p.9).

⁷⁴⁶ Ibid., pp.9-10.

⁷⁴⁷ NIETZSCHE, 2003, pp.10-11.

⁷⁴⁸ Ibid., p.9.

Estar diante, ou de alguma forma ter acesso a uma tão “poderosa” e “descomunal” força; ou, a um sentido histórico com este grau ou magnitude de plasticidade; permite dizer que nenhum agir seria sufocante ou nocivo o suficiente para um indivíduo, sociedade ou cultura que usufruísse de tal poder de esquecimento. Não haveria, absolutamente, “nenhum limite do sentido histórico” que impusesse, no caso de uma “ação de natureza sufocante e nociva”, um revés ao indivíduo. Ou seja, mesmo “os mais terríveis e horripilantes acontecimentos da vida e mesmo os atos da própria maldade afetam tão pouco [*tais indivíduos*] que os levam em meio deles [*atos reprováveis/indignos/cruéis/etc.*] ou logo em seguida a um suportável bem-estar e a uma espécie de consciência tranquila”. Restando dizer que: “O que tal natureza não subjuga, ela sabe esquecer” ou fazer com que seja esquecido, no caso de uma cultura ou sociedade⁷⁴⁹.

Portanto, neste nível, já não mais existiria um “tal homem”, pelo fato de que “cada vivente só pode tornar-se saudável, forte e frutífero no interior de um horizonte” de esquecimento; e esse horizonte tem limites. E, no caso acima, de acesso a essa ilimitada força de esquecimento, “o horizonte está fechado e completo”, e “nada consegue fazer lembrar” que para além, ainda há vida, afeto, objetivos, etc.⁷⁵⁰. Sem a capacidade de traçar um tal horizonte ao redor de si, a possibilidade de alternar entre o viver histórico e o *a*-histórico estaria comprometida. Não haveria, por exemplo, mais nenhuma lembrança sobre os outros homens; suas “paixões”, “doutrinas” ou “metas”. Assim, se o indivíduo é incapaz de demarcar tais limites, então está fadado a definhir e decair lenta ou violentamente em um “ocaso oportuno”. É preciso que haja uma clara linha demarcatória entre aquilo que deve ser lembrado e aquilo que deve ser esquecido. Pode-se dizer que este horizonte circular de esquecimento; de individualismo, no qual o homem se fechar, só é ultrapassado de acordo com a necessidade de se agir histórica ou *a*-historicamente.

que se saiba mesmo tão bem esquecer no tempo certo quanto lembrar no tempo certo; que se pressinta com um poderoso instinto quando é necessário sentir de modo histórico, quando de modo *a*-histórico [; porque] *o histórico e o a-histórico são na mesma medida necessários para a saúde de um indivíduo, um povo e uma cultura*⁷⁵¹.

⁷⁴⁹ Ibid., p.10, grifo nosso.

⁷⁵⁰ NIETZSCHE, 2003, p.11.

⁷⁵¹ Ibid., p.11, grifo do autor.

O *a-histórico*⁷⁵² é aniquilação pura; e, é somente através da capacidade de reter, contrapor [refletir], comparar, ressignificar, separar e concluir o que já foi; e “usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu”, que o “homem se torna homem”⁷⁵³. Nietzsche liga a figura do *excesso de história*, e conseqüentemente, o agir correspondente a esse estado, à perda, diríamos, daquilo que entendemos ser, a condição de homem; ou seja, daquilo que definia o homem, e que ele, o homem, adquiriu quando alçou para si a capacidade de controlar o fluxo incessante de *a-historicidade* que a todos e a tudo submete. O homem se torna homem na medida em que usa o “feixe de luz muito claro” surgido em meio as brumas do esquecimento em prol da vida e toma posse do *foi-se* e faz história.

O excesso de história impede o homem de voltar àquela “névoa espessa do *a-histórico*”; orientando-o por assim dizer ao agir histórico, pelo excesso de acontecimentos, ou antes a percepção excessiva da simultaneidade destes. Ali, no excesso, na superabundância histórica, e “olhando para trás”, o homem se sente perdido e percebe o *estranho*, o aquilo outro, “como um som surdo e desprovido de significação”. Trata-se do “estado mais injusto do mundo, estreito, ingrato frente ao que passou, cego para os perigos, surdo em relação às advertências”; de modos que este “homem de ação”, comparável a um “pequeno e vivo redemoinho em um mar morto de noite e esquecimento”; é arbitrário com o que se encontra atrás de si, e “só conhece um direito, o direito daquilo que deve vir a ser agora”⁷⁵⁴. Por tudo isto, quando falamos que esta é a condição mais autoritária de um mundo tacanho e mal-agradecido frente ao passado; estamos dizendo que ao se projetar para o futuro, o sujeito tomado pelo excesso histórico não leva em conta os riscos representados pela figura da contingência das coisas; e também fica “surdo” em relação às sábias advertências das experiências passadas. Este homem da ação, desprovido de consciência em geral, “esquece a maior parte das coisas para fazer uma apenas”, pois necessita de um encadeamento originário para dar sentido à história em excesso que está imerso.

O agir a partir da história em excesso, que supervaloriza ou superestima os feitos, por exemplo, é levado a termo pelo homem *supra-histórico* que, frente ao passado e ao presente, comporta-se de duas maneiras distintas. Primeiramente, é aquele que ao volver seus olhos ao passado é impelido para o futuro, sendo que esta incompletude fugaz; esta busca incerta que nunca se fecha, “inflama” sua coragem para manter-se no fluxo da vida; de forma que ele

⁷⁵² “O *a-histórico* é similar a uma atmosfera que nos envolve e na qual a vida se produz sozinha, para desaparecer uma vez mais com a aniquilação desta atmosfera” (Ibid., p.12).

⁷⁵³ Ibid.

⁷⁵⁴ NIETZSCHE, 2003, p.13.

realimenta no curso do processo a esperança da felicidade e da virtuosidade que alcançará “por detrás da montanha para a qual está se dirigindo”. O segundo modo de comportamento deste homem supra-histórico só difere do primeiro em função de sua desilusão com respeito às possibilidades, ou mesmo à necessidade do processo; haja vista, que para esse tipo histórico, o mundo “em cada instante singular está pronto e acabado”. E, em sua “resignação”, atravessada por um sentimento de “expição” ele pergunta: “O que poderiam dez anos ensinar que os últimos dez não tenham já ensinado?” Neste sentido, para ambos, “o passado e o presente são um e o mesmo [,] em toda a multiplicidade tipicamente iguais”; apenas um ponto de partida em direção a uma vocação pelo futuro⁷⁵⁵.

Para Nietzsche, o historiador erudito defensor da história do excesso equivoca-se ao querer, hermeneuticamente, decifrar para si mesmo a “história dos povos e dos indivíduos”, ou seja, interpretar a história “a partir dela mesma”. A distorção gerada por isso, o implica à “profusão infinita” do acontecer; e isso o leva da “saturação” à “sobressaturação”, e daí a repulsa, tristeza, desgosto, ao “nojo” mesmo. Nietzsche aponta que aquilo que a sabedoria destes homens supra-históricos rejeita – o processo – é isso que deve ser buscado, venerado. E, nesta “contradição entre vida e sabedoria”, ele fica com a primeira na sua forma pura, limpa e simples, sem o excesso histórico que a degeneraria; e celebra a *ignorância*, que leva à “ação e o progresso” dentro do processo⁷⁵⁶.

Mas deixemos o homem supra-histórico com o seu nojo e a sua sabedoria: hoje queremos muito mais nos alegrar uma vez de todo o coração com a nossa ignorância e nos desejar um bom dia como homens de ação e de progresso, como os adoradores do processo⁷⁵⁷.

A partir das teses de Nietzsche (2003, p.17), o que vemos é que quando o passado é objetivado pelo historiador, há uma perda de potência histórica; ou seja, quando o “fenômeno histórico” é atualizado por aquele que detém o saber, ele “reconhece” ou legitima “a ilusão, a injustiça, a paixão cega e em geral o horizonte profano envolto em obscuridade daquele fenômeno”. Ao sistematizar este horizonte de adequação entre vida e história, e o consequente grau de implicação entre ambos, Nietzsche vai advertir que o “excesso de história prejudica o

⁷⁵⁵ Ibid., p.15.

⁷⁵⁶ NIETZSCHE, 2003, pp.15-16.

⁷⁵⁷ Ibid., p.16.

vivente”; mas de qualquer forma, ela se mantém “pertinente ao vivente em três aspectos: ela lhe é pertinente conforme ele age e aspira, preserva e venera, sofre e carece de libertação”⁷⁵⁸.

O homem da ação, histórico por imersão, e que apreende a história a partir da inspiração em grandes mestres e modelos do passado; sente-se “aborrecido” e enfadado entre os transeuntes “fracos”; turistas “sem esperança” que alheios a tudo, vagueiam pelos monumentos das “grandes eras do passado”, consumindo o monumental apenas pela avidez da “distração” pura e simples. Eis por que, alhures dizia Goethe: o “*nosso tempo é tão ruim que o poeta não encontra mais na vida humana à sua volta nenhuma natureza utilizável*”⁷⁵⁹. Esse tipo de homem recusa resignar-se, e usa a história contra esta mesma resignação que reza sobre uma finitude inescapável. Ele busca, então, o reconhecimento pela *fama*, apenas pelo prazer de ser incluso no panteão da história como mestre. Larga-se o corpo desprezado no túmulo e entra-se monumentalmente para a história. Neste sentido, a fama é seu “protesto contra a mudança das gerações” e a “perecibilidade” dos corpos. Destarte, a visão monumental do passado, conclui que se a “grandeza” já existiu, e foi possível anteriormente, ela poderá ser viável, e se repetir no futuro; daí ele segue com intrepidez seu caminho, sem mais dúvida de que a honra da imortalidade, já não é um sonho impossível, ainda que isso ocorra pela história monumental⁷⁶⁰.

Que os grandes momentos na luta dos indivíduos formem uma corrente, que como uma cadeia de montanhas liguem a espécie humana através dos milênios, que, para mim, o fato de o ápice de um momento já há muito passado ainda esteja vivo, claro e grandioso – este é o pensamento fundamental da crença em uma humanidade, pensamento que se expressa pela exigência de uma história monumental⁷⁶¹.

Essa ideia de um retorno, como um novo ciclo que é a repetição do mesmo, na verdade, celebra os efeitos como causa e apresenta “o *effectus* monumental como modelo digno de imitação”⁷⁶². Em certa medida a tomada de “acontecimentos que se tornam efeitos para todos os tempos”, ajuda e permite a reintrodução de personagens ainda mais uma vez no cenário da história monumental como farsa. Nietzsche adverte sobre isto quando afirma que: se o nexa entre causa e efeito, fosse plenamente conhecido, restaria demonstrado que “[...] jamais poderia acontecer algo inteiramente igual em meio ao jogo de dados do futuro e do acaso”⁷⁶³. Por isso,

⁷⁵⁸ Ibid., pp.17-18.

⁷⁵⁹ Ibid., p.18, grifo nosso.

⁷⁶⁰ Ibid., pp.20-21.

⁷⁶¹ NIETZSCHE, 2003, p.19.

⁷⁶² Ibid., pp.21-22, grifo do autor.

⁷⁶³ Ibid., p.22.

nunca é demais constatar o que falamos acima, lembrando as palavras de Marx, em seu *18 Brumário de Luís Bonaparte*, quando suplementou uma fala de Hegel, e indicou à ocorrência da repetição fantasmática. De forma irônica, Marx relembra⁷⁶⁴ que Hegel, mesmo afirmando que os grandes eventos e personagens da história são encenados duas vezes; não deveria se esquecer de completar: “*a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa*”⁷⁶⁵.

Ipsis litteris, o uso da história monumental é potencialmente estratégico a quaisquer ações que o homem supra-histórico queira empreender em sua (dele) presente trajetória. No entanto, o governo da história monumento, ou, esse *uso* planejado sobre as demais historiografias – antiquária e crítica⁷⁶⁶ – impõem prejuízos⁷⁶⁷ ao próprio passado, que é sistematicamente esquecido e desprezado. Neste caso, o que se vê são apenas seus fatos icônicos, previamente adornados, sobressaírem no fluxo como “ilhas”. Decerto, tal história salta aos olhos de forma “não-natural e estranha”; sendo seu uso algo bastante sedutor, mas deveras problemático quando nas mãos de indivíduos fanáticos, egoístas, mal-intencionados, indolentes, etc.; como afirma Nietzsche (2003, p.23). Neste caso, o monumental, esse “traje mascarado [...] envolto em disfarce”, pode inverter papéis históricos, invalidar o “homem politizado das tabernas”, ou mesmo causar estragos irreparáveis desde a arte, até à política, ou seja, todos os tipos de malefícios por todos os meandros da vida pública⁷⁶⁸.

⁷⁶⁴ Não é demais lembrar também que pouco tempo antes Marx tinha alertado que: “*Ein Gespenst geht um in Europa – Das Gespenst des Kommunismus*”. Esse espectro é recorrente na *história monumental*, como fantasmagoria que precisa ser destruída, segundo escreveu certa vez Derrida em seu: *Espectros de Marx*. O “espectro” é um acontecimento que independe da história, apesar de poder ser percebido por ela. Trata-se de um incorporal que retorna pela primeira vez como uma *re-aparição*, visto que já aconteceu antes; entretanto, para aquela cena citada por Marx, trata-se da primeira vez. “A primeira vez em cena”, diz Derrida. Para ele, junto com o espectro vem a *obsessão*. E, “a obsessão é histórica, certamente, mas ela não data, nem nunca se deixa docilmente datar, na cadeia dos presentes, dia após dia, segundo a ordem instituída de um calendário”. A obsessão é intempestiva. Ou seja, é provável que a ideia da intempestividade aqui, diga respeito ao fato do espectro, e a consequente “obsessão” por parte deste, não serem históricos (melhor seria dizer: historicizável). Tudo isso no sentido de chegarem ou sobrevirem em um certo dia (que em algum momento foi o presente); e, desde antes do fato ou acontecimento em questão, o espectro habitar por dentro, como um “hospede estrangeiro”, e transitar (obsidiar) historicamente, sem se deixar capturar ou se *presentificar* em qualquer tempo. Portanto, o “fantasmático deslocar-se-ia como o movimento dessa história”; e como afirma Derrida, a “obsessão caracterizaria, de fato, a existência da Europa.” Decerto, a “*experiência do espectro*” caracteriza os “grandes projetos unificadores da Europa”; sendo percebido e diagnosticado tal enredo (projetos, discursos, encenações, seguidos de golpes e/ou insurreições) por Marx/Engels; que apuseram a contrafação disso no início do manifesto, afirmando que: “um espectro ronda[va] a Europa – o espectro do comunismo” (DERRIDA, 1994, pp.18-19).

⁷⁶⁵ MARX, 2011, p.25.

⁷⁶⁶ NIETZSCHE, 2003, p.22.

⁷⁶⁷ Diversidade suprimida, individualidades formatadas, perspectivas sujeitadas (Ibid., p.22).

⁷⁶⁸ Ibid., pp.22-25.

O documento não é o feliz instrumento de uma história que seria em si mesma, e de pleno direito, *memória*; a história é, para uma sociedade, uma certa maneira de dar *status* e elaboração à massa documental de que ela não se separa. Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a "memorizar" os *monumentos* do passado, transformá-los em *documentos* e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos*⁷⁶⁹.

Além da *história monumental*, Nietzsche aponta mais dois tipos de história antes de demonstrar sua posição. A primeira é a “antiquária” que como ele diz, finca um pé no “familiar” e na “veneração do passado”. Esse indivíduo busca pagar sua gratidão por existir, através de atos piedosos; servindo a vida através do cuidado e da reverência ao antigo, ele busca resguardar o passado para aqueles que virão depois dele⁷⁷⁰. O antiquário tem um desejo metafísico de colocar o presente na origem de tudo. O *sentido histórico* do homem antiquário é sempre “maximamente restrito” em seu campo de visão⁷⁷¹. Não percebe a maior parte do que existe e maximiza em importância a individualidade que se lhe apresenta. Ele torna indistinto o valor das coisas; homogeneiza tudo debaixo de seu olhar. O problema, ou risco para ser mais preciso é que, neste caso, sempre se está bem próximo de um “perigo”.

Este risco tem a ver com o fato de que tudo que se tornou “antigo e passado”, permanece no “interior do campo de visão antiquário”, e por fim, torna-se “igualmente venerável”; por outro lado, “tudo o que não vem ao encontro deste antigo com veneração, ou seja, o que é novo e o que devém, é recusado e hostilizado”⁷⁷². Destarte, o problema mais central da visão antiquária é este, tomar o que passou como um acúmulo de experiências dignas de veneração. – por exemplo, hábitos antigos, costumes, crenças religiosas, “privilegio político herdado”, etc. Quando instado considerar abrir mão, parcial ou inteiramente de alguma dessas coisas, em prol do novo, ou daquilo que devém; a devoção do antiquário faz tal atitude parecer nociva, viciosa. Essa degeneração, própria da história antiquária, está justamente nessa sua veneração sem piedade pelo passado.

Quando o sentido de um povo se enrijece desta forma, quando a história serve de tal modo à vida passada, quando o sentido histórico não conserva mais a vida, mas a mumifica: então a árvore morre de maneira nada natural, de cima para baixo, paulatinamente em direção às raízes – por fim, mesmo as raízes perecem junto⁷⁷³.

⁷⁶⁹ FOUCAULT, 2019a, p.15, grifo nosso.

⁷⁷⁰ NIETZSCHE, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁷¹ *Ibid.*, pp. 27-8.

⁷⁷² NIETZSCHE, 2003, p.28.

⁷⁷³ *Ibid.*

Para Nietzsche, o “modo crítico” talvez possa se salvar em certa medida, se fizer, por exemplo, uma auto crítica. Eles, da história crítica, buscam se fortalecer explodindo e dissolvendo o passado; entretanto, todo passado seria digno de ser condenado? Nietzsche deixa transparecer⁷⁷⁴ que talvez sim; justamente por ele, o passado, estar eivado de coisas da potência humana, ligadas à “violência” e à “fraqueza”. Ele revela que não é da parte da “justiça” e nem da “misericórdia” que parte tal sentença condenatória do passado, mas da própria “vida” enquanto desejo. Impiedosa, a vida, é “aquele poder obscuro, impulsionador, inesgotável que deseja a si mesmo” e a tudo que surge, faz perecer. Assim, mesmo que o motor que aciona o argumento condenador desta modalidade história, e leva a cabo sua crítica implacável partisse da justiça, ainda assim, o resultado seria injustiça; tudo isto porque, se por um lado “é necessária muita força para poder viver e esquecer”, entretanto, por outro, “viver e ser injusto são uma coisa só”⁷⁷⁵.

Nietzsche utiliza um argumento sobre a geração e destruição relativo ao *Uno* para exemplificar isso, e diz: “Pois tudo o que surge merece perecer. Por isto, seria melhor que ele não tivesse surgido”. Aqui para poder viver é preciso esquecer, porque viver é ser injusto⁷⁷⁶; neste caso, são coisas inerentes entre si. Então, como resolver isto se como Nietzsche expõe, até mesmo a existência de uma coisa⁷⁷⁷ qualquer a partir daqui seria injusto? Imaginemos, então, o quão injusto seria a existência dos “privilégios”, das “castas” e das “dinastias”. De qualquer forma, independentemente desta injustiça, Nietzsche adverte que se trata sempre de “um processo muito perigoso [à] própria vida”, isso porque os que julgam e buscam aniquilarem o passado de forma implacável (como a história crítica parece fazer); são sempre eles mesmos, o “resultado de gerações anteriores” – é possível que sejamos também “o resultado de suas aberrações, paixões e erros, mesmo de seus crimes”⁷⁷⁸. Ou seja, “não é possível se libertar totalmente desta cadeia” de eventos pretéritos; dessas amarras históricas, assevera Nietzsche⁷⁷⁹.

⁷⁷⁴ Não sem uma pitada de ironia, que só é possível captar nas entrelinhas de sua fala;

⁷⁷⁵ NIETZSCHE, *op. cit.*, p.30.

⁷⁷⁶ No sentido de que tudo se degrada, tudo ao cabo e ao fim, é aniquilado; somos finitos.

⁷⁷⁷ Pode-se dar à liberdade de tomar o pensamento comum sobre coisas boas, tais como: uma fruta, um pôr do sol, a chuva, a esperança, enfim, qualquer coisa.

⁷⁷⁸ NIETZSCHE, 2003, pp.30-31.

⁷⁷⁹ *Ibid.*

Destarte, os estudos nietzschiano nos trazem a este ponto inflexivo, no qual encontramos Foucault. Numa correlação direta com Foucault (2015) pode-se dizer que quando Nietzsche fala em uma história pertinente na ação e aspiração, trata-se da *história monumental*, que em Foucault é tratada como *história das reminiscências*, ou do reconhecimento. Quando se fala em uma história que “preserva e venera”, está se falando em um *história antiquária*, que pode ser comparada com à *história da tradição* ou *continuidade* em Foucault. Já quando se fala em sofrer e carecer “de libertação”, vamos para o terreno da *história crítica*. Esta última também é tratada pelo mesmo nome na teoria foucaultiana; conservando, entretanto, algumas diferenças pontuais. É preciso ressaltar, por fim, que tudo isto será objeto de crivo genealógico doravante.

Assim, no tocante ao sentido histórico e de forma inicial, é preciso dizer que se a “história efetiva” se deixa capturar por um ponto de vista meta-histórico, a metafísica vence. E, retomando-a, a corporifica sob a forma de uma “ciência objetiva” qualquer, nos diz Foucault⁷⁸⁰. Caso contrário, se não for capturado; se não se apoiar “em nenhum absoluto”, o sentido histórico se tornará ferramenta privilegiada da genealogia. Nietzsche introduz o “hoje” no campo filosófico, marcando uma diferença importante em relação a filosofia tradicional do eterno e do imóvel⁷⁸¹. Neste sentido, essa prioridade do tempo presente no trabalho foucaultiano, em muito advém da história efetiva (*wirkliche Historie*) como a entende Nietzsche; e faz ressurgir o acontecimento, enquanto relações de força, no que ele pode ter de único e agudo. Desse modo, opõe-se à história tradicional que o dissolve no movimento teleológico ou no encadeamento natural⁷⁸².

É preciso uma “acuidade” específica no olhar para a prática da *wirkliche Historie*. Para a captura do sentido histórico ali proposto, o “olhar” deve ser capaz de distinguir, repartir, dispersar; deixar “agir as separações e as margens”. Ser capaz também, de dissociar-se “dele mesmo e apagar a unidade desse ser humano que, supostamente, o conduz soberanamente na direção do seu passado”⁷⁸³. A história efetiva se distingue da dos “historiadores” por “reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser”; por compreender que nada neste homem da história monumental tem base, para “compreender os outros homens e neles se reconhecer”. O sentido histórico referido em Nietzsche, desconstrói a constância, a totalidade e o “paciente

⁷⁸⁰ FOUCAULT, 2015, pp.284-285.

⁷⁸¹ Que tem eu seu cânone as ideias de: “Modelo, Idêntico e Mesmo”. Cf. FOUCAULT, *Ditos e Escritos II*, p.434; III, pp.431; 573 *apud* CASTRO, 2009, 107).

⁷⁸² FOUCAULT, 2015, p.286.

⁷⁸³ *Ibid.*, p. 285.

movimento contínuo” da *história dos historiadores*. Assim, a história efetiva em grande medida consiste em reintroduzir “no devir, tudo aquilo que se havia acreditado imortal no homem”. Sentimentos, instintos, e até o próprio corpo, não resistem ao impacto da *wirkliche Historie*⁷⁸⁴.

Cremos na perenidade dos sentimentos ... Cremos na surda constância dos instintos ... mas o saber histórico não tem dificuldade em esfacelá-los – em mostrar seus avatares, demarcar seus momentos de força e de fraqueza ... Pensamos em todo caso que o corpo não tem outras leis a não ser as de sua fisiologia, e que escapa à história. Novo erro; ele é dominado por uma série de regimes que o constroem; é destroçado por ritmos de trabalho, de repouso e de festas; é intoxicado por venenos – simultaneamente alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais; ele cria resistências⁷⁸⁵.

Há algumas características importantes que, seguramente, podemos referir com respeito à *wirkliche Historie*; tendo sempre em mente que ela, efetivamente, trata da irrupção dos acontecimentos. Assim, primeiro, ela “faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”. Como já dissemos, a história tradicional tende a dissolver a singularidade acontecimental em uma continuidade estabilizadora, capaz de proporcionar sua leitura, seu controle; tudo para garantir-lhes a possibilidade de proferir conclusões sobre o objeto. O mecanismo na era cartesiana é um bom exemplo disso; a ciência imobilizava o acontecimento, o objeto, enfim, o fenômeno; para depois falar deles e proferir verdades sobre estes. Evidentemente, neste processo, o movimento é aniquilado. Acontecimento não é “uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha”; trata-se de uma relação de força que se inverte, num determinado momento; pode ser “um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se amplia e se envenena”. É disso que trata a irrupção da singularidade⁷⁸⁶.

Decerto, como dito anteriormente, as forças que estão em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica específica que as controle; mas tão somente ao acaso da luta. Não há um direcionamento, ou um controle por parte de qualquer coisa sobre tais forças. Não há um desígnio imprescindível que demande às forças envolvidas; “elas surgem sempre no aleatório singular do acontecimento”. Na *wirkliche Historie*, não há “providência nem causa final”, apenas a “mão de ferro da necessidade” que joga os “dados do acaso”. E, quando falamos em acaso, não se trata meramente de um simples “sorteio”, mas de ciclos sempre abertos, onde um acontecimento ao acaso é sempre constringido pela

⁷⁸⁴ Ibid., p.286.

⁷⁸⁵ Ibid., p.285.

⁷⁸⁶ FOUCAULT, 2015, p.286.

necessidade, ocasional, e ainda maior de outro acontecimento.⁷⁸⁷ Trata-se, portanto, de um “risco sempre renovado da vontade de potência que, a todo surgimento do acaso, opõe, para controlá-lo, o risco de um acaso ainda maior”⁷⁸⁸.

Assim, nunca é demais lembrar que o mundo é povoado por uma multidão de “acontecimentos entrelaçados”, que emergem da multidão de “erros e fantasmas” proporcionados pelo encontro dos corpos; um lugar onde às idealizações sobre o “valor primeiro e últimos” e/ou o “sentido final” não passam disso, de buscas, no mínimo, vãs e improdutivas. E, em última análise, daquilo que efetivamente são: estratégias de poder e controle. Um outro aspecto do sentido histórico apontado neste trabalho, e que Foucault reconhece como verdadeiro, foi extraído de seus estudos de Nietzsche. Ele diz respeito, ao fato de que o estudo da história efetiva, espalhada pela obra nietzscheana, confirma que “vivemos, sem referências nem coordenadas originárias”, em meio a “miríades de acontecimentos perdidos”⁷⁸⁹. É importante dizer ainda que o sentido histórico nos termos nietzschiano opera uma inversão na “relação entre o próximo e o longínquo tal como eles foram estabelecidos pela história tradicional, em sua fidelidade à obediência metafísica”⁷⁹⁰.

Concluindo, ainda que forma bem precária, diríamos que essa busca pelo mais elevado, mais puro e abstrato; enfim, *pelos primeiros princípios e, últimos fins* das coisas, não é o cerne da história efetiva. Dessa história, o que se espera é a proximidade do “corpo”; das “decadências”; dos rejeitados; dos loucos. A confinidade das potências transformadoras da vida; enfim, das forças do acaso, *Entstehungsherd* do acontecimento. A história efetiva “não teme olhar embaixo, mas olha do alto, mergulhando para apreender as perspectivas, desdobrar as dispersões e as diferenças, deixar a cada coisa sua medida e sua intensidade”. A *wirkliche Historie* é um “saber perspectivo”. Isso implica em não rejeitar a injustiça de seu próprio ponto de vista. Olham-se as coisas por *um certo ângulo*, e de forma deliberada se dispõem a dizer “sim ou não”. Não há uma obliteração proposital daquilo que se olha. Ou seja, em vez de fingir “um discreto apagamento diante daquilo que ele olha”, em vez de procurar sua lei própria e de “submeter a isso cada um de seus movimentos”; trata-se de um olhar que “sabe de onde olha,

⁷⁸⁷ Ibid.

⁷⁸⁸ Ibid., p.287.

⁷⁸⁹ Ibid.

⁷⁹⁰ Ibid.

assim como o que olha”. O sentido histórico, portanto, proporciona ao “saber a possibilidade de fazer, no próprio movimento de seu conhecimento, sua genealogia”⁷⁹¹.

⁷⁹¹ FOUCAULT, 2015, pp.287-288.

3 GOVERNO E RESISTÊNCIA

3.1 Da governamentalidade

Se o povo é difícil de governar, é porque os governantes se intrometem em suas vidas. Esta é a razão porque estão descontentes. Se o povo não tem medo da morte, é porque os governantes têm-lhe tornado a vida muito dura. Esta é a razão pela qual desprezam o seu viver.

Lao-Tsé⁷⁹²

No curso *Segurança, Território e população* no Collège de France, entre os anos de 1977 e 1978, Foucault toma como objeto de estudos a *governamentalidade*⁷⁹³. Neste percurso, ele analisa entre outras coisas, a “Razão de Estado”⁷⁹⁴, e declara como seu primeiro objetivo retomar as discussões sobre “biopoder”⁷⁹⁵. Conquanto a arte de governo dos homens não seja algo novo, remonta à época de um pastorado⁷⁹⁶ pré-cristão no Oriente⁷⁹⁷; entretanto, o

⁷⁹² LAO-TSE. *Tao te king*. Editora Eko, Blumenau, SC, 2007, p.80.

⁷⁹³ FOUCAULT, 2008a, p.161.

⁷⁹⁴ Deve-se ter bem claro em mente que “razão de Estado e governamentalidade não são a mesma coisa, embora esta reúna as estratégias de exercício do poder da razão de Estado” (TEMPLE, 2012, p.122).

⁷⁹⁵ Ou seja, sobre “o conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008a, p.3).

⁷⁹⁶ Como bem lembra Foucault: “Quem é governado são sempre pessoas, são sempre homens, são indivíduos ou coletividades”. Parece obvio, mas isto deve ser dito porque algumas técnicas de governo podem nos confundir. Nunca se governa um Estado, um território ou uma estrutura política, “os homens é que são governado” (FOUCAULT, 2008a, p.164). Evidentemente, dissemos isto para lembrar que o “poder pastoral” é por onde reporta Foucault, que a “Arte de governar” os homens pela primeira vez, se fez presente. Assim, nos moldes especificados por ele, o pastorado é um tipo de relação fundamental, que envolve Deus e os homens, tendo o soberano uma participação relativa nesta aliança como “pastor subalterno”, ao qual o “rebanho dos homens” foi entregue; todavia, tendo o soberano a obrigação de “restituir a Deus o rebanho que lhe foi confiado”; tudo isto, “ao fim do dia e ao fim do seu reinado” (Ibid. p.167). O poder pastoral é um poder que não se exerce sobre um território; por definição, se exerce sobre um rebanho em deslocamento de um lado ao outro do pasto; “o poder de pastor é um poder que se exerce essencialmente sobre uma multiplicidade em movimento” (Ibid. p.168). O poder pastoral é sobretudo um “poder benfazejo”, ele vai se caracterizar por seu *bem-fazer*, mas também por sua “onipotência”, por sua riqueza e brilho dos símbolos que se cerca; “por sua capacidade de triunfar sobre os inimigos, de derrota-los, de reduzi-los à escravidão”. O bem-fazer “é apenas uma das características em todo esse feixe pelo qual o poder é definido.” (Ibid. p.169) Na prática, este poder também se definirá “pela possibilidade de conquistar e por todo o conjunto dos territórios e riquezas, etc., que terá acumulado”. Decerto, um dos objetivos principais do poder pastoral é a “salvação do rebanho”; e por salvação do rebanho entenda-se provimento dos “meios de subsistência”. (Ibid. p.170) É um “poder de cuidado” no sentido de que vai buscar as ovelhas desgarradas e cuidar de suas feridas, individualmente. Entretanto, simultaneamente, também cuida do rebanho como um todo. *Omnes et singulatim*, eis o paradoxo que envolve este poder. Ou seja, trata-se de um “poder individualizante”, no sentido de que o pastor dirige todo o rebanho, mas só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar. Dito de outra forma, “por um lado, o pastor tem de estar de olho em todos e em cada um”. (Ibid. p.172) Na aula de 22 de fevereiro de 1978, Foucault mostra como o século III, viu institucionalizar-se um poder que apesar de ser chamado por ele de “pastorado cristão”, entretanto, era visceralmente diferente dos seus homônimos “hebraico e oriental”. (Ibid., p.218). Era algo totalmente novo que deu lugar a uma “rede institucional” sem precedentes em outro lugar. Uma trama “densa, complicada, compacta” e coextensiva a própria igreja. Esse poder de pastorear no cristianismo pode ser traduzido como “*uma*

problema do como se conduzir e por quem deve ser feita essa condução, se complexificou no século XVIII, de modos que não caberia mais esse tipo de análise que acrescenta o elemento místico em detrimento do político. Para Foucault, a essa altura, com a emergência do problema do Estado, tratar-se-ia agora, não mais de pastores e suas artes de conduzir rebanhos; mas, de um conjunto de técnicas de governo que ele vai chamar de *governamentalização* ou *governamentalidade*. Com efeito, quando o Estado parou de ser visto como um “monstro frio”⁷⁹⁸ e ameaçador que, pairando sobre a sociedade, só fazia crescer e engolir a tudo e a todos; foi possível entender que desde o século XVI o propósito dele era aprimorar a arte de governar⁷⁹⁹.

Foucault aponta que a arte de governar na modernidade vai articular três eixos de técnicas que são concomitantes, apesar de serem concorrentes, a saber: soberania, disciplina e população; ou, dito de uma forma que facilite nossas reflexões: lei, disciplina e biopolítica. Assim, com a pergunta, “o que se pode entender por segurança?”, e lançando mão de alguns exemplos, Foucault nos mostra o quão imbricados os dispositivos do poder (lei, disciplina e biopolítica) estão. Para Foucault, inclusive, “se tomarmos os mecanismos de segurança tais como se tenta desenvolvê-los na época contemporânea, é absolutamente evidente que isso não constitui de maneira alguma uma colocação entre parênteses ou uma anulação das estruturas jurídicos-legais ou dos mecanismos disciplinares”⁸⁰⁰. Ou seja, lei, disciplina e biopolítica se distinguem mais em função de suas estratégias de exercício do poder do que de seu campo de atuação. Para completar, outro ponto importante aqui é que o que une tais mecanismos,

arte de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência” (FOUCAULT, 2008a, pp.218-219). Há um sem número de características elencadas por Foucault para esse poder de pastor institucionalizado no cristianismo; entretanto, queremos salientar apenas dois. Primeiro, esse novo poder de governo que emerge antes mesmo da queda do Império Romano, que marca a “Alta Idade Média”, “não pode ser assimilado ou confundido com os procedimentos utilizados para submeter os homens a uma lei ou a um soberano”. Entre outras coisas, “esse poder não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica”, é algo inteiramente diferente. Para Foucault, trata-se de “uma arte de governar os homens”, e é a partir dela “que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno”. Neste sentido, ele vai dizer, que “o Estado moderno nasce quando a governamentalidade se torna uma prática política calculada e refletida”. (Ibid., pp.218-219)

⁷⁹⁷ “Mas, de uma maneira geral, creio que pode se dizer que a ideia de um governo dos homens é uma ideia cuja origem deve ser buscada no Oriente, num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois. E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas” (Ibid., p.166).

⁷⁹⁸ Id., 2022, p.9.

⁷⁹⁹ Cf.: *Segurança, Território, população* - aula de 8/3/78, p.317 (Ibid.).

⁸⁰⁰ FOUCAULT, 2008a, p.10

principalmente disciplina e biopolítica, é o investimento que a vida tem requerido muito em função de sua complexidade atual.

Foucault reconhece textualmente em *La volonté de savoir* (1976, p.183) que “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida”. Em resumo, se disciplina e biopolítica coexistem é porque são tecnologias positivas de poder, ou seja, estratégias de exercício do poder cuja função é, especialmente, investir sobre a vida⁸⁰¹.

Na aula de 18 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, território, população*, temos um exemplo trazido por Foucault que ilustra bem a adequação de estratégias comumente utilizadas na soberania e disciplina, no exercício de estratégias biopolíticas de regulação e manipulação à vida da população.⁸⁰² Neste caso, a *escassez alimentar* é “um estado de raridade de gêneros”⁸⁰³ que precisa de um mecanismo (político⁸⁰⁴) específico para detê-la e impedir que se prolongue ou acentue. Em função disso, veremos constituir-se nos séculos XVII/XVIII, desde as estratégias econômicas de livre circulação de mercadorias até a “limitação da extensão dos cultivos”, passando pela limitação de preços, de estocagem, exportação, etc.⁸⁰⁵.

Destarte, é importante entendermos como atuam esses mecanismos. Para isto, devemos relembrar que os mecanismos do poder disciplinar atuam sobretudo no adestramento e docilização dos corpos, de modos que, essencialmente, trata-se de uma força que age para dentro do indivíduo; uma força “centrípeta” que “funciona na medida em que isola um espaço, determina um seguimento”; ou seja, “concentra, centra, encerra”⁸⁰⁶, como diz Foucault. Efetivamente, “a disciplina não deixa escapar nada”⁸⁰⁷. Ela opera no nível decisório que vai do normal ao anormal dentro dos limites do “proibido e do permitido, do lícito e do ilícito, capturando incessantemente as condutas desviantes para que, a partir delas, novos padrões de normalidade possam ser fixados”⁸⁰⁸. Ela se ocupa, incansavelmente, de dizer a cada um o que

⁸⁰¹ TEMPLE, 2012, p.117.

⁸⁰² FOUCAULT, 2008a, p.42.

⁸⁰³ Ibid., p.40.

⁸⁰⁴ Aqui, em Foucault, tratava-se de um “sistema antiescassez alimentar” (Ibid., p.43).

⁸⁰⁵ Ibid., p.42.

⁸⁰⁶ Ibid. pp.58-59.

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ TEMPLE, *op. cit.*, p.118.

fazer, barrando aquilo que não está em seus cânones estratégicos. Trata-se da “lei enquadrada por mecanismos de vigilância e de correção”⁸⁰⁹.

O mecanismo disciplinar ... vai se caracterizar pelo fato de que dentro do sistema binário do código aparece um terceiro personagem, que é o culpado, e ao mesmo tempo, fora, além do ato legislativo que cria a lei e do ato judiciário que pune o culpado, aparece toda uma série de técnicas adjacentes, policiais, médicas, psicológicas, que são do domínio da vigilância, do diagnóstico, da eventual transformação dos indivíduos⁸¹⁰.

A lei é aquilo que proíbe; que estabelece uma punição e dentro de seu binarismo entre o permitido e o proibido, estabelece uma conexão entre as duas instâncias, ou seja, entre uma ação proibida e um tipo de punição correlata. É aquilo que Foucault chama de “mecanismo legal ou jurídico”⁸¹¹. A biopolítica por sua vez, está relacionada com um movimento de expansão de forma que termina por buscar, constantemente, a integração de “novos elementos à sua totalidade indefinidamente”⁸¹². Ela requer, necessariamente, uma configuração que lhe permita incorporar as diferenças, de modos que agrupar ordem e desordem não implique uma observação estrita do proibido e/ou do prescrito, mas na apreensão das coisas no momento mesmo de sua produção. Denotando, portanto, uma função de regulação do elemento da realidade, algo imprescindível a um dispositivo biopolítico⁸¹³.

No dispositivo de segurança tal como acabo de lhes expor, parece-me que se tratava justamente de não adotar nem o ponto de vista do que é impedido, nem o ponto de vista do que é obrigatório, mas distanciar-se suficientemente para poder apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não [...] a segurança tem essencialmente por função responder a uma realidade de maneira que essa resposta anule essa realidade a que ela responde – anule, ou limite, ou freie, ou regule. Essa regulação no elemento da realidade é que é, creio eu, fundamental nos dispositivos da segurança⁸¹⁴.

Para Foucault, enquanto os dispositivos de segurança da lei regulam tudo aquilo que é proibido, e a disciplina “trabalha no complementar da realidade”, prescrevendo, e determinando obrigações duras e coercitivas (muito em função da dificuldade de se dobrar a realidade); a biopolítica “vai procurar trabalhar na realidade, fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças e através de toda uma série de análises e de disposições

⁸⁰⁹ FOUCAULT, 2008a, p.8.

⁸¹⁰ Ibid.

⁸¹¹ Ibid.

⁸¹² TEMPLE, 2012, p.118.

⁸¹³ FOUCAULT, *op. cit.*, p.61.

⁸¹⁴ Ibid. p.8.

específicas”⁸¹⁵. É exatamente esse “jogo da realidade consigo mesma” que interessa aos mecanismos do liberalismo econômico. Segundo Foucault, esse “postulado” ou “princípio fundamental, de que a técnica política nunca deve descolar do jogo da realidade consigo mesma, é profundamente ligado ao princípio geral do que se chama liberalismo”⁸¹⁶. Para Foucault, finalmente, essa ideia de liberdade⁸¹⁷ que vai no amago do liberalismo, devidamente percebida como uma “faculdade de circulação” do sistema, não é fundamentalmente uma ideologia, mas, “é primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder”⁸¹⁸.

A característica do governo liberal é buscar a todo custo ser um “governo dos homens”. Com isso sua administração volta-se para “as coisas que os homens querem, pensam e desejam”⁸¹⁹. Entretanto, é com a população que eles alcançam certos objetivos cruciais. O homem aparece pela primeira vez como realidade biológica. A espécie humana emerge das estratégias de saber-poder *oitocentista* e passa a ser considerada pelos aspectos da vida (nascimento, morte, longevidade, doença, trabalho, etc.) e não apenas em vista do adestramento e docilização dos corpos (disciplina) e *status* jurídico do sujeito de direito (soberania).

⁸¹⁵ No caso dos estudos foucaultiano, isto se dava principalmente em relação a doutrina fisiocrática, que defendia o liberalismo econômico alcançado com a ideia de não intervenção do Estado na economia. Com o “*Laissez-faire, laissez-passer*” a ideia era “fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma” (FOUCAULT, 2008a, pp.62-63).

⁸¹⁶ Ibid., p.62

⁸¹⁷ Foucault identifica na “liberdade” dos liberais, fartamente difundida a partir da ideia do *laissez-faire, laissez-passer*, uma tecnologia de poder, muito em função da necessidade de se instituir mecanismos de segurança (biopolítico) àquilo que o liberalismo considerava “fenômenos naturais” ou seja, “os processos econômicos” e os processos intrínseco à população”. (FOUCAULT, 2008a, p.474) No caso específico da população, o caminho até que seja considerada um *fenômeno natural*, passa pela ideia construída pela fisiocracia de que ela é ao mesmo tempo “uma realidade específica e relativa”. Relativa com relação a “salários”, preços e tarifas praticadas pelo mercado junto a ela, população; ou mesmo às “possibilidades de trabalho”. E quanto a ser uma realidade específica, isto se dá de dois modos. O primeiro porque a população é suposta ter “suas próprias leis de transformação e deslocamento”; ou seja, assim como a riqueza que, segundo os liberais, tanto se desloca, quanto se transforma e, “aumenta ou diminui” seguindo leis que lhes são internas e naturais; a população, de forma análoga, responde a processos intrinsecamente naturais que a faz se transformar, deslocar, crescer, diminuir, etc. A segunda característica específica da população diz respeito ao fato de se produzir “*entre cada um dos indivíduo e todos os outros toda uma série de interações, de efeitos circulares, de efeitos de difusão que fazem que haja, entre um indivíduo e todos os outros, um vínculo que não é o vínculo constituído e desejado pelo Estado, mas que é espontâneo*”. (Ibid., p.473, grifo nosso) É essa “lei da mecânica dos interesses” que marca profundamente a população. A população não mais como “coleção de súditos”, mas como “conjunto de fenômenos naturais”, eis o novo objeto da governamentalidade moderna. Decerto, entende-se agora por quê “a liberdade se tornou um elemento indispensável à própria governamentalidade”; não mais, ou não apenas como “direito dos indivíduos”, mas principalmente como sinal de boa governança. Ou seja, “*só se pode governar bem se, efetivamente, a liberdade ou um certo número de formas de liberdade forem respeitados [...] Não respeitar a liberdade é não apenas exercer abusos de direito em relação à lei, mas é principalmente não saber governar como se deve. A integração das liberdades e dos limites próprios a essa liberdade no interior do campo da prática governamental tornou-se agora um imperativo*”. (Ibid., p.475, grifo nosso)

⁸¹⁸ FOUCAULT, *op. cit.*, p.64

⁸¹⁹ TEMPLE, 2012, p.119.

O governo dos homens naturaliza uma história à qual pertence a espécie humana e pela qual deve ser governada. É assim que o homem, enquanto figura da população que emerge já no século XVIII passa a representar um conjunto de variáveis “naturais”, como seu trabalho, seus desejos, a linguagem⁸²⁰.

No início do curso sobre o *Nascimento da biopolítica*, deixando de lado as outras maneiras de se “guiar os homens, de dirigir sua conduta, de forçar suas ações e reações etc.”⁸²¹, Foucault se propôs analisar de forma pormenorizada a “arte de governar” num sentido estrito; ou seja, apenas no sentido em que o *governo dos homens* se apresenta como “exercício da soberania política”. Tratava-se, portanto, do estudo da “racionalização da prática governamental no exercício da soberania política”. Era objetivo mostrar como se estabeleceu o domínio desta modalidade de governo, seus diferentes objetos, sua normatização, a busca pelo *Shangrilá* de uma melhor forma de governo, etc. Note-se que neste caminho, Foucault não parte dos universais (Sociedade, Estado, Povo, etc.), à época bastante utilizado por historiadores e sociólogos; eles foram abandonados. De fato, ele parte da própria prática *refletida e racionalizada* de governo em si⁸²².

O que eu havia tentado identificar era a emergência de um certo tipo de racionalidade na prática governamental, um certo tipo de racionalidade que permitiria reger a maneira de governar com base em algo que se chama Estado e, em relação a essa prática governamental, em relação a esse cálculo da prática governamental, exerce a um só tempo o papel de um já dado, visto que é verdade que o que será governado é um Estado que se apresenta como já existente, que se governará nos marcos de um Estado, mas o Estado será ao mesmo tempo um objetivo a construir. O Estado é ao mesmo tempo o que existe e o que ainda não existe suficientemente. E a razão de Estado é precisamente uma prática, ou antes, uma racionalização de uma prática que vai se situar entre um Estado apresentado como dado e um Estado apresentado como a construir e a edificar. A arte de governar deve então estabelecer suas regras e racionalizar suas maneiras de fazer propondo-se como objetivo, de certo modo, fazer o dever-ser do Estado tornar-se ser. O dever-fazer do governo deve se identificar com o dever-ser do Estado. O Estado tal como é dado – a *ratio* governamental – é o que possibilitará, de maneira refletida, ponderada, calculada, fazê-lo passar ao seu máximo de ser⁸²³.

Governar segundo o postulado da razão de Estado é fazer com que o Estado se torne continuamente forte, sólido, perene frente a tudo que intente destruí-lo. Neste sentido, a razão de Estado vai se apresentar como uma realidade ao mesmo tempo específica e relativamente autônoma à *arte de governar*. Específica por que o Estado é um ente em permanente construção

⁸²⁰ TEMPLE, 2012, p.119.

⁸²¹ FOUCAULT, 2022, p.3.

⁸²² Ibid., p.5.

⁸²³ Ibid., p.6.

e relativamente autônoma, porque a razão de Estado tem suas limitações. Ou seja, “o governo do Estado deve respeitar certo número de princípios e regras que excedem ou dominam o Estado e são exteriores em relação ao Estado”⁸²⁴. Foucault analisa que a razão de Estado quando direcionada à política externa é “autolimitada”; visto que “como potência independente em face das outras potências, quem governa de acordo com a razão de Estado tem seus objetivos limitados”⁸²⁵. Entretanto, na medida em que o governante deve gerir o “poder público” que regula o comportamento dos indivíduos, então, desse ponto de vista, “quem governa tem um objetivo ilimitado”⁸²⁶. Exatamente a busca por um equilíbrio concorrencial é que leva, inicialmente, a uma articulação ou se preferirmos, à racionalização dos recursos e objetivos ilimitados do Estado, em função do ganho concorrencial limitado pela relação entre Estados.

para se poder entrar em concorrência com os outros Estados, isto é, para se manter num certo estado de equilíbrio sempre desequilibrado, de equilíbrio concorrencial com os outros Estado, [é] que quem governa vai [ter de regulamentar a vida dos] seus súditos, sua atividade econômica, sua produção, o preço [pelo qual] vão vender as mercadorias, o preço pelo qual vão compra-las etc.⁸²⁷.

O que se depreende, então, é que “o objeto interior sobre o qual vai se exercer o governo segundo a razão de Estado [...], é ilimitado em seus objetivos”. Destarte, era preciso estabelecer uma linha demarcatória, uma fronteira a esse objetivo ilimitado, prescrito ao Estado de polícia pela razão de Estado. Eventualmente, alguns recursos às tentativas de limitação deste poder governamental, tomaram vulto especialmente no século XVII; por exemplo, com o recurso ao “direito” a partir de um conjunto normativo; as “leis fundamentais” como princípio de limitação. Outros recursos seguiam na mesma linha e apontavam para o “direito natural” como direito imprescritível e princípio limitador. Historicamente, houve uma série de tentativas para se limitar esse poder ilimitado do Estado⁸²⁸; entretanto, sempre se tratou de “limitações externas” como demonstra Foucault.

Em meados do século XVII surge, então, aquilo que Foucault chama de “razão governamental moderna”. Uma mutação que consiste na instauração de um princípio de limitação da arte de governar, intrínseco a ela. Uma “regulação interna da racionalidade

⁸²⁴ FOUCAULT, 2022, p.7.

⁸²⁵ Ibid. p.10.

⁸²⁶ Ibid.

⁸²⁷ Ibid., pp.10-11, [grifo do tradutor].

⁸²⁸ Cf.: FOUCAULT, *op. cit.*, pp.12-14.

governamental”. Foucault tipifica um certo número de características dessa regulação que, na prática, termina por impor limitações internas a todo o poder de governar⁸²⁹. Efetivamente, o que fomentou a emergência dessa autolimitação da governamentalidade foi a *economia política*. Assim, oriunda da Fisiocracia, a economia política “se formou no próprio âmbito dos objetivos que a razão de Estado havia estabelecido para a arte de governar”⁸³⁰. Seus objetivos declarados sempre foram o “enriquecimento do Estado”, conjuntamente ao “crescimento simultâneo, correlativo e convenientemente ajustado da população” e dos “meios de subsistência”⁸³¹. De qualquer forma, não obstante a força e a forma com que surge a economia política, Foucault identifica uma variação no “princípio da autolimitação da razão governamental”, que por volta dos anos de 1740/51, insistia em incluir o *laissez-faire* na arte de governar. Destarte, um novo tipo de racionalidade liberal de governo⁸³² estava nascendo e com ela um problema biopolítico, a população e sua gestão⁸³³.

A população é um conjunto de seres vivos e coexistentes que apresentam traços biológicos e patológicos particulares e cuja própria vida é suscetível de ser controlada a fim de assegurar uma melhor gestão da força de trabalho: “A descoberta da população é, ao mesmo tempo que a descoberta do indivíduo e do corpo modelável, o outro grande nó tecnológico ao redor do qual os procedimentos políticos do Ocidente são transformados. Inventou-se, nesse momento, o que eu chamarei, por oposição à anátomo-política que acabei de mencionar, de biopolítica. Enquanto a disciplina se dá como anátomo-política dos corpos e se aplica essencialmente aos indivíduos, a biopolítica representa uma “grande medicina social” que se aplica à população a fim de governar a vida: a vida faz, portanto, parte do campo do poder⁸³⁴.”

⁸²⁹ Trata-se de uma limitação “de fato”, ou seja, uma “limitação intrínseca da arte de governar”, interna, e demarcatória dos limites do governo em função de seus objetivos, e que não divide os indivíduos, “mas sim as coisas a fazer” de forma não impositiva, mantendo a forma de uma “transação” ou “ação entre” como afirma Foucault (2022, p.17).

⁸³⁰ Ibid., p.19.

⁸³¹ Efetivamente, Foucault enumera cinco pontos sobre a economia política, e que envolvem, objetivos, características, fundamentos, etc. A nós, entretanto, neste momento, interessa apenas esta primeira parte. Cf. Foucault, 2022, pp.19-27.

⁸³² Segundo Foucault a análise da biopolítica implica compreender, de antemão, o regime geral da racionalidade política na qual ela surge, e que Foucault chama de liberalismo. Destarte, essa “nova razão governamental” que nasce a partir do século XVIII, se opõe de forma específica à razão de Estado (Ibid., pp.30-31) E, segundo Revel (2005, p.26), trata-se de “um exercício do governo que não somente tende a maximizar seus efeitos, reduzindo ao máximo seus custos sobre o modelo da produção industrial, mas que afirma arriscar-se sempre a governar demais”. A reflexão liberal não parte do Estado, para daí atingir, a partir do governo os fins que dava a si mesma; mas da população que vem a estar numa “relação de exterioridade e de interioridade em relação ao Estado”. Por fim, essa nova governamentalidade liberal é “uma tecnologia de poder que se dá um novo objeto: a população”.

⁸³³ Ibid., pp.28-29; 98.

⁸³⁴ REVEL, *op. cit.*, p.27.

A população não é um marco de ruptura na racionalidade do Estado, mas um ponto de passagem entre disciplina e biopolítica. É com a população que o gênero humano passa a ser considerado pelas estratégias de governo como espécie humana. Surge uma realidade biológica a ser estudada; nesse nível, os aspectos da vida são muito relevantes, muito em função do poder biopolítico deter o poder sobre a mortalidade e não sobre a morte. Por isso a ênfase na regulamentação da população e suas variáveis como o clima, doenças, circulação de bens, hábitos pessoais e, sobretudo, com o “estado dos meios de subsistência”⁸³⁵. A população não é a simples soma dos indivíduos de um dado território; nem um tipo de “dado primitivo” à disposição do humor soberano. Na verdade, ela é um “conjunto de elementos”, a partir dos quais a razão de Estado consegue extrair “constantes e regularidades” a fim de gerir uma melhor disposição do conjunto dos indivíduos.⁸³⁶ Enfim, a população é, portanto, de um lado, a “espécie humana” e, de outro, o que se chama de “público”⁸³⁷. De modos que com o surgimento dela (população) no século XVIII, há um “desbloqueio na arte de governar”. Ela se aparta do exercício do poder soberano. E, com isso a complexidade aumenta a tal ponto que, alhures, quando Foucault examinava de perto o problema da população, foi remetido ao problema do governo⁸³⁸. Evidentemente, daí às resistências, foi um pulo.

3.2 Da contraconduta

Serei como o bambu, que cede e se dobra; para depois me recuperar e retornar ao Tao.

Lao-Tsé⁸³⁹

Nos tempos atuais, e mesmo por toda a história recente no Brasil e no mundo, muito se tem falado sobre resistência. Mas, o que é resistência? Ou, a que nos referimos quando falamos em contraconduta? Intuitivamente, e de forma óbvia, nos parece que resistência alude ao fato de resistir a alguma coisa; e se tomamos o mundo dos homens como ponto de partida,

⁸³⁵ FOUCAULT, 2008a, p.92.

⁸³⁶ Ibid. p.97.

⁸³⁷ Ibid.p.98.

⁸³⁸ Efetivamente, esse problema questiona: “como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem devemos aceitar ser governados, como fazer para ser o melhor governador possível?” (Ibid., pp.117-118)

⁸³⁹ LAO-TSE. *Tao te king*. Editora Eko, Blumenau, SC, 2007.p.7.

provavelmente, estamos falando de resistência enquanto ato político de se opor a alguém ou alguma coisa. Enfim, até que ponto isto é viável hoje? E, definitivamente, esta não é uma questão retórica. A problemática é pertinente porque “salta aos olhos”, o senso de urgência do tempo presente. Um exemplo disso é que em sua análise sobre *As artes de não ser governado*⁸⁴⁰, Jean Tible nos traz uma fala de Jacques Rancière que beira ao nível místico da premonição: “O capitalismo e seu universo é mais que um poder, é um mundo e é o mundo no qual vivemos, [...] o ar que respiramos e a teia que nos liga”. O caminho de sobrevivência a tal potestade passa por “consolidar formas de dissidência subjetiva e de organização da vida à distância do mundo dominante”⁸⁴¹. Em todo caso, Foucault faz uma diferenciação entre resistência e contraconduta que precisamos desenvolver antes de responder às questões proposta anteriormente.

É importante notar que a partir da arte de governar surgem algumas questões que permanecem postas desde o século XVI. *Como ser governado e por quem?* E, “*em direção ao que queremos ser conduzidos?*”. Evidentemente, pode-se formular outras questões a partir do objeto governo, tais como: *o quê governar? como governar bem?* etc. Entretanto, o caso aqui é analisar movimentos de *resistências, insubmissões*. Ou seja, “revoltas específicas de conduta”⁸⁴² inicialmente no pastorado cristão; e, posteriormente, na governamentalidade. Neste contexto, é bom que se diga, as *revoltas de condutas* visavam uma “outra conduta”, ou seja, ser conduzido de modo diverso do que estava sendo prescrito. Outros condutores, outros fins, “para outras formas de salvação”. Não se tratam, portanto, de revoltas contra o poder político ou econômico.

Efetivamente, a revolta de conduta é um conceito restrito ao pastorado. Foucault propõe que a partir de fins do século XVII, início do século XVIII, essa ideia não dá mais conta das transformações pelas quais a arte de governar vai passar. As resistências⁸⁴³ de conduta

⁸⁴⁰ TIBLE, Jean. “*As artes de não ser governado*”, Revista Tapuia, v.1; n.1, 2022. Disponível em: <https://revistatapuia.com.br/ojs/index.php/revista/article/view/15>; acessado em 20/11/2022.

⁸⁴¹ TIBLE, 2022, p.122.

⁸⁴² Deve-se ter em mente, como diz Foucault, que “conduta” tanto pode ser “a atividade que consiste em conduzir, a condução”; “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, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou condução” (FOUCAULT, 2008a, p.255).

⁸⁴³ Para Costa (2019, p.68) todas as considerações de Foucault demonstram sua preocupação “em encontrar designações que evidenciem a mudança operada na concepção de poder”. Ademais, “na medida em que ele [poder] é compreendido como condução de condutas a noção de resistência (porque ligada à concepção bélica de poder) torna-se insuficiente para caracterizar as dimensões produtivas dos comportamentos e dos movimentos que procuram alterar os modos de condução das práticas de governo, devendo ela própria ser reformulada”.

adquirem “uma forma totalmente diferente”⁸⁴⁴. Diminuem de intensidade e quantidade; entram as questões econômicas e políticas, saem as instituições religiosas e entram as políticas, etc. Por outro lado, “muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade”, na medida em que essa técnica de governo se volta à conduta dos homens, a fim de conduzi-los. Destarte, a “clandestinidade” enquanto “uma das dimensões necessárias dessa ação política”, passa a ser uma das características marcante desse novo tipo de revolta de conduta na era da governamentalidade e com isto abre à possibilidade de objetivos políticos que envolvam “complôs” e revoluções sociais.

De qualquer forma, um aspecto não muda; a busca de outra conduta, ou de ser conduzido de forma diferente, por outros indivíduos, em direção a outros objetivos, diversos daqueles propostos pela “governamentalidade oficial”⁸⁴⁵. Essa nova condição de revolta tem um nome, é a “contraconduta”. Contraconduta refere-se ao “sentido ativo” do termo “*conduta*”; e tem o “sentido de uma luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros”⁸⁴⁶. Foucault dá uma série de exemplos⁸⁴⁷ sobre revoltas e resistências que terminam por configura-se como contraconduta no seio do cristianismo, muito em função da tendência dessas lutas de “redistribuir”, “inverter”, “anular”, ou desqualificar o poder pastoral em relação à “economia da salvação”, “obediência” e “verdade”⁸⁴⁸.

Desde o início do século XVI, desponta um “espírito questionador”⁸⁴⁹ que se coloca como contraconduta ao poder pastoral. Efetivamente, tais atitudes de resistência se prolongam alcançando o exercício de uma “governamentalidade⁸⁵⁰ política” nos séculos XVII e XVIII⁸⁵¹. Entretanto, o Estado como bem sabemos, não conduz súditos, mas governa populações a partir de técnicas de poder que envolvem estratégias diversas, análises, cálculos, estatísticas, etc. Então, a questão que aparece é por que o uso por Foucault da *razão de Estado* e da *governamentalidade* e não, por exemplo, “poder soberano”, nas suas análises? Decerto, com

⁸⁴⁴ FOUCAULT, 2008a, p. 260.

⁸⁴⁵ Ibid. p. 262.

⁸⁴⁶ Ibid. p. 266.

⁸⁴⁷ Foucault enumera cinco formas de contracondutas desenvolvidas na Idade Média: o *ascetismo*, da *comunidade*, da *mística*, o *problema da escritura* e da crença escatológica. (FOUCAULT, 2008a, pp.270-283)

⁸⁴⁸ FOUCAULT, *op. cit.* 490.

⁸⁴⁹ TEMPLE, 2012, p.127.

⁸⁵⁰ Devemos ter em mente que por *governamentalidade* Foucault entende “a maneira como a conduta de um conjunto de indivíduos viu-se implicada, de forma cada vez mais acentuada, no exercício do poder soberano” (FOUCAULT, 2008a, p.491).

⁸⁵¹ Ibid., pp. 269-270.

base no próprio Foucault⁸⁵², é possível depreender que a noção de *razão de Estado* nos moldes propostos por ele é “a estratégia de governo” que melhor efetuará “a transição da soberania à governamentalidade”⁸⁵³. Essa melhor adequação se dá em função das características da governamentalidade moderna. Ou seja, as questões da governamentalização moderna giram em torno do par “população-riqueza”, enquanto as questões dentro do período em que a razão de Estado vigorava giravam em torno de “dois grandes conjuntos de saber e de tecnologia políticos: uma tecnologia diplomático-militar⁸⁵⁴ [...]”, e outra “constituída pela polícia”⁸⁵⁵.

Desde o curso *Segurança, território, população* (1977-78) temos visto que razão de Estado e governamentalidade são termos que se cruzam e tem na emergência e posterior gestão da população um ponto comum. Além disso, anteriormente, já havíamos refletido sobre como se constitui o jogo entre as leis ou normas escritas para codificar a conduta das pessoas e às múltiplas racionalidades a que estão sujeitas essas mesmas condutas dos indivíduos⁸⁵⁶. O que ocorre é que a arte de governar característica da *razão de Estado* envolve, justamente, uma série de racionalidades específicas (exame; estatísticas; cálculos de otimização; análises de risco, de produtividade, etc.) quanto a gestão da população. Ao mesmo tempo, todas essas racionalidades foram incorporadas e também pertencem ao conjunto de procedimentos que caracterizam a arte de condução dentro da governamentalidade. Destarte, ambos os termos, *razão de Estado* e *governamentalidade*, estão irremediavelmente relacionados em função da emergência da “população”. E, em certa medida, articulam e incorporam algumas nuances técnicas advindas do poder pastoral.

Neste contexto, Foucault apresenta as contracondutas, justamente na esteira dessas conexões entre poder pastoral, disciplina e biopolítica a fim de situar o debate na Idade Média. Inicialmente, a recusa era de condução pastoral; entretanto, isso muda com a razão de Estado, e passa a tratar-se de recusa à condução pela governamentalidade oficial; pelo menos em direção aquilo que ela oferta, e contra quem está por detrás da condução. A primeira forma de contraconduta que Foucault detecta, ancora-se numa escatologia que prega “que a sociedade

⁸⁵² Ibid. pp. 491-492.

⁸⁵³ TEMPLE, 2012, p.128.

⁸⁵⁴ “[...] Que consiste em garantir e desenvolver as forças do Estado, a partir de um sistema de alianças e pela organização de um aparelho armado” (FOUCAULT, *op. cit.*, p.492).

⁸⁵⁵ Ou seja, “[...] o conjunto dos meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado” (Ibid.).

⁸⁵⁶ Cf. Cap. 2, “Práticas em Foucault” – “não há práticas sem um certo regime de racionalidade”, p.80.

civil prevalecerá sobre o Estado”⁸⁵⁷ O mote era combater o discurso racionalizado pelas técnicas políticas de governos de que “o homem deve viver em um tempo indefinido”; no sentido de que sempre haverá governo e que o Estado nunca desaparecerá. Trata-se de um discurso que estabelece a “nova historicidade da razão de Estado” com o objetivo de perpetuação desse mesmo Estado. Por isso uma contraconduta escatológica é aquela que vai propor, exatamente o contrário, ou seja, que logo “[...] virá o tempo em que o tempo terminará [...] e a governamentalidade indefinida do Estado será detida [...]”⁸⁵⁸, e a “sociedade civil”, livre das “injunções” e da “tutela do Estado”, florescerá.

No mesmo patamar em que a *razão de Estado* colocou como princípio fundamental uma obediência irrestrita e exaustiva aos imperativos do Estado; na mesma intensidade se levantou um tipo específico de contraconduta que previa e clamava por um momento em que a população rompendo com “todos vínculos de obediência” para com o Estado, se ergueria contra ele e bradaria: de hoje em diante “é minha lei, é a lei das minhas exigências, [...], é a lei das minhas necessidades fundamentais que deve substituir essas regras de obediência”⁸⁵⁹. Eventualmente, trata-se também de uma escatologia que “toma a forma do direito absoluto à revolta, à sedição, à ruptura de todos os vínculos de obediência”; enfim, que prega a soberania do povo em detrimento do Estado. Por fim, vão ter as contracondutas que se opõe ao “Estado como detentor da verdade”. A isto, os movimentos de revolta vão apor a própria “nação”. Decerto, a este tipo de contraconduta, “[...] a verdade da sociedade, a verdade do Estado, a razão de Estado, não cabe mais ao próprio Estado detê-las, é à nação inteira que cabe ser titular delas”⁸⁶⁰.

Temple (2012, p.128) traz um dado importante sobre a dinâmica das contracondutas. Ela sustenta que “por ser um Estado que governa uma população consciente de seus desejos, ainda que estes sejam criados pela racionalidade do Estado, é preciso que as estratégias de exercício do poder atuem de maneira sutil e eficiente para garantir a sobrevivência do Estado”. E completa dizendo, que “é por isso que a racionalidade do Estado precisa antecipar os desejos da população, pois ao fazer com que esta deseje a partir da oferta biopolítica o Estado acaba por regulamentar as condutas à arte de governar”. Neste caso, as contracondutas acabariam por auxiliar, ainda que não propositadamente, as estratégias de governo. Evidentemente, isso afeta

⁸⁵⁷ FOUCAULT, 2008a, p. 478.

⁸⁵⁸ Ibid.

⁸⁵⁹ Ibid., p. 479.

⁸⁶⁰ Ibid.

diretamente a viabilidade das contracondutas enquanto estratégia capaz de redefinir/reverter as linhas de morte, os dispositivos de captura, as forças à cargo da opressão a partir do espectro de lutas sociais disponíveis. De certa forma, isto soa como uma advertência para se evitar que as contracondutas sejam assimiladas pelas estratégias de poder na era da governamentalidade moderna.

Em *História da sexualidade: vontade de saber*, Foucault aponta que a “velha potência da morte” que outrora simbolizava o poder soberano, estava agora recoberta por um outro poder que primava pela “administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”⁸⁶¹. Trata-se do biopoder. Algo essencial à governamentalidade, e que se tornou imprescindível, tanto ao capitalismo, quanto à gestão da própria vida da população. Estamos falando de um poder capaz de garantir a “inserção controlada dos corpos no aparelho de produção [...] por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos”⁸⁶². Trata-se, *ultima ratio*, de um poder insidioso que investe na valoração do “corpo vivo” e na “gestão distributiva de suas forças”⁸⁶³, constituindo por isso mesmo, um problema às contracondutas na atualidade. Num misto de advertência e crítica, Foucault diz que as forças de resistência que buscam se opor ao biopoder na atualidade terminam por incrementar sua produtividade; tudo por “se apoiarem exatamente naquilo sobre o que ele investe”, isto é, “na vida e no homem enquanto ser vivo”⁸⁶⁴.

as lutas políticas que resistem ao biopoder são lutas produtivas para o exercício do biopoder por reclamarem, ainda que por meio de afirmações de direito, aquilo que este oferta, a saber, a vida do homem. Quer dizer, o direito à vida, à saúde, à felicidade, à satisfação das necessidades, entre outros. Assim, perguntamos: a que devemos resistir na governamentalidade?⁸⁶⁵.

Em todo momento as análises de Foucault nos remetem ao caráter produtivo do poder, e isso distancia suas análises das concepções jurídicas nas quais ele, o poder, aparece como dominação e repressão. Neste sentido, a contraconduta é um bom exemplo deste afastamento, na medida em que designa um movimento ético-político capaz de fabricar outras possibilidades de agir no mundo, ou seja, apresenta o potencial para interferir nos jogos de poder e criar outras

⁸⁶¹ FOUCAULT, 2019d, p. 150.

⁸⁶² Ibid. p. 152.

⁸⁶³ Ibid.

⁸⁶⁴ Ibid. p. 156.

⁸⁶⁵ Ibid.

possibilidades de ação. As reações ao poder não são “atitudes mecânicas”⁸⁶⁶. Contraconduta não é nem efeito, nem causa do exercício do poder, estritamente, nesta relação com o poder, “ela é sua condição de possibilidade; um ponto de acoplamento essencial às estratégias que se intercambiam de uma parte a outra”⁸⁶⁷ da relação.

A contraconduta se insere “no terreno das estratégias onde se movimentam os mecanismos e as práticas de governo”⁸⁶⁸, ali, onde as relações de poder se traduzem em condução de condutas ou na capacidade de certos indivíduos ou grupos interferirem no comportamento dos outros; limitando-o, alterando-o, ou mesmo ditando o comportamento alheio, etc. Por certo, a contraconduta não recusa propriamente o governo, “mas o modo como se é governado”. Isso diz muito da própria noção de conduta, ela não é simplesmente o negativo da contraconduta, mas refere-se a uma dimensão positiva dentro da possibilidade que se apresenta, do sujeito conduzir-se a si mesmo em meio à condução exercida por outros. Portanto, é na ambiguidade das relações de governo que se articula a possibilidade das contracondutas, e “se evidencia a dimensão ético-política das relações de poder na articulação entre governo de si e governo dos outros”⁸⁶⁹.

As contracondutas surgem no mesmo espaço onde se dão as aplicações do poder, na medida em que a existência de relações de poder pressupõe sujeitos que se recusam a serem governados de forma irrestrita. Para Foucault os mecanismos de poder governamentais funcionam com base na aceitação dos indivíduos em serem conduzidos desse modo. Portanto, relações de poder, ao contrário da dominação, implicam em que o indivíduo deve ser livre para escolher ser governado assim. Governar implica em estruturar o campo da liberdade e o campo de possibilidade de ações do sujeito [entretanto], no gesto da contraconduta [há] uma decisão do sujeito que recusa certas formas de governo. Trata-se de uma decisão ética de como governar a si mesmo em meio às interferências externas em sua conduta e que terão efeitos políticos⁸⁷⁰.

Assim, a partir daqui, queremos chamar atenção à dimensão ética da contraconduta. E, neste caso, à governamentalidade vista de uma perspectiva ética que é o que nos traz Foucault em seu curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*⁸⁷¹. A governamentalidade, enquanto campo estratégico das relações de poder, não consegue evitar passar pelo âmbito do sujeito em sua

⁸⁶⁶ COSTA, 2019, p.71.

⁸⁶⁷ Ibid. p. 71.

⁸⁶⁸ Ibid., p. 68.

⁸⁶⁹ Ibid.

⁸⁷⁰ Ibid., p. 71, grifo nosso.

⁸⁷¹ TEMPLE, 2012, p.130.

relação consigo mesmo; e, o que torna isso imperativo é a reversibilidade do poder⁸⁷². O poder nos constitui, mas é constantemente reconfigurado pelas subjetividades na relação. Segundo Temple (2012, p.130) Foucault destaca que a *reversibilidade do poder* permite que o sujeito estabeleça uma relação ética de si consigo mesmo, porque, segundo ele, “tal relação pode se realizar à margem da verdade instituída pelas estratégias de poder e saber disciplinares e biopolíticas”.

Em vários momentos, Foucault chama atenção para a dimensão ética da vida e sua importância na sustentação de nossas condutas prática no dia a dia. Um desses momentos se deu numa entrevista de abril de 1983, na Universidade de Berkeley, sob o título: *Política e ética*; Foucault alerta que “as “melhores” teorias não constituem uma proteção eficaz contra escolhas políticas desastrosas”. E conclui dizendo “que se deve ter uma atitude exigente, prudente, “experimental”; é preciso a cada instante, passo a passo, confrontar o que se pensa e o que se diz com o que se faz e o que se é”⁸⁷³. Alhures se vê o quanto essa experiência do ético, a despeito de sua importância basilar, está comprometida por uma série de fatores.

Em todo caso, o que gostaria de assinalar é que, de qualquer maneira, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões - ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. -, quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma destas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo⁸⁷⁴.

Com tudo isto, chegamos, portanto, a uma questão impostergável: é possível reconstituir essa “ética do eu”? Temple (2012, p.131) diz que a reversibilidade do poder é o caminho à esta Tarefa. Também é fato, que não há como pensar essa experiência ética do *eu*, sem levar em conta as múltiplas relações de força envolvidas nos processos sociais dentro da governamentalidade do Estado moderno. Efetivamente, da analítica do poder em Foucault nos vem o conhecimento de que o poder não tem uma universalidade no sentido de ser um *Poder* com “P” maiúsculo que a tudo englobaria. Na mistura dos corpos, o poder enquanto força, gera

⁸⁷² FOUCAULT, 2006b, p.306.

⁸⁷³ Id., 2017b, p.213.

⁸⁷⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, nota 872, p.306.

tensão e mistura; mas não amalgamento, visto que (conforme vimos a partir da lógica estoica), os corpos afetam e são afetados, mas não transferem qualidades entre si. Efetivamente, tudo isso corrobora o fato de que a arte de governar “se desenrola em um campo relacional de forças”⁸⁷⁵. Decerto, é com base nisto que concordamos com Temple (2012, p.131), quando ela admite que as subjetividades podem “se constituir à margem das estratégias biopolítica e disciplinares”, mas que isso não significa que essas subjetividades não irão “se misturar com outras forças”⁸⁷⁶.

Alhures dissemos que a proposta de ação política da genealogia foucaultiana, é da ordem do acontecimento; e de fato, quando olhamos à governamentalidade pela ótica do pensamento estoico, o que vemos é que “a arte de governar” que pressupõe a mistura e tensionamento dos corpos, só adquire materialidade por meio da “vontade de verdade” do discurso político. Todos os objetos da governamentalidade (Estado, população, governo, etc.) só se substancializam, na medida em que uma prática discursiva os objetiva enquanto realidade quantificável, pensável, etc. além disso, não se pode esquecer que tudo se passa num “campo agonístico de forças”. Mota (2022, p.510) nos diz que o “biopoder é paradoxal; é a expressão da agonística entre poder e resistência”. De modos que as mesmas “forças que protegem o poder também têm a capacidade de quebrá-lo”. Parafraçando Foucault, ele diz que, “onde quer que haja poder, também há resistência”.

Portanto, é no campo do *Agon* (Ἀγών) que se dá o exercício do controle biopolítico dos indivíduos com vistas a otimização do Estado; lembrando que Foucault⁸⁷⁷, assim como Marx⁸⁷⁸, adverte que por traz do Estado ou da população, estão os homens. Assim, se é fundamental e impostergável criar maneiras do indivíduo se conduzir deve-se entender que isso vai se dar em meio a agonística das forças na sociedade e com a mistura dos corpos sob o impacto da biopolítica da governança oficial. De qualquer forma, ainda assim, é preciso refletir e criar estratégias sobre as técnicas de se conduzir, ética e politicamente na sociedade.

⁸⁷⁵ Foucault, *Hermenêutica do sujeito*, 2001, p. 241 *apud* Temple (2012, p.131).

⁸⁷⁶ TEMPLE, 2012, p.131.

⁸⁷⁷ FOUCAULT, 2006b, p.164.

⁸⁷⁸ Já na introdução à “Crítica da Filosofia do direito de Hegel”, Marx advertia: *Ser radical é segurar tudo pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem* (Marx, 2010, p.151). Segundo Andrade-Mota, Jindrich Zeleny recapitula na sua obra, em tradução castelhana, *La Estructura Lógica de “El Capital” de Marx*, que há que se mostrar como o discurso sobre o Estado, a propriedade privada, etc., transforma os homens em abstrações, configurações do homem abstrato, em vez de serem realidades dos homens individuais concretos. Ele relembra, a partir de *A Ideologia Alemã*, que para Marx, as circunstâncias são sempre obra da atividade dos indivíduos, do fato de que se comportam de um modo determinado uns em relação aos outros. Decerto, neste caso, para Marx “a atividade humana é, na realidade, sempre a atividade de indivíduos humanos [...]” (Zeleny, 1968, pp.236-37 *apud* Andrade-Mota, 2015. p.83).

Com efeito, em um seminário⁸⁷⁹ sobre *Les technique de soi*, na Universidade de Vermont, Virginia, EUA, em outubro de 1982; quando ao refletir sobre a efetividade das “técnicas si”, justamente naquilo que diz respeito à relação entre “a obrigação de dizer a verdade” e os “interditos” que recaem sobre aquilo que é proibido (ascetismo e verdade); Foucault inverteu a pergunta de Max Weber sobre o “comportamento racional”, e com isso abriu caminho a uma *ética de si para consigo*. A questão weberiana tinha a seguinte estrutura: “se se quer adotar um comportamento racional e regular sua ação em função de princípios verdadeiros, a que parte de si se deve renunciar?” Note-se que tal estrutura pressupõe um sujeito cognoscente que, ao fim e ao cabo, estará se questionando a que tipo de ascetismo devemos nos submeter?

Para Foucault a questão se coloca de outro jeito. Ou seja, “como certos tipos de saber sobre si se tornaram o preço a pagar para certas formas de interditos? Ou: “O que se deve conhecer se si para aceitar a renúncia?”⁸⁸⁰. Notadamente, tais questões levam a um aprofundamento da “hermenêutica das técnicas de si”; e dali é possível se extrair uma outra questão mais direta e fundamental: “quais são as formas de existência que somos hoje capazes de produzir?”⁸⁸¹. Evidentemente, produzir formas de existência, equivale a enunciar novas formas de condução, subjetivação, de resistências, e isso implica promover “um recorte na aleatoriedade dos acontecimentos”, de modos que em último caso, estaremos instituindo uma verdade sobre determinado modo de ver e ser visto no mundo; de conduzir e ser conduzido. Só isso, cremos, já é suficientemente grave e complexo, para dar o tom dos cuidados que devemos tomar ao constituirmos uma experiência ética de si, consigo mesmo.

3.3 Ética e liberdade: o caminho à resistência

Aqui estamos e antes de mais nada, é preciso dizer que para se pensar um tema dessa envergadura (liberdade/ética) é importante se perguntar a quem ou ao que concerne tais domínios? Muitas respostas poderiam ser propostas, bem sabemos, os temas são muito amplos, e a pergunta não ajudou muito. Mas, o que queremos chamar a atenção aqui, é que para a nossa

⁸⁷⁹ Cf.: FOUCAULT, M. *As técnicas de si*; In: Ditos e Escritos, volume. IX; 1. ed.; Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014a, pp.264-296.

⁸⁸⁰ FOUCAULT, 2014a, p.265.

⁸⁸¹ Segundo Temple (2012, p.131) a resposta a isto, está nas discussões foucaultiana sobre a *Aufklärung* kantiana, as quais, podem ser consultadas no subcapítulo, *Crítica e diagnóstico*, nesta Dissertação.

pesquisa, a primeira e mais óbvia resposta que nos vem à cabeça é: ao sujeito. Liberdade e ética só fazem sentido, se referidas ao domínio da ação, do exercício, da prática; e, neste caso, aquele que se beneficia da liberdade, ou se conduz eticamente e/ou pratica a ética em geral é referido como “sujeito” (sujeito livre, sujeito ético, sujeito moral, etc.). Mas o que se quer dizer com a palavra sujeito? Ou melhor, o que Foucault entende ser este conceito quando o usa? Vejamos. Quando Foucault fala em *Homem*, ele pensa duas coisas ou teses simultâneas. Por um lado, com o termo “homem”, Foucault refere-se à duas figuras estabelecidas na episteme moderna, à *analítica da finitude*⁸⁸² ou disposição antropológica do pensamento moderno e às “ciências humanas”. Por outro, à incompatibilidade fundamental entre o ser da linguagem e o ser do homem.

A única coisa que, por ora, sabemos com toda a certeza é que jamais, na cultura ocidental, o ser do homem e o ser da linguagem puderam coexistir e se articular um com o outro. Sua incompatibilidade foi um dos traços fundamentais de nosso pensamento⁸⁸³.

O desvanecimento do discurso clássico (lugar de encontro do ser e da representação) a partir do fim da metafísica, faz surgir o homem, que ocupa uma posição ambígua; por um lado é objeto do saber, e por outro é o próprio sujeito que conhece⁸⁸⁴. Um sujeito finito, para objetos finitos. A finitude do homem é consequência direta de um movimento em que vida/corpo, trabalho/produção e sistemas simbólicos/linguagem concorrem para mostrar os limites desta figura recém desenhada na cena epistêmica do século XIX. Sim, “o homem é finito”⁸⁸⁵. A passagem da “finitude das empiricidade” (vida, trabalho e línguas), para as finitudes mais essenciais (corpo, desejo e fala) é aquilo que chamamos “analítica da finitude” em Foucault⁸⁸⁶.

A primeira característica dessa analítica, o modo como marca o ser do homem será a repetição – da identidade e da diferença entre o positivo e o fundamental. A morte, que corrói anonimamente a existência cotidiana do ser vivo, é a mesma que aquela fundamental a partir da qual se dá a mim mesmo minha vida empírica; o desejo, que liga e separa os homens na neutralidade do processo econômico, é o mesmo a partir

⁸⁸² “o conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece, de sorte que o momento da finitude é dissolvido no jogo de uma relatividade à qual não é possível escapar e que vale, ela mesma, como um absoluto. Ser finito seria, muito simplesmente, ser tomado pelas leis de uma perspectiva que, ao mesmo tempo, permite uma certa apreensão — do tipo da percepção ou da compreensão — e impede que esta jamais seja intelecção universal e definitiva” (FOUCAULT, 2016, p.516).

⁸⁸³ Ibid., p.468.

⁸⁸⁴ Ibid. p.430.

⁸⁸⁵ CASTRO, 2009, p.211.

⁸⁸⁶ FOUCAULT, 2016, pp.343-470.

do qual alguma coisa me é desejável; o tempo, que transporta as linguagens, nelas se aloja e acaba por desgastá-las, é esse tempo que alonga meu discurso antes mesmo que eu o tenha pronunciado numa sucessão que ninguém pode dominar⁸⁸⁷.

A analítica da finitude designa esse “movimento de uma finitude a outra”⁸⁸⁸; de modos que esta oscilação entre o positivo e o fundamental, que a caracteriza, tomou três grandes formas: *o empírico e o transcendental; o cogito e o impensado e o retrocesso e o retorno da origem*⁸⁸⁹. De fato, a analítica da finitude, termina por levar a uma centralidade do sujeito na cena moderna, ao mesmo tempo como sujeito e objeto do conhecimento de si mesmo; e que se desdobra entre o eu consciente e o impensado alijado, alienado. Na analítica da finitude há um jogo em busca da subtração da origem; uma tentativa de retomada desta, de forma que a partir do ser do homem, encontraremos tanto os esforços positivistas para “articular o tempo do homem na cronologia das coisas”, quanto “os esforços contrários para articular [...] na cronologia do homem a experiência das coisas”⁸⁹⁰. Na analítica da finitude, também se experimenta a inversão da origem, mas, logo se descobre que o trabalho, a vida e a linguagem estão historicizado de tal forma que quando se dá conta e chega-se à vida, ela já começou; as formas do trabalho já estão institucionalizadas e na linguagem “nunca [se] encontra uma palavra primeira a partir da qual [esta] se desenvolveu”⁸⁹¹.

O impensado foi o *An-sich* da fenomenologia hegeliana, o *Unbewusste* de Schopenhauer, o homem alienado de Marx, o implícito, o inatural, o sedimentado de Husserl. A tarefa do pensamento moderno será recuperar o impensado, como tomada de consciência, como elucidação do silencioso, como o esforço por trazer à luz a parte de sombra que retira o homem de si mesmo. Essa tarefa constitui na Modernidade o conteúdo e a forma de toda a ética⁸⁹².

Em Foucault, o que define as ciências do homem é a posição intermediária⁸⁹³ que estas ocupam entre as ciências empíricas e à analítica da finitude. Um espaço pelo qual as ciências humanas “fazem passar” pelo elemento da representação os objetos das ciências empíricas: a

⁸⁸⁷ Ibid. p.434.

⁸⁸⁸ CASTRO, 2009, p.211.

⁸⁸⁹ Para um maior aprofundamento destes temas ver: “As palavras e as coisas” (*Les mots et les choses*); principalmente a parte II, eles encontram-se bem detalhados ali.

⁸⁹⁰ CASTRO, *op. cit.*, p.213.

⁸⁹¹ Ibid.; FOUCAULT, 2016.

⁸⁹² CASTRO, 2009, p.212.

⁸⁹³ Foucault compara esse espaço, aquele que ocupavam na era clássica, a “gramática geral”, a “análise das riquezas” e a “história natural” (Ibid., p.215), e define esse espaço como: uma “posição metaepistemológica”. (FOUCAULT, 2016, p.490)

linguagem, a vida e o trabalho. Essa posição ou mais propriamente falando, essa função intermediária, entre filosofia e ciências empíricas, constituída a partir de categorias estruturantes⁸⁹⁴, tomadas das ciências empíricas, faz com que as ciências humanas não sejam, estritamente falando, “ciências”⁸⁹⁵; o que não quer dizer que devamos tomá-las como criações imaginárias ou artísticas, desprovidas de objetividade ou uma conformação racional⁸⁹⁶.

Apresenta-se assim, a tradição do saber em que o sujeito é o centro da experiência. E, esta afirmação que sempre foi carregada de significados, traz consigo a dicotomia sujeito-objeto para o centro da discussão. Por traz disso está a ideia de que o sujeito está consciente (do objeto) e, em contrapartida o objeto não. Num primeiro momento, o sujeito experimenta, pensa, sente e o objeto, jaz inerte. O sujeito possui subjetividade, objetos não. Objetos são experimentados, sentidos, pensados, vistos, etc. O sujeito percebe e o objeto é percebido. O sujeito é ativo, produz agência, os objetos são passivos⁸⁹⁷. Num segundo momento, quando nos damos conta de que nós, seres conscientes, somos sujeitos, nos vem a pergunta: *mas como nos tornamos súditos?* Se tenho certas opiniões políticas, me comporto de uma certa maneira, tenho preferências de gosto, etc. como venho a ter essas opiniões, comportamentos e preferências. Uma série de agências/forças têm influência sobre mim: a família, a igreja, o Estado, a economia, e, por mais estranho que nos pareça à primeira vista, até “eu” mesmo tenho influência sobre mim. Mas como assim? Esta é uma outra forma de como Foucault vê a questão do sujeito.

A frase: “*sujeito à autoridade do rei*” exemplifica bem uma parte da questão. A sujeição. Não nos tornamos sujeitos de forma automática e autônoma, mas sim por que também somos submetidos. Ao mesmo tempo em que sou sujeitado, do ponto de vista dos dispositivos de prescrição, como o Estado, a família, a igreja, a mídia, etc.; ou de mim mesmo, sou objeto

⁸⁹⁴ A partir da biologia as categorias de *função* e *norma*; a partir da economia as categorias de *conflito* e *regra* e a partir da filologia, as categorias de *significação* e de *sistema*. (CASTRO, 2009; FOUCAULT, 2016)

⁸⁹⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, pp.506-507.

⁸⁹⁶ CASTRO, *op. cit.*, p.215; | Nota complementar: É importante lembrar ainda e de forma enfática, o papel das “contraciências humanas” (psicanálise, etnologia e a linguística) que ocupam um espaço diverso daquele ocupado pelas ciências do homem (“que permanecem sempre no espaço do representável”). As contraciências não se situam no espaço de oscilação entre o empírico e o transcendental, mas sim, “nos limites de um lado e do outro” (FOUCAULT, *op. cit.*, pp.518 - 520; CASTRO, *op. cit.*, pp.210-215).

⁸⁹⁷ Essa primeira noção que é referida quando se fala em sujeito, deve muito de sua origem a teoria do “*self*” ou “*eu*”, do “*si mesmo*” – que, evidentemente, variam de teoria para teoria. Alguns fazem referência a sua origem a partir do “*De anima*” [I, 5] em Aristóteles. Outros, por outro lado, apontam origem, na distinção entre o “*eu*”, como a instância interna conhecedora (*I as knower*), e o “*si mesmo*”, como o conhecimento que o indivíduo tem sobre si próprio (*self as known*) de Willian James em 1892; ou ainda o “arquetipo” de Carl Gustav Jung; e, mais recentemente, para o: “*Ego distortion in terms of true and false self (1960)*” de Donald Winnicott em sua teoria do *self*. Para simples conferência ver: (SANTOS, 2017a; JAMES, 1892; WINNICOTT, 1965)

que precisa ser moldado em uma certa forma, com certas opiniões, comportamento e preferências, etc. Quando tento alterar meu comportamento, para me tornar alguém melhor, estou me tratando como a um objeto, a mesma coisa pode se dizer da igreja quando atua para que eu me torne um membro mais devotado, ou as “Ciências Humanas” e “Biomédica” quando nos usam como objetos de suas pesquisa, “produzindo os indivíduos normais” que definem certos padrões de comportamento desejados, e assim por diante⁸⁹⁸.

As práticas de constituição do sujeito (ou modos de subjetivação) num sentido lato, estão se referindo, efetivamente, a modos de objetificação do sujeito; ou seja: modos em que o sujeito aparece como objeto em determinadas relações de saber e/ou poder⁸⁹⁹. Os modos de objetificação e subjetivação não são independentes um do outro, antes se desenvolvem de forma mútua; e, nestas condições o pensar é estratégico. Pensamento é o ato segundo o qual, instaura-se em diferentes relações possíveis, um sujeito e um objeto. Por conta disso, falar em uma história do pensamento, significa falar na “análise das condições em que se formaram e modificaram as relações entre sujeito e o objeto para tornar possível uma forma de saber”⁹⁰⁰.

Essas condições não são formais nem empíricas; são topológicas⁹⁰¹. Em si, e por si mesmas, elas devem estabelecer⁹⁰² como se dá a submissão desse sujeito; qual sua constituição; que posição, relativamente a si e aos outros deve ocupar para que seja reconhecido como sujeito legítimo de conhecimento; “sob que condições algo pode converter-se em objeto de conhecimento”; como se dá sua problematização; quais as “delimitações” que o submetem, etc. Estas são algumas condições possíveis, a partir das quais se estabelecem os “jogos de verdade”; ou seja: as regras segundo as quais o que um sujeito pode dizer, inscreve-se no campo do verdadeiro e do falso. Dessa feita, estamos diante de uma história – dos jogos de verdade – na qual o sujeito, enquanto sujeito, pode converte-se em objeto do saber⁹⁰³.

⁸⁹⁸ PORTOCARRERO, 2008, p.282.

⁸⁹⁹ De forma preliminar é importante dizer que são três, os modos de objetivação/subjetivação dos seres humanos na visão foucaultiana: aqueles ligados aos modos de investigação que pretendem atingir o estatuto de ciência (por exemplo o sujeito da fala, objetificado na gramática; o sujeito produtivo da economia política, etc.); os modos de objetivação do sujeito (aqui entram *as práticas de divisão*), e o modo em que os ser humano se transforma em sujeito (FOUCAULT, 2016).

⁹⁰⁰ CASTRO, 2009, p.408.

⁹⁰¹ DELEUZE, 2013b.

⁹⁰² No sentido de conter uma espécie de chave explicativa, capaz de proporcionar o ‘start’ à investigação que se queira empreender.

⁹⁰³ PORTOCARRERO, 2008; CASTRO, 2009.

No contexto de todos estes assuntos queremos chamar atenção à questão da moral e às condutas que dela resultam por conta das técnicas de si e dos processos de subjetivação⁹⁰⁴. Assim, é preciso dizer inicialmente que moral é uma palavra deveras ambígua em seus significados, sentidos e aplicações. Basicamente, é possível entendermos moral⁹⁰⁵ como um conjunto de valores ou regras de condutas, que são impostas ou propostas aos indivíduos e aos grupos através de uma série bem diversificada de “aparelhos prescritivos” – família, igreja, instituições militares, etc. Em alguns casos, acontece das regras e valores estarem bem explícitos, em códigos bem estruturados e coerentes, acessíveis a todos. Outras vezes ocorre que sejam difundidos de maneira difusa; às vezes não muito clara e que “longe de formarem um conjunto sistemático, constituam um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, dessa forma, compromissos ou escapatórias”⁹⁰⁶.

Existe também uma opção da moral a partir da aquiescência de determinados comportamentos, realmente assumidos, em relação a um conjunto de valores e regras sugeridos. Nas palavras de Foucault, entende-se por moral “o comportamento real dos indivíduos em sua relação com as regras e valores que lhes são propostos”⁹⁰⁷. A moral aqui, designa o comprometimento real dos indivíduos com as regras e valores que lhe são colocados, e pelas quais sujeitam a um “princípio de conduta” mais ou menos de forma integral, o seu comportamento. Esse compromisso define o grau de obediência ou resistência do sujeito às interdições e/ou prescrições e seu respeito ou negligência aos valores e as regras propostas.

o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que modo e com que margem de variação ou de transgressão, os indivíduos ou grupos se conduzem com referência a um sistema prescritivo, que é explicitamente ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm consciência mais ou menos clara. Chamaremos esse nível de fenômenos de “moralidade dos comportamentos”⁹⁰⁸.

De tudo que foi dito, é certo que uma coisa é termos uma regra de conduta, outra é qual o parâmetro de comparação dela? Qual conduta pode servir ou serviu de modelo a esta ou àquela regra? Como se vê, isso leva àquelas longas discussões ontológicas sobre moralidade.

⁹⁰⁴ Deve-se estar atento à questão da agonística que sempre vai aparecer quando da reunião ente liberdade e poder.

⁹⁰⁵ Sempre reconhecendo as imensas dificuldades teóricas e práticas quando o assunto é “moral”; ainda assim, precisamos começar de algum lugar.

⁹⁰⁶ FOUCAULT, 2004, p.211.

⁹⁰⁷ Ibid.

⁹⁰⁸ FOUCAULT, 2004, p.211, grifo do autor.

Outra questão é como devo me conduzir com referência aos elementos prescritos em uma regra moral? Com relação a um código de conduta sobre determinada ação: “há diferentes maneiras do indivíduo se conduzir moralmente”⁹⁰⁹. Diferentes modos de agir sem operar simplesmente como agente, mas sim como “sujeito moral” da ação. Isso tem a ver com aquilo que Foucault chama de “*determinação da substância ética*”; ou seja: “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir este ou aquele aspecto dele próprio como matéria principal de sua conduta moral”⁹¹⁰.

Neste sentido, o que Foucault propõe aqui, é que ao invés da parte decisiva – *do fundamento por assim dizer* – da ação ser balizada pelo código, ela é trazida para dentro do domínio do próprio ato; assim, “pode-se fazer recair o essencial da prática [...] nos próprios atos que são realizados”⁹¹¹. Destarte, pode-se também fazer consistir o essencial no “domínio do desejo” (o que vai demandar vigilância e luta por parte do indivíduo); tais variâncias podem depender, inclusive, de “intensidade”, “continuidade” e “reciprocidade”, quando nos encontramos no “domínio dos sentimentos”. Para Foucault: “os movimentos contraditórios da alma, bem mais do que os próprios atos em sua realização, serão, então, a matéria da prática moral”⁹¹².

Decerto, as diferenças com que cada indivíduo se relaciona com as regras de conduta (modos de sujeição), e se reconhece ligado à obrigação de colocá-la em prática varia de indivíduo para indivíduo. Dessa forma, respeito (ou mesmo seu oposto o desrespeito)⁹¹³ às regras de conduta, podem ser postos em prática por nos reconhecermos como “parte do grupo social”⁹¹⁴ ou por necessidade desse reconhecimento por parte de tal e qual grupo. Não obstante, nossas condutas também podem ser motivadas, pelo fato de nos julgarmos herdeiros de uma “tradição espiritual”⁹¹⁵ que devemos preservar e dar continuidade ou “reviver”. Podemos estar tentando dar as nossas vidas pessoais uma estética ou quiçá, uma forma específica que

⁹⁰⁹ Ibid. p.212.

⁹¹⁰ Ibid.

⁹¹¹ Ibid.

⁹¹² Ibid.

⁹¹³ Devemos nos lembrar que segundo Foucault, nas maneiras de cada indivíduo se conduzir moralmente, há uma gradação na “concordância” e/ou “divergência”; ou seja: a conduta moral pode ser em relação a concordar ou divergir do código proposto. (Ibid., p.211),

⁹¹⁴ Ibid.

⁹¹⁵ Cremos ser possível aqui, incluir tradições seculares ou de ordem militar.

“corresponda a critérios de brilho, beleza, de nobreza ou perfeição” como nos alerta Foucault⁹¹⁶.

Uma ação moral tende à sua própria realização: mas, por outro lado, ela visa, através desta, à constituição de uma conduta moral que conduza o indivíduo não simplesmente a ações sempre conforme a valores e a regras, mas também a um certo modo de ser, característico do sujeito moral⁹¹⁷.

Os muitos modos de elaboração subjetiva do “trabalho ético” realizado sobre si mesmo, não trata apenas de conformar nosso comportamento a uma regra dada; mas, sobretudo, favorece à transformação de “si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”⁹¹⁸. Entramos aqui no terreno da conduta moral como resultado de uma prática. Entram nessa composição os trabalhos de “aprendizagem”, “memorização”, “assimilação dos conjuntos sistemáticos de preceitos”; tudo em conjunto com o controle meticuloso e contínuo do regramento; Foucault se refere a isto como: o “controle regular da conduta na exatidão com que as regras são aplicadas”⁹¹⁹. A “renúncia brusca, completa e definitiva”, é outro nível daquilo que é chamado de: *técnicas de si*; as quais exigem para sua prática, um “combate permanente”, ou o que se poderia chamar de constância. Aqui, até os fracassos temporários podem ter seu valor e sentido⁹²⁰.

Como diz Foucault: “uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ela ocupa no conjunto de uma conduta”⁹²¹. A ação é em si, simultaneamente, uma componente e uma forma da conduta. Delimita “uma etapa da duração”, e “um progresso eventual” na *continuidade* do ato. Uma outra parte da conduta moral, ou do se conduzir moralmente, orientado por si mesmo a determinados fins (teleologia do sujeito moral), pode se dar com um “afastamento súbito e radical do mundo”, o exercício de uma quietude “perfeita da alma”; pode ser também uma “total insensibilidade ante as agitações das paixões” ou ainda “uma purificação que garanta a salvação após a morte e a imortalidade bem-aventurada”. Em suma, muitos e variados são os modos de subjetivação que se oferecem as nossas análises, e muitas são as técnicas de si, que favorecem à composição destes; entretanto, os mecanismos de subjetivação, não podem

⁹¹⁶ FOUCAULT, 2004.

⁹¹⁷ Ibid. p.213.

⁹¹⁸ Ibid.

⁹¹⁹ Ibid.

⁹²⁰ Ibid.

⁹²¹ Ibid.

funcionar apenas conforme a regras e valores prescritos, mas como diz Foucault: “toda ação moral implica uma relação com o real em que ela se realiza, e uma relação com o código ao qual ela se refere; mas também implica uma certa relação consigo mesmo”⁹²².

Ou seja, vai além.

não é simplesmente “consciência de si, mas constituição de si como “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele próprio que constitui esse objeto de prática moral, define a sua posição em relação ao preceito que ele acata, determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo e, para realizar-se, age sobre ele mesmo, levando-o a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar”⁹²³.

Toda ação moral refere-se à “unidade de uma conduta moral”, e esta exige “a constituição de si mesmo como sujeito moral”; por sua vez, não há formação de si mesmo como sujeito moral sem que os modos de subjetivação e as práticas de si, fundamentem o processo. Neste sentido, é importante salientar que os modos de subjetivação, são indissociáveis das “formas de atividades sobre si, que não são menos diferentes de uma moral para outra do sistema de valores, de regras e de proibições”⁹²⁴. Um outro ponto é que toda a análise neste campo começa por uma “história das moralidades”, que busca saber o quanto as ações dos indivíduos ou dos grupos se ajustam ou não às regras e valores propostos pelos diferentes âmbitos envolvidos, e segue ou se apropria de uma história dos códigos que vai “analisar os diversos sistemas de regras e de valores que predominam em uma determinada sociedade ou grupo”; além de investigar os domínios ou “aparelhos de coerção” que põem em prática toda essa codificação. E, por fim, busca conhecer também, “as formas que assumem sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições”⁹²⁵. Resumindo, uma “história da ética” (e da ascética) para Foucault, é a “*história das formas de subjetivação moral e das práticas de si que são destinadas a garanti-la*”⁹²⁶.

Decerto que tudo que foi dito importa para entendermos que é essa possibilidade de construção de si que abre caminho a um nível mais refinado da própria ética; nos dá um acesso privilegiado à “*estética da existência*”⁹²⁷ foucaultiana. Ou seja: aquilo de que trata um certo manejo especial sobre a “atitude crítica”. Neste sentido, pode-se dizer que trata-se de “ser

⁹²² FOUCAULT, 2004, pp.213-14.

⁹²³ Ibid. p.214.

⁹²⁴ Ibid.

⁹²⁵ Ibid.

⁹²⁶ Ibid.

⁹²⁷ FOUCAULT, 2004, pp.288-293.

moderno”, de não “aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam”; trata-se de “tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e dura”⁹²⁸, e a partir de toda a possibilidade aberta pelo uso das técnicas de si, fazer da vida, uma obra de arte.

De fato, a “*atitude da modernidade*” passa pela invenção de si⁹²⁹. Entretanto, como bem lembra REVEL (2005), não se trata de “*um retorno à figura do sujeito soberano*” universal/fundacional, nem a “*um abandono do campo político*”; até por que, para Foucault, o sujeito se constitui através de “práticas de sujeição” e/ou “liberação”; e a estética da existência é “uma prática ética de produção de subjetividade”, que é ao mesmo tempo assujeitada e resistente ao assujeitamento; constitui, portanto, um ato político⁹³⁰. De qualquer forma, sobre tudo isso, verifica-se uma variante muito importante: a liberdade. E, esta tem um lugar ímpar na prática de Foucault.

Efetuo uma interpretação da história, e o problema é saber [...] qual é a utilização possível dessas análises na situação atual. [...] penso que se deve fazer intervir o problema da função do intelectual. É inteiramente verdade que me recuso – quando escrevo um livro – a tomar uma posição profética que consiste em dizer às pessoas: eis aí o que vocês devem fazer [...] não forço, nem coajo ninguém a atacar. É uma questão que me [nos] concerne pessoalmente quando decido [...] me lançar em um certo número de ações. Digo então que a ação política pertence a um tipo de intervenção totalmente diferente dessas intervenções escritas e livrescas: é um problema de grupos, de engajamento pessoal e físico. não se é radical por se ter pronunciado algumas fórmulas, não, a radicalidade é física, a radicalidade concerne à existência. Então, retornando aos comunistas, diria que é dessa radicalidade que eles são desprovidos [...] para eles, o problema do intelectual não consiste em dizer a verdade, porque nunca se pediu aos intelectuais do Partido Comunista para dizerem a verdade; pediu-se a eles para tomarem uma posição profética e dizer: eis aí o que é preciso fazer [...] Quanto ao intelectual que toma uma posição totalmente diferente, que consiste em dizer às pessoas: gostaria de produzir efeitos de verdade, de tal modo que eles possam ser utilizados para uma possível batalha, conduzida por aqueles que o desejam, nas formas a serem inventadas e em organizações a serem definidas, essa liberdade deixada por mim ao final de meu discurso, para qualquer um que queira ou não fazer alguma coisa, dessa liberdade, o pessoal do PC não fala⁹³¹.

A ideia de liberdade não deve ser pensada segundo o ideal de liberação (que pressupõe certa natureza humana aprisionada por diferentes processos históricos), mas sim, pelo viés da constituição. É necessário abandonar o mito humanista para entender a liberdade de forma assertiva. Ela é uma *forma*; e, essa forma não é, substancialmente, sempre idêntica a si mesma através da história; tem, teve e terá diferentes configurações através dos tempos. Assim

⁹²⁸ ‘*What’s enlightenment?*’, *op. cit.* nota 6 *apud* REVEL, 2005, p.44;

⁹²⁹ FOUCAULT, 2004.

⁹³⁰ REVEL, 2005, p.44.

⁹³¹ FOUCAULT, 2006a, pp.279-280.

entendida a liberdade está intimamente ligada às relações de poder que se estabelecem entre diferentes sujeitos, e às relações de poder que o sujeito pode estabelecer consigo mesmo. No primeiro caso tem-se a “liberdade política” e no segundo “liberdade ética”. Trata-se, respectivamente, em Foucault de: *práticas de liberdade* (a forma que podemos dar à subjetividade constituída no processo histórico das lutas e não à parte deste); e *práticas reflexas de liberdade*⁹³².

Práticas de liberdade são ações de resistência que ocorrem por meio de uma atividade crítica e criativa frente a modos de individualização do sujeito. Em muitos casos, esses modos de individualização podem se dar a partir das técnicas de vigilância que se encarregam de incitar e controlar os corpos (disciplinarização), e a regulamentação totalizante da população (biopolítica). Essas práticas são possíveis, muito em função do fato de que nas relações sociais existe um jogo agonístico entre a liberdade e o poder que se revelam de forma circular, ou seja: ora um domina ora a situação se inverte e as mais diversas formas de resistências aparecem⁹³³.

Um outro ponto importante é que quando levamos em conta as características do poder na sua vertente de governo das condutas e à liberdade política, podemos dizer que: “podem ser qualificados como livres, aquelas formas de relação entre sujeitos que, negativamente não estão bloqueadas e, positivamente, aquelas em que se dispõe de um campo aberto de possibilidades; isto é que são suscetíveis de modificação”⁹³⁴. Isso é o mesmo que afirmar a saturação das determinações e a ausência das relações de poder, visto que os sujeitos individuais e coletivos têm diante de si um campo aberto de possibilidades onde podem se dar muitas condutas, reações e/ou diferentes modos de comportamento/ resistências⁹³⁵.

Nesse construto, liberdade ética tem a ver com as condutas, comportamentos e reações pelas quais o sujeito se constitui a si mesmo; de modos que ao afirmarmos a possibilidade de o sujeito constituir-se a si mesmo, estamos dizendo que “a liberdade é a condição ontológica da ética”, e de forma recíproca, “a ética é a forma reflexa” que toma a liberdade⁹³⁶. Neste caso, é necessário afirmar também que: “a liberdade é condição de existência do poder e do sujeito”.

⁹³² FOUCAULT, 2007a, pp.231-233; *Ditos e Escritos IV*, pp.160, 710-11, 718 *apud* CASTRO, 2009, p.246.

⁹³³ *Cf.*: FOUCAULT, 1995a; 2007b; 2008a.

⁹³⁴ CASTRO, 2009, p.246.

⁹³⁵ *Ibid.*

⁹³⁶ CASTRO, 2009, p.247.

Por isso, é dito alhures que: “Na falta de liberdade, o poder se converte em dominação e o sujeito em objeto”⁹³⁷.

se é verdade que não há poder que não seja exercido por uns sobre os outros - "os uns" e "os outros" não estando nunca fixados num papel, mas sucessiva, e até simultaneamente, inseridos em cada um dos polos da relação -, então uma genealogia do poder é indissociável de uma história da subjetividade⁹³⁸.

É preciso deixar claro que: não se tem o poder, como se diz corriqueiramente, ao contrário, o poder só existe em ato. Não se trata do: “o quê?” nem do “por quê?”, os quais, efetivamente, substancializariam o poder, mas antes do “como?”. Tal perspectiva nos mostra, primeiramente, se ele existe, e em que circunstância isto se dá. E depois, como este é apropriado, suas especificidades e qual a melhor maneira de analisá-lo. O poder (ou melhor, as relações de poder) difere da “capacidade objetiva ou aptidões inscritas no corpo” e das relações de comunicação. O poder, portanto, só existe na relação entre indivíduos e grupos. Isso implica a produção e troca de signos e está irremediavelmente imbricado nas capacidades objetivas dos envolvidos e nas relações de comunicação.

Assim, quando se pensa o poder nessa tríplice relação, com a liberdade e a ética (o que requer a presença das subjetividades na equação); é preciso parar e nos perguntarmos, se, simplesmente, nós só o exercemos (ato); e, então, na sequência, é preciso compreender *como* este poder retorna, para podermos analisar suas “modalidade de exercício”. Em outras palavras, como se dá a emersão histórica de seus “modos de aplicação”, quais os aparatos que esse poder dá a si mesmo; e, além dos “campos onde ele intervém”, quais “redes” ele circunscreve e quais os “efeitos que ele implica” em épocas específicas?⁹³⁹.

Dito isto, uma pergunta nos parece, vem à tona: por que tais coisas são necessárias neste tipo de análise? A resposta é que não se trata aqui, de uma concepção ontológica do poder. Não é um poder com “P maiúsculo” de um lado e de outro “as resistências dos infelizes que são coagidos a se vergarem ao poder”⁹⁴⁰; mas uma pluralidade de relações que se enxertam em múltiplas outras coisas; inclusive aparecem no interior de lutas diversas (econômicas,

⁹³⁷ Ibid.

⁹³⁸ REVEL, 2005, p.67.

⁹³⁹ Ibid., pp.67-68.

⁹⁴⁰ FOUCAULT, 2006a, p.276.

religiosas, etc.) “O poder não é outra coisa senão uma certa modificação, a forma com frequência diferente de uma série de conflitos que constituem o corpo social”⁹⁴¹.

Efetivamente, o exercício do poder não é simplesmente uma relação entre indivíduos, mas também, um modo de ação de uns sobre outros. O poder só existe em ato. O caráter próprio às relações de poder inclui o fato de ser um “modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros – como por exemplo uma ação de violência, pura e simples o faria –, mas age sobre sua própria ação”; assim, conquanto uma relação de poder possa ser o efeito de um consenso anterior, ele, o poder, não é da ordem do consentimento. Não é em essência a “renúncia a uma liberdade”, ou direitos, ou “poder de todos e de cada um delegado a alguns”; apesar de que as relações de poder possam se valer tanto da violência quanto do consentimento como instrumento e efeito, esses não constituem sua natureza. Enfim, poder “*é um conjunto de ações sobre ações possíveis*”; que opera num campo de possibilidades onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos. O poder “incita, induz, desvia, facilita ou dificulta, estende ou limita, torna mais ou menos provável” e, “no limite, obriga ou impede absolutamente”. De qualquer forma, é sempre um modo de agir “*sobre um ou vários sujeitos ativos*”, e o quanto eles agem ou são “*suscetíveis de agir*”⁹⁴².

Uma ação sobre ações, é disso que trata o primeiro movimento do poder⁹⁴³. A análise das relações de poder exige um olhar sobre certos pontos⁹⁴⁴ que facilitam sua caracterização. A conduta é o que há de mais específico nas relações de poder. Ela é ao mesmo tempo “o ato de conduzir os outros, segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos; e a maneira de se comportar num campo mais aberto de possibilidades”. Exercer poder pode então ser descrito como o ato de se “conduzir condutas” e de “ordenar possibilidades”. Poder é menos afrontamento e vínculos entre indivíduos do que ordem de governo.

Governo não se refere unicamente ao controle das estruturas políticas ou a gestão dos Estados, mas também e mui oportunamente, às maneiras de dirigir a conduta de indivíduos e grupos. Governo, e, portanto, poder e controle, não dizem respeito unicamente às “formas instituídas e legitimadas de sujeição política ou econômica”; mas a todos os modos de ação mais ou menos refletidos e calculado, que estejam “destinados a agir sobre as possibilidades de

⁹⁴¹ FOUCAULT, 2006a, p.277.

⁹⁴² FOUCAULT, *Ditos e Escritos* IV, p.237 *apud* CASTRO, 2009, p.190.

⁹⁴³ *Id.*, 1995a, p.243.

⁹⁴⁴ (i) sistema de diferenciações; (ii) tipo de objetivos; (iii) modalidades instrumentais; (iv) formas de institucionalização e, (v) os graus de racionalização (*Ibid.*, p.246)

ação dos outros indivíduos”⁹⁴⁵. Governar, portanto, é “estruturar o eventual campo de ação dos outros”. O modo de relação próprio do poder, não é nem jurídico, nem guerreiro; não se trata nem de luta nem de violência, nem de contrato ou aliança, mas de governo. É nesse sentido que se deve dizer: o poder só se exerce onde viceja a liberdade. O poder só acontece sobre sujeitos livres. A liberdade é condição e suporte permanente do poder, e só pode opor-se “a um exercício de poder que tenda, enfim, a determiná-la inteiramente”⁹⁴⁶.

Assim, num confronto, o objetivo é se estabelecer uma relação de poder, que vai ter seus limites ou fronteiras definidas por estratégias que são os “*meios operados*” para “fazer funcionar” ou para “manter o dispositivo de poder” em questão. As fronteiras, no caso, funcionam como um locus “onde a indução calculada das condutas dos outros não pode mais ultrapassar a réplica de sua própria ação”⁹⁴⁷. Entretanto, por não estarem isentas de pontos de insubmissões e quando não consegue obter aquilo para o que, em tese, se inclina, que é o controle total dessas resistências ou a submissão do outro à impotência total, o poder tende a transformar os governados em adversários⁹⁴⁸.

Há, portanto, a possibilidade de inversão perpétua entre relações de poder e estratégias de luta. Ora as relações de poder geram combate entre adversários, ora as relações de adversidades abrem caminho às relações de poder. Concluindo, a dominação é uma estrutura global de poder que vai até as mais profundas relações dentro de uma sociedade e, ao mesmo tempo ela denota um situação estratégica mais ou menos adquirida e consolidada num conjunto histórico de longa duração entre adversários; a dominação de um grupo sobre outro dentro da sociedade e as consequentes resistências ou revoltas que esse estado de dominação implica, é o retrato fiel do choque em escala maciça – neste mesmo corpo social – entre relações de poder e as estratégias de lutas; isso levando em conta as consequências que o encadeamento recíproco impõe a cada uma das extremidades do jogo⁹⁴⁹.

⁹⁴⁵ FOUCAULT, 1995a, p.244.

⁹⁴⁶ Ibid. 1995.

⁹⁴⁷ FOUCAULT, *op. cit*, p.248.

⁹⁴⁸ CASTRO, 2009; REVEL, 2005.

⁹⁴⁹ FOUCAULT, 1995a; RAGO, et. al., 2008.

3.4 Biopolítica: da morte à vida, uma tecnologia de poder

Certa vez, em *Pourparlers (1972-1990)*, Gilles Deleuze, afirmou que o proceder por crises garantiu ao pensamento de Foucault um selo de originalidade⁹⁵⁰. De fato, esta foi uma declaração oportuna e generosa⁹⁵¹. Entretanto, a coisa mais acertada a se dizer sobre um pensamento tão poderoso é que sua genialidade é diretamente proporcional à sua capacidade de instigar à criação, à formação de novos problemas e novos campos de investigação, e, portanto, não se esgota na renovação das áreas já criadas. Uma potência de criação/intervenção é o que se pode dizer de Foucault e, é o que se vê em seu conceito de *biopolítica*. Este conceito apareceu, primeiramente, nos escritos de 1976⁹⁵², no último capítulo de *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Foi desenvolvido diante de uma audiência restrita num curso proferido no Collège de France, no mesmo ano; e foi publicado posteriormente sob o título: “Em defesa da sociedade”.

⁹⁵⁰ DELEUZE, 2013a, p.110.

⁹⁵¹ Aproveitamos para lembrar que há uma importante crítica deleuziana no texto “Desejo e Prazer”, endereçada a Foucault, e que merece ser avaliada. Trata-se de uma carta enviada por Deleuze a Foucault no ano de 1977, em resposta a publicação da *História da Sexualidade: vontade de saber* (v.1) foucaultiana, em 1976. Nesta carta Deleuze reconhecia que em *La Volonté de savoir*, Foucault o criticava implicitamente. Entretanto, tais notas, classificadas de A a H, e confiadas a François Ewald a quem caberia entregá-las, não tinham a intenção de atacar Foucault. “Segundo o testemunho de Ewald, que acompanha a publicação dessas notas, Deleuze queria exprimir apoio à sua amizade com Foucault, que atravessava uma crise no momento da publicação de *La Volonté de savoir*” (Nota do tradutor *In Deleuze*, 2016, p.127). Assim, Deleuze refaz mais uma vez o itinerário de Foucault a partir de *Vigiar e Punir* para, ao mesmo tempo, se contrapor ao privilégio que o amigo concedia ao “prazer” em detrimento do “desejo”. Não pretendemos aprofundar aqui, nem às razões de Deleuze, nem as de Foucault no que concerne a esta questão. Não se trata de decidir quem tem razão, até por que, posteriormente, Deleuze “ajustou” os parâmetros contidos nesta carta, quando escreveu o livro “Foucault”, já após a morte do amigo. Alguns supõe que esta questão coloca uma distância entre eles, entretanto, é só comparar a terceira fase de Foucault para ver que isso não é mais uma questão. A própria biopolítica contempla o desejo e não o prazer. Como diz Deleuze: “Quando morre alguém que se ama e admira, às vezes se tem necessidade de lhe traçar o perfil. Não para glorificá-lo, menos ainda para defendê-lo; não para a memória, mas para extrair dele essa semelhança última que só pode vir de sua morte, e que nos faz dizer “é ele”. [...] Para mim, ele não deixa de ser o maior pensador atual. Pode-se fazer o retrato de um pensamento como se faz o retrato de um homem. Eu quis fazer o retrato de sua filosofia. As linhas ou traços vêm forçosamente de mim, mas eles só são bem-sucedidos se é ele quem vem ocupar o desenho” (DELEUZE, 2013a, p.131).

⁹⁵² Na verdade, cabe um esclarecimento aqui. Quando usamos o termo “primeiramente”, não estamos nos referindo a uma data primeira, mas sim ao fato de que pela primeira vez o conceito de “biopolítica” chamou atenção da crítica e obteve notada relevância. É preciso esclarecer, portanto, que em quatro momentos, o termo bio-política (“*bio-politique*”) aparece na obra foucaultiana. Na conferência sobre “O nascimento da medicina social” (1974), o termo aparece pela primeira vez. Dois anos depois, ele reaparece em: “História da sexualidade/; vontade de poder (1976)” e no curso desenvolvido entre 1975/76, no *Collège de France*, intitulado: “Em defesa da sociedade”. Posteriormente, entre 1978 e 1979, Foucault ministra no mesmo *Collège de France*, o curso completo sobre o “Nascimento da Biopolítica”; isso porque um resumo também foi publicado no “*Annuaire du Collège de France*”, pp.367-372, Cf.: DE VII, pp.459-466.

O conceito de biopolítica demorou quase duas décadas até ser realmente compreendido, considerado, desenvolvido e aplicado por outros pensadores⁹⁵³. E, efetivamente, uma conjunção de fatores colaborou para isso. As teses⁹⁵⁴ anteriores de Foucault de que o poder não apenas reprime, mas, efetivamente produz realidades e a de que o sexo e a sexualidade, tal qual pensávamos conhecer, não eram simples “dados naturais reprimidos” pela moralidade cristã à época (e pelo capitalismo), mas foram constituídos por “um complexo de dispositivos e micropoderes historicamente datáveis”⁹⁵⁵; já eram por si só complexas, inovadoras e radicais, e tomaram muito tempo dos pesquisadores. Destarte, como bem salienta Duarte (2008, p.45), há “[...] pensamentos que vão tão profundamente à raiz dos dilemas de sua época que tardam em ser compreendidos e assimilado por seus contemporâneos”.

Assim, tendo sido considerado por Foucault, como seu principal conceito, a “*biopolítica*” encontrou certa dificuldade para ser assimilada; e isso, no mínimo, por dois grandes motivos. Primeiro, por que é necessário romper com a dicotomia esquerda-direita vigente até os dias atuais, que em muito dificulta à apreensão do conceito na sua plenitude. Superar a rígida separação⁹⁵⁶ imposta pela “distinção ideológica tradicional entre esquerda e direita”⁹⁵⁷, é fator crucial para perceber que as duas formas de totalitarismos (nazismo e stalinismo) que banharam com sangue o século passado, e que foram fartamente analisadas por Hannah Arendt⁹⁵⁸, se mostram a nós como aquilo que são, ou seja, “variações de esquerda e de direita do fenômeno totalitário”⁹⁵⁹ mais amplo da barbárie biopolítica, que marcou o século XX. E, neste caso, é preciso estar aberto à compreensão da continuidade biopolítica entre esses eventos e certas práticas das sociedades de democracia liberal.

O segundo motivo que dificultava o entendimento da noção de biopolítica na atualidade, é que este fenômeno só é mais facilmente entendido, quando o concebemos como uma “forma globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na

⁹⁵³ DUARTE, 2008, p.45.

⁹⁵⁴ FOUCAULT, 2007a; pp.8 e 233.

⁹⁵⁵ DUARTE, 2008, pp.45-46.

⁹⁵⁶ Ibid. p.52.

⁹⁵⁷ Ibid.

⁹⁵⁸ ARENDT, 2004.

⁹⁵⁹ DUARTE, *Op. cit.*, p.52.

multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida”⁹⁶⁰. Nesse sentido, a reflexão de Deleuze⁹⁶¹ sobre as transformações sociais iniciadas na década de 90, as quais ensejam o processo de substituição do modelo disciplinar de sociedade pelo modelo de “sociedade de controle”, articulada em redes de visibilidade e comunicação virtual imediatas, constitui o paradigma a partir do qual Toni Negri e Michael Hardt puderam formular seu conceito de “Império”⁹⁶², no centro do qual se encontra, justamente, uma apropriação⁹⁶³ importante do conceito foucaultiano de biopolítica⁹⁶⁴.

De qualquer forma, antes de abordarmos os assuntos acima, é preciso discutir uma certa “questão” trazida por Judith Revel. Para isto, é preciso reafirmar, inicialmente, que não há nenhuma ruptura no pensamento foucaultiano como sugeriria uma leitura superficial do conjunto filosófico de sua obra⁹⁶⁵. O que vemos em certos momentos cruciais em Foucault, são deslocamentos⁹⁶⁶, ou seja, “desvios”⁹⁶⁷ que em muito terminam por aumentar a complexidade de seu pensamento. Seja como for, em sua análise Revel (2005)⁹⁶⁸ diz que a noção de biopolítica levantava dois problemas. O primeiro era uma contradição que havia no próprio Foucault, no sentido de que nos “primeiros textos” em que aparecia, o termo biopolítica parecia

⁹⁶⁰ Ibid.

⁹⁶¹ Deleuze, G. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle” in *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

⁹⁶² Este trabalho toma o conceito de “Império”, como uma ampliação da “acepção” dada por Foucault à *biopolítica*, muito em função do que alerta Peter Pál Pelbart (com base em Hardt/Negri), de que “só uma sociedade de controle pode adotar o contexto biopolítico como seu terreno de referência” (PELBART, 2011, p.84).

⁹⁶³ Esta também parece ser a opinião de Pelbart, para quem: “O Império coincide com a sociedade de controle, tal como Deleuze, na esteira de Foucault, a havia tematizado”. (PELBART, 2021, p.83).

⁹⁶⁴ Foucault chega aos conceitos de biopoder e biopolítica a partir das conclusões sobre a gênese do micropoder disciplinar (70’s); e certos desvios em relação ao que ele havia pensado anteriormente, principalmente, em “Vigiar e punir” e, “A verdade e as formas jurídicas” (vide nota n.º 264). A compreensão do sentido do conceito de biopoder dependia do entendimento de certas teses da microfísica do poder. Destarte, “[...] o poder não é concebido como uma essência com uma identidade única, nem é um bem que uns possuam em detrimento dos outros. O poder é sempre plural e relacional e se exerce em práticas heterogêneas e sujeitas a transformações: isto significa que o poder se dá em um conjunto de práticas sociais constituídas historicamente, que atuam por meio de dispositivos estratégicos que alcançam a todos e dos quais ninguém pode escapar, pois não se encontra uma região da vida social que esteja isenta de seus mecanismos” (DUARTE, 2008, p.47).

⁹⁶⁵ À ideia corrente de que haveria uma divisão em Foucault que marca sua passagem da arqueologia à genealogia já foi fartamente refutada por vários estudos, e ela não é nosso objetivo neste capítulo. Cf. CASTRO, 2009.

⁹⁶⁶ DUARTE, *Op. cit.*, p.47.

⁹⁶⁷ TEMPLE, 2012, pp.48; 50.

⁹⁶⁸ REVEL, 2005, p.27.

dizer respeito ao que os alemães chamaram no século dezenove de “*Polizeiwissenschaft*”⁹⁶⁹; ou seja, a “manutenção da ordem e da disciplina por meio do crescimento do Estado”.

Entretanto, na sequência a noção de *biopolítica* parece, ao contrário, “assinalar o momento de ultrapassagem da tradicional dicotomia Estado/sociedade, em proveito de uma economia política da vida em geral”. Decerto, segundo Revel (2005), nesta segunda formulação, tem-se um outro problema: “trata-se de pensar a biopolítica como um conjunto de biopoderes ou, antes, na medida em que dizer que o poder investiu a vida significa igualmente que a vida é um poder?”⁹⁷⁰. Tais considerações de Revel (2005) foram feitas muito em função das inquietações geradas pela aproximação entre as noções de bio-política e de poder disciplinar enquanto estratégias de controle urbano, quando da análise foucaultiana da medicina social do final do século XVIII, especialmente na França.

Segundo Temple (2012, p.46), Foucault sustenta e tem boas razões para isso, que foi com a Medicina Social⁹⁷¹ e não com o capitalismo que os processos biológicos que afetam o corpo se tornaram objeto de “investimento político”. Na verdade, é preciso fazer algumas ressalvas quanto a isto. Primeiro, esta afirmação não significa que o corpo não tenha sido objeto de investimento político e social, enquanto força de trabalho pelo capitalismo. Entretanto, também é verdade que não foi como “força de produção” que o corpo, primeiramente, se tornou objeto de análise para a ciência médica. Com efeito, isto só se deu, efetivamente, na segunda metade do século XIX, quando então “se colocou o problema do corpo, da saúde e do nível da força produtiva dos indivíduos”⁹⁷².

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo –se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política⁹⁷³.

⁹⁶⁹ Tradução: “Ciência Policial”. Esse termo aparece nas seguintes obras: Segurança, território e população (1977-1978); no resumo do curso: “Nascimento da biopolítica (1978-1979), DE VII, p.460 e seguintes; “*Omnes et singulatim*”: uma crítica da razão política, DE IV, pp.355-385; A tecnologia política dos indivíduos, DE V; pp.294-310.

⁹⁷⁰ REVEL, 2005, p.27.

⁹⁷¹ Cf.: FOUCAULT, Michel. *O nascimento da medicina social*. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 24. ed. São Paulo: Graal, 2007a. pp. 79-98.

⁹⁷² TEMPLE, 2012, p.47.

⁹⁷³ FOUCAULT, 2007a; p.80.

Para Foucault, a medicina social apresenta três etapas: “medicina de Estado”, “urbana e “da força de trabalho”⁹⁷⁴ e “medicina dos pobres”⁹⁷⁵. O que as une é o fato de tomarem o corpo como *realidade biopolítica*, a partir de uma *estratégia biopolítica* corporificada na medicina da época – decerto, o conjunto dessas estratégias compõem ou culminam naquilo que Foucault chama: “medicina social”. A primeira etapa do surgimento de tal prática médica tem a Alemanha como palco. Sendo que, foi justamente a partir do aparecimento de um tipo de “ciência do Estado” (*Staatswissenschaft*)⁹⁷⁶ no início do século XVIII que a Alemanha, antes da França e da Inglaterra, conseguiu fazer do Estado tanto “objeto de conhecimento” (população, recursos naturais, etc.), quanto lugar de formação de saberes específicos – por exemplo, “o funcionamento geral de seu aparelho político”⁹⁷⁷. De fato, foi na Alemanha que se criou uma “polícia médica” (*Medizinischepolizei*)⁹⁷⁸, como parte de um programa mais amplo de melhoria da saúde da população, e que observava entre outras coisas, a morbidade populacional a partir dos registros médicos; o objetivo, para além do simples controle de natalidade ou mortalidade, era contabilizar dentro do Estado, os diferentes fenômenos epidêmicos e endêmicos. A outra função dessa polícia médica era a normalização da prática e do saber médico; incluindo ajustar o conteúdo de ensino aos critérios de seleção para o curso de medicina⁹⁷⁹.

A França é onde tem lugar a segunda etapa da medicina social. O *medo urbano* é o efeito palpável de um certo tipo de angústia, que se desenvolve nas cidades francesas no final do século XVIII, muito em função do aumento das populações. Diz Foucault: “No final do século XVIII [...] aparece e se desenvolve uma atividade de medo, de angústia diante da cidade [...] nasce o que chamarei de medo urbano”⁹⁸⁰. Assim, era preciso administrar esse medo. E, é justamente a medicina urbana que vai se incumbir disso. Esse medo, quase generalizado, ia desde o medo das oficinas e fabricas em construção, passando pelo ajuntamento da população e das epidemias, chegando até o medo do aumento do número de cemitérios. Notadamente, era preciso de alguma forma, administrar esse medo, esse pânico geral e mantê-lo sob controle. As

⁹⁷⁴ Ibid. pp.89-93.

⁹⁷⁵ Efetivamente, não pretendemos desenvolver uma análise detalhada sobre esta faceta da medicina social, visto que para este trabalho, aquilo que Foucault chama de “medicina dos pobres” (FOUCAULT, 2007a. p. 93) não é necessária às reflexões desenvolvidas.

⁹⁷⁶ Ciência do Estado

⁹⁷⁷ FOUCAULT, 2007a, pp.80-81.

⁹⁷⁸ Polícia Médica

⁹⁷⁹ FOUCAULT, *op. cit.*, p.83.

⁹⁸⁰ Ibid. pp.86-87.

medidas para esta tarefa iam incluir internamentos, revista militar e um registro detalhado e permanente da população; daí, segundo Foucault, “a necessidade de um poder político capaz de esquadriñar esta população urbana”⁹⁸¹ Nesse sentido, é importante acrescentar que a medicina urbana era um “controle médico e político sobre o corpo” que não se exercia por meio de “estratégias disciplinares”, mas, sobretudo, “biopolíticas”⁹⁸².

Neste ponto, é interessante notar que em dois momentos distintos e posteriores ao texto sobre o *nascimento da medicina social*⁹⁸³, Foucault retoma as discussões envolvendo a *medicina urbana* sob os auspícios do poder disciplinar. A discussão não envolve mais bio-política, mas sim, disciplina. Neste caso, segundo Temple (2012), o fato de a medicina social ser pensada como estratégia disciplinar, e não bio-política; não invalida, nem torna contraditório o pensamento foucaultiano. Pelo contrário, o complexifica. Foucault alertava tanto no livro, *Em defesa da sociedade*, quanto em: *A vontade do saber*, que o exercício da biopolítica não exclui o exercício do poder disciplinar⁹⁸⁴. É só ver a afirmação de Foucault quando diz que: “Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida”; é dizer, portanto, que o poder conseguiu cobrir “toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de urna parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra”⁹⁸⁵. Destarte, eis por que é imperativo ter em mente que “menos do que identificar contradições no pensamento de Foucault, é necessário compreender de que modo o saber médico é uma estratégia utilizada tanto por práticas disciplinares quanto bio-políticas”⁹⁸⁶.

De fato, não é por meio da oposição indivíduo e população que conseguimos distinguir o exercício do poder disciplinar e da biopolítica. Estes polos marcam estratégias diferentes de exercício do poder que, no entanto, estão interligadas por “todo um feixe intermediário de relações” em função de seu objeto comum e único, o corpo humano. No primeiro caso, o “corpo-máquina”, com todo seu adestramento, aptidões ampliadas, crescimento da utilidade e aumento da docilidade, etc. E, no outro, o “corpo-espécie”, perpassado pela “mecânica do ser

⁹⁸¹ Ibid., p.86.

⁹⁸² TEMPLE, 2012, p.47.

⁹⁸³ Mais precisamente, em: *Os Anormais* (1974/75) e *Vigiar e punir* (1975).

⁹⁸⁴ FOUCAULT, 2019d, p.150

⁹⁸⁵ Id., 2005, p.302

⁹⁸⁶ TEMPLE, 2012, p.48.

vivo e como suporte dos processos biológicos”⁹⁸⁷. Portanto, concordamos com Temple (2012) de que “só faz sentido identificar uma ruptura entre as práticas de exercício do poder se considerarmos, de um lado, o exercício do poder soberano e, do outro, o poder disciplinar e a biopolítica”⁹⁸⁸. De qualquer forma e, em certa medida, segundo os autores anteriormente citados, haveria um problema se comparássemos “a primeira formulação da estratégia biopolítica” proposta por Foucault, no caso, a *medicina de Estado*, com os desdobramentos posteriores da biopolítica em suas obras⁹⁸⁹.

Tal contradição se sustentaria pelo fato de que a medicina de Estado se desenvolve em decorrência da ciência do Estado, da noção de *Staatswissenschaft*. Haveria aqui uma relação direta entre o desenvolvimento da biopolítica por meio do fortalecimento do Estado e não, pelo menos a princípio, como diferentes mecanismos e tecnologias de exercício do poder de investimento sobre a vida. Em outras palavras, a contradição estaria no fato de que a primeira análise de Foucault acerca da biopolítica é feita lado a lado com o próprio fortalecimento do Estado, da ciência do Estado alemão. O que coloca o exercício de um poder tão amplo em uma condição restrita de manutenção da ordem e da disciplina do Estado. Tal perspectiva não parece condizer com o modo pelo qual Foucault analisa, posteriormente, a noção de biopolítica, especificamente nos textos *Il faut défendre la société* (1975-1976) e *La volonté de savoir* (1976)⁹⁹⁰.

Efetivamente, não se pode negar que de fato Foucault não abandona totalmente a relação Estado e biopolítica. Esta relação volta a aparecer quando ele se volta à análise da *Polizeiwissenschaft*⁹⁹¹, sobretudo com relação à “racionalidade de Estado”. Decerto, a polícia aparece como a corporificação de uma tecnologia política de governo muito específica, que dá forma à racionalidade de Estado; vindo a constituir “um dos traços essenciais da racionalidade

⁹⁸⁷ FOUCAULT, *loc. cit.*, nota 984.

⁹⁸⁸ TEMPLE, *Op. cit.*, p.48.

⁹⁸⁹ Segundo Temple (2012, p.49), é este o problema identificado por Judith Revel, no texto: *Foucault, conceitos essenciais*, 2005, p.27.

⁹⁹⁰ TEMPLE, 2012, p.49.

⁹⁹¹ O termo volta a aparecer em vários escritos posteriores ao *Nascimento da medicina social* (DE VII, 1. ed. 2011, p. 402-424), como por exemplo no curso *Segurança, território e população* de 1977/78). Também aparece no resumo do curso: *Nascimento da biopolítica* (DE VII, 1. ed. 2011, p. 460); no texto: *Omnès et singulatim: uma crítica da Razão Política* (DE IV, 2005, p.384); e, em: *A tecnologia política dos indivíduos* (DE V, 3. ed., 2017, p. 306). Entretanto, devemos enfatizar que já neste último texto, Foucault cita o termo não no sentido útil deste, mas como forma descritiva daquilo que estando na base da razão de Estado, termina por se constituir numa técnica mais sofisticada quando inclui a noção de “população”. Se num primeiro momento o “homem era o verdadeiro objeto da polícia” (p.304), com a introdução da noção de *população* na reflexão dentro da disciplina de polícia (*Polizeiwissenschaft*), esta passa a ser o verdadeiro objeto da polícia num sentido muito particular, que inclui também o indivíduo enquanto um ativo potencialmente útil para o Estado. Assim, “o Estado deve antes de tudo cuidar dos homens como população”, de modos que ao exercer seu poder sobre os homens enquanto “seres viventes”, sua política se torna, necessariamente, uma “biopolítica” (FOUCAULT, 2017b, p.308).

política moderna”⁹⁹², na medida em que é responsável pelo controle dos indivíduos e de suas atividades. Tratava-se do controle das atividades dos homens, dado que estas podiam se constituir num “elemento diferencial no desenvolvimento das forças de Estado”⁹⁹³.

O Estado é sua própria finalidade e [...] a finalidade exclusiva do Estado deve ser não apenas a conservação, mas também o fortalecimento permanente e o desenvolvimento das forças do Estado, [...] os governos não têm que se preocupar com os indivíduos; ou melhor, eles apenas têm que se preocupar com os indivíduos quando eles apresentam algum interesse para essa finalidade⁹⁹⁴.

Tanto a *Polizeiwissenschaft* (tecnologia de poder que se ocupa da população), quanto a *Medizinischepolizei* (polícia médica que objetivava a melhoria da população), eram estratégias biopolítica de controle social que devem ser compreendidas a partir de uma ideia que tomou força no século XVII, à “gestão das forças estatais”⁹⁹⁵ com base em uma *razão de Estado*. Esta foi uma constatação de Foucault, que em momento algum parece tomar partido por uma ou outra estratégia. Foucault, apenas descreve o funcionamento dessas estratégias dentro do corpo social, e ao fazer isto demonstra que de fato, o exercício da biopolítica não exclui o exercício do poder disciplinar. Foucault não está propondo nesses textos posteriores, que a biopolítica se desenvolveu em decorrência de uma ciência de Estado; mas sim, que o poder no século XIX tomou posse da vida. O poder conseguiu atingir todos os recantos da vida naquilo que ela tem de mais fundamental; do orgânico ao biológico e/ou do corpo à população, principalmente, através das tecnologias de disciplina, e das tecnologias de regulamentação. Efetivamente, ele cobriu toda a vida social.

Assim, em defesa de Foucault, e em resposta a questão levantada por Revel (2005), é bom de que se diga que não se trata da vida tornando-se um poder, mas do poder cobrindo toda a vida naquilo que ela tem de administrável; de gerenciável. Não se tratava mais de *matar*, mas “investir sobre a vida, de cima a baixo”⁹⁹⁶. Foucault não deixou margens à contradição nem à dicotomia, simplesmente, por que ele não operou mais com a ideia de uma “Ciência de Estado” (*Staatswissenschaft*) após suas análises sobre o *Nascimento da medicina social*; e, como fica claro no texto, “A tecnologia política dos indivíduos”, a *Polizeiwissenschaft*, de seu ponto de vista, termina integrada às funções de regulação e controle das populações; paulatinamente,

⁹⁹² Ibid., p.297.

⁹⁹³ Id., 2008a, p.433.

⁹⁹⁴ FOUCAULT, *op. cit.*, nota 991, p.300.

⁹⁹⁵ FOUCAULT, 2008a, p.494.

⁹⁹⁶ Id., 2019d, p.150.

passa a fazer parte de um escopo maior de estratégias biopolítica, a ponto de “se tornar uma disciplina no sentido acadêmico do termo”⁹⁹⁷.

Ou seja, se num primeiro momento tratavam-se de técnicas de “governar o povo sem perder de vista a grande utilidade dos indivíduos”, tudo em prol do “desenvolvimento das forças do Estado”⁹⁹⁸; por fim, passa a integrar de forma prioritária, o leque de ferramentas biopolíticas de “sujeição dos corpos e controle das populações”⁹⁹⁹. A vida se torna o “objeto da polícia”, na medida em que sua missão passou a incluir a sobrevivência dos homens, “seres que vivem, trabalham e comerciam”¹⁰⁰⁰, e não apenas o incremento e/ou a segurança direta do Estado. Ou seja: “O Estado deve antes de tudo cuidar dos homens como população. Ele exerce seu poder sobre os seres vivos como seres viventes, e sua política é, em consequência, necessariamente, uma biopolítica”¹⁰⁰¹.

Efetivamente, o que se depreende em Foucault é que a biopolítica termina por se impor como um contrapeso à *Polizeiwissenschaft*, porque se assim não fosse, o Estado iria operar como um Poder Soberano, e o exercício de sua *die politik*¹⁰⁰² se resumiria a uma *tanatopolítica*; justamente porque a *die Polizei*¹⁰⁰³ subsumiria em si a tarefa Política do Estado (*die politik*). Foucault esclarece que se permanecesse sendo, apenas a população, o objeto de cuidado do Estado, visando, é claro, “ao seu próprio benefício”; neste caso, o Estado poderia, “ao seu bel prazer, massacrá-la” (população), e isso se resumiria no poder Soberano de *fazer morrer*. Evidentemente, algo prejudicial e contrário à própria racionalidade de Estado. Portanto, aquilo que reputam como contradição ou dicotomia é na verdade, uma antecipação de Foucault sobre a transmutação ou acomodação de todo o sistema, debaixo da biopolítica¹⁰⁰⁴. Era um curso,

⁹⁹⁷ Id., 2017b, p.306.

⁹⁹⁸ Ibid. pp.300-302.

⁹⁹⁹ FOUCAULT, 2019d, p.151.

¹⁰⁰⁰ Id., 2017b, p.304.

¹⁰⁰¹ FOUCAULT, 2017b, p.308.

¹⁰⁰² “*die Politik* é fundamentalmente, ..., a tarefa negativa do Estado. Para o Estado, ela consiste na luta contra seus inimigos internos e externos, usando a lei contra os primeiros e o exército contra os segundos” (Ibid., p.307).

¹⁰⁰³ “*die Polizei* ... tem uma missão positiva [...] A finalidade da polícia é fazer aumentar permanentemente a produção de alguma coisa nova, considerada como podendo consolidar a vida cívica e o poderio do Estado. A polícia governa não pela lei, mas intervindo de modo específico, permanente e positivo na conduta dos indivíduos.” (Ibid.).

¹⁰⁰⁴ Esperamos com estas reflexões ter esclarecido todos os óbices levantados na introdução deste trabalho, vide nota nº 2, p.11

necessário, que levava da *Polizeiwissenschaft* à biopolítica. Eis por que alhures Foucault adverte que: “A tanatopolítica é, portanto, o avesso da biopolítica”¹⁰⁰⁵. E completa dizendo que: “A velha potência da morte em que se simbolizava o poder soberano é agora, cuidadosamente, recoberta pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida”¹⁰⁰⁶.

3.5 Biopoder: impactos e influências

É inegável o impacto que o *liberalismo*, enquanto “nova arte de governar”¹⁰⁰⁷ já desde o século dezoito; e posteriormente, o *neoliberalismo*, enquanto uma nova “racionalidade governamental estendida à escala mundial”¹⁰⁰⁸ e direcionada ao mercado, tiveram nas análises foucaultiana sobre biopolítica. De forma semelhante, é inegável a contribuição do conceito de *Império* às novas formas de entendimento do alcance e da gravidade em que se apresenta o quadro biopolítico atual. Portanto, expostas todas essas nuances sobre a noção de biopolítica, devemos dizer que é nossa intenção a partir daqui discutir de forma breve tanto a pertinência quanto o uso efetivo da noção de biopoder. Tudo isso sempre tendo em conta a questão dos “desvios”, do *estado de exceção* das “democracias formais” e a questão da “necropolítica” levantada por Achille Mbembe, a qual inclusive, está reservado um capítulo à parte. Com efeito, inicialmente, é preciso reafirmar que:

o poder não é concebido como uma essência com uma identidade única, nem é um bem que uns possuam em detrimento dos outros. O poder é sempre plural e relacional e se exerce em práticas heterogêneas e sujeitas a transformações: isto significa que o poder se dá em um conjunto de práticas sociais constituídas historicamente, que atuam por meio de dispositivos estratégicos que alcançam a todos e dos quais ninguém pode escapar, pois não se encontra uma região da vida social que esteja isenta de seus mecanismos¹⁰⁰⁹.

Notadamente, a perspectiva acima é inflexível na sua crítica à visão tradicional, jurídico-política, de poder como “uma instância unificada na figura do Estado e do Soberano”; que de forma ativa e apenas no sentido vertical (de cima para baixo), imporia, através da repressão e da lei, o espaço daquilo que é possível e/ou permitido. O poder de que se trata aqui,

¹⁰⁰⁵ FOUCAULT, *op. cit.*, p.308.

¹⁰⁰⁶ Id., 2019d, p.150.

¹⁰⁰⁷ FOUCAULT, 2022; p.83.

¹⁰⁰⁸ Ibid. pp.67;161.

¹⁰⁰⁹ DUARTE, 2008, p. 47.

não é nem violência legal, nem a que escapa à lei, pois, para Foucault, as relações de poder não se constituem a partir de relações legais, no nível jurídico (direito) e dos contratos, mas sim no âmbito das disciplinas e de seus efeitos de normalização e moralização¹⁰¹⁰. Efetivamente, o que Foucault descobre com isto, não é a “impotência” ou “inoperância do poder soberano”, mas sim uma “maior eficácia” de certo “conjunto de poderes” que em vez de apenas se restringir a negar e reprimir atos e vontades dos indivíduos, atuavam discretamente na “produção de realidades e efeitos desejados”¹⁰¹¹ através de mecanismos disciplinares-normativos; ou seja, ao invés de repressão-exclusão, tem-se “complementaridade”¹⁰¹².

Assim, com a análise da disciplina¹⁰¹³ que organizava o espaço e geria o tempo disponibilizado aos corpos¹⁰¹⁴, Foucault chega à compreensão de um corpo social produzido pelo investimento produtivo de uma complexa rede de micropoderes disciplinares, que trabalhavam de maneira a gerir e/ou administrar a vida humana, com vistas a tornar possível a utilização dos corpos dóceis e a exploração otimizada de suas capacidades e potencialidades. De fato, na genealogia foucaultiana, o corpo se mostra como um domínio privilegiado de ação dos micropoderes disciplinares. Trata-se, de um “campo de batalha no qual se travam conflitos cotidianos entre as exigências da normalização disciplinar institucional e as linhas de fuga da resistência”¹⁰¹⁵. Decerto, neste contexto, os micropoderes disciplinares operam através de linhas de força que “investem”, atuam, penetram e por fim, forjam os corpos.

Do século XVIII para o XIX, em suas análises, Foucault detecta o aparecimento de um poder normalizador-disciplinador, que já não se exercia sobre os corpos dos indivíduos; nem se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade. Tal poder concentrava-se na figura do Estado e era exercido como política estatal com pretensões, universalizantes, de gerir a vida e o corpo da população. Para DUARTE (2008) houve um ligeiro desvios nas análises de Foucault quando de suas reflexões sobre a *História da sexualidade*; de modos que ele veio a perceber que o sexo e, conseqüentemente, a própria vida eram alvos privilegiados desse poder. Simplesmente, já não se tratava mais:

¹⁰¹⁰ Ibid.

¹⁰¹¹ DUARTE, 2008, p.47.

¹⁰¹² Ibid.

¹⁰¹³ Em *Vigiar e punir*, Foucault desenvolve conjuntamente, uma análise sobre o papel da “vigilância”, da “punição” e do “exame” que não serão objeto de reflexão, em particular, neste capítulo.

¹⁰¹⁴ Tudo visando a otimização do desempenho e a rapidez e precisão dos movimentos; essenciais ao poder disciplinador.

¹⁰¹⁵ DUARTE, *op. cit.*, p.48.

de regrar comportamentos individuais ou individualizados, mas [de] normalizar a própria conduta da espécie, bem como regrar, manipular, incentivar e observar macro fenômenos como as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, o fluxo das infecções e contaminações, a duração e as condições da vida, etc.¹⁰¹⁶.

Ou seja, já não se trata mais, apenas de disciplinar as condutas, mas para além disso, implantar um “gerenciamento planejado” da vida das populações. E isto se consegue exatamente por meio da atuação específica do biopoder. Não se trata mais apenas do indivíduo dócil e útil, mas da própria “gestão calculada da vida” na sociedade. Neste contexto, o sexo ganha importância e se torna o alvo de toda uma disputa política; de forma que a partir do século XIX, ele passa a ser o foco de uma vigilância; um controle disciplinar meticuloso e especialmente direcionado ao corpo do indivíduo; ao mesmo tempo em que está diretamente relacionado aos fenômenos de regulação das populações, conferindo um acesso do poder soberano à vida da própria espécie humana. Segundo Duarte (2008, p.49), a sexualidade a partir de sua produção por toda uma rede de saber-poder que age tanto sobre o corpo individual, quanto sobre o corpo social, ou seja, o sexo como produto daquilo que Foucault chamava de *dispositivo da sexualidade*, será então “a chave para a análise e para a produção da individualidade e da coletividade”¹⁰¹⁷.

De qualquer forma, independentemente das críticas¹⁰¹⁸ que as posições foucaultiana sobre o papel da sexualidade nesta temática possa suscitar, é certo que a partir do momento em que a economia do biopoder tomou como alvo a vida social; se deu então, uma importante transformação no poder soberano. A tese foucaultiana inicial formulada no último capítulo da História da sexualidade: “*direito de morte e poder sobre a vida*”, era de que o modo tradicional de ação que o poder soberano havia estabelecido desde a Antiguidade em relação à vida de seus súditos, podia ser entendida no sentido de um “direito de causar a morte ou de deixar viver”, de forma que a vida era mera consequência ou resultado de uma concessão do poder constituído. Neste caso, quando abdicava de seu direito (de matar), o poder soberano, na prática, garantia a vida. Esta, por assim dizer, era a forma de agir de um poder (o soberano) “adaptado à figura de uma sociedade na qual o poder se exercia por meio do confisco”; do apoderamento de bens,

¹⁰¹⁶ Ibid. p.49.

¹⁰¹⁷ Efetivamente, não há unanimidade quanto a centralidade que exerce o sexo nesta problemática.

¹⁰¹⁸ Segundo Castelo Branco, a *História da sexualidade* é objeto de inúmeros trabalhos, no Brasil e no mundo, “especialmente no que diz respeito à sua contestação da hipótese da repressão sexual e às suas proposições sobre a análise do poder” (BRANCO, 2004b, p.131).

corpos e da própria vida social dos súditos¹⁰¹⁹. No caso do biopoder, havia uma diferença fundamental; ele era um poder regulamentador, muito mais do que de confisco e coação. Ou seja, uma governamentalidade que lançando mão de uma racionalidade específica, buscava potencializar a vida; controlar para trazer mais saúde e maximizar o potencial do Estado; controlar os índices de natalidade e mortalidade, e melhorar de um modo geral a saúde coletiva, etc. Estes são objetivos confessos, mas e os ocultos? O que são? Onde estão? Como se manifestam? Se existem e podem ser mapeados, quem se beneficia deles? Estas são questões em aberto, por enquanto.

3.5.1 Racismos

A história da dominação e seus operadores precede em importância a história das soberanias; pelo menos para aqueles que evitando as armadilhas do quem[?], e do porquê[?], entende a importância de se concentrar nas linhas intensivas de dominação constituídas pelo *como*? É preciso “extrair, histórica e empiricamente, das relações de poder, os operadores de dominação”¹⁰²⁰. Não se trata de partir do sujeito, ou de “elementos que seriam preliminares à relação”¹⁰²¹, se trata de partir da própria relação de dominação naquilo que ela tem de concreto, de efetivo; e “[...] *de ver como é essa relação que determina os elementos sobre os quais ela incide*”¹⁰²². Não se trata de perguntar aos indivíduos, por que eles se deixaram enredar em tal situação ou, “em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos”. Enfim, como diz Foucault, deve-se “mostrar como os diferentes operadores de dominação se apoiam uns nos outros, remetem uns aos outros, em certo número de caso se fortalecem e convergem, noutros casos se negam ou tendem a anular-se”¹⁰²³.

¹⁰¹⁹ DUARTE, 2008, p.49.

¹⁰²⁰ FOUCAULT, 2005, p.51.

¹⁰²¹ Claramente, tem-se aqui uma crítica àquela “velha história” de uma busca originária por um começo; algo anterior a tudo.

¹⁰²² FOUCAULT, *op. cit.*, p.51.

¹⁰²³ Ibid.

Segundo Foucault, os grandes aparelhos de poder – e para efeito teórico este trabalho considera o *Racismo*¹⁰²⁴ um desses –, funcionam sempre tendo como base esses *dispositivos de dominação*. Para a teoria foucaultiana é até possível descrever esses grandes aparelhos de domínio; mas só se consegue uma análise eficaz quando tal poder não é tomado como uma “unidade global”; ou seja, quando não se deriva sua inteligibilidade “diretamente de alguma coisa que seria uma unidade estatal de soberania [...]”. As grandes estruturas do poder, entendidas como estratégias globais de controle, perpassam e se utilizam de táticas locais de dominação; as quais se deve buscar entender a partir de suas microrrelações de força. Decerto, com relação à sociedade vê-se que é possível “uma multiplicidade de sujeições”¹⁰²⁵, e é a partir destas que devemos buscar ver como atuam, como se apoiam, ou como o aparelho em análise define e constitui “certo número de estratégias globais”. Assim, diante do exposto, é certo que este trabalho entende que falar em “lutas antirracistas” é mais eficaz, porque favorece o alcance e desmonte assimétrico das estratégias globais de dominação pelo quesito da raça.

Antes de Clausewitz formular o princípio segundo o qual “*a guerra não passa de política continuada*”¹⁰²⁶, já circulava um discurso desde os séculos XVII e XVIII que dava conta de uma tese inversa a esta; ou seja, de que é a “*política*” que se constitui como “guerra continuada por outros meios”¹⁰²⁷. Nesse discurso, a *guerra* aparece como “relação social permanente, como fundamento indelével de todas as relações e de todas as instituições de poder”¹⁰²⁸. Efetivamente, tal discurso aparece após as “*práticas e as instituições de guerra*” se verem centralizadas nas mãos do Estado¹⁰²⁹. A monopolização da guerra pelo Estado e sua

¹⁰²⁴ Há uma distinção entre raça, racismo, e que inclui ainda o que chamam de *racecraft*, usada por Mbembe (2014, p.27) muito útil a este trabalho. Assim, “raça”, é “a ideia segundo a qual a natureza teria produzido humanidades distintas, reconhecíveis por traços inerentes e características específicas que consagrariam as suas diferenças, ordenando-as segundo uma escala de desigualdades”; “racismo” é “o conjunto das práticas sociais, jurídicas, políticas, institucionais e outras fundadas na recusa da presunção de igualdade entre seres humanos”; e por fim, “*racecraft*” que viria a ser “o repertório de manobras que pretendem situar os seres humanos assim diferenciados em grelhas operatórias”. Com base no exposto, Mbembe sustenta que “a raça não existe enquanto fato natural, antropológico ou genético”; ela não passa de “uma ficção útil”, um construto fantasioso ou ideológico que cumpria a “função” de “desviar a atenção de conflitos antigamente entendidos como mais verossímeis” (Ibid.).

¹⁰²⁵ FOUCAULT, 2005, p.52.

¹⁰²⁶ Ibid. p.54.

¹⁰²⁷ Ibid. p.55.

¹⁰²⁸ Ibid. p.56.

¹⁰²⁹ Foucault vincula o aparecimento efetivo desse discurso, para após o fim das guerras civis e religiosas do século XVI; com isso, para Foucault: “Não é, portanto, de modo algum, como registro ou análise das guerras civis do século XVI que aparece esse discurso. Em compensação, ele já está, se não constituído, pelo menos claramente formulado no início das grandes lutas políticas inglesas do século XVII, no momento da revolução

instrumentalização/apropriação pelos aparelhos profissionais militares, fez desaparecer a “guerra cotidiana”. As guerras particulares, as instituições guerreiras, enfim, a “guerra privada” foi apagada do corpo social em função da estatização das funções de combate; de modos que seu correlato estatal, ou seja, a guerra profissional, foi movida para as fronteiras estatais; para os limites externos das grandes unidades nacionais.

Esse discurso deveras ambíguo, muito em função de servir como instrumento de luta antimonárquica para grupos radicalmente opostos (burguesia; pequeno-burgueses; populacho; aristocracia), foi um discurso que esteve na pauta de muitos indivíduos, em geral obscuros, mas também serviu aos propósitos dos biólogos racistas eugenistas do fim do século XIX. O discurso em si, estabeleceu uma estrutura binária que perpassava toda a sociedade desde o momento em que foi proferido. A ideia por trás dele, é de que o poder político não começa quando cessa a guerra; “a organização, a estrutura jurídica do poder, dos Estados, [...], das sociedades, não têm seu princípio no ponto em que cessa o ruído das armas [...]”¹⁰³⁰, mas, pelo contrário, é justamente a guerra que é o motor das instituições, da ordem; e, inclusive, da paz que em seus menores filigranas produz “surdamente a guerra”. Se no início, a guerra ergueu os Estados nacionais, entretanto, “o direito, a paz, as leis nasceram no sangue e na lama das batalhas”. A lei não nasce naturalmente, como alguns apregoam; ela é fruto de “batalhas reais, [...] dos massacres, das conquistas”¹⁰³¹, com seus heróis e monstros reais e fictícios. A “lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas”¹⁰³²; ela nasce, enquanto inocentes agonizam no dia que se vai amanhecendo.

A lei não é a pacificação, pois, sob a lei, a guerra continua a fazer estragos no interior de todos os mecanismos de poder, mesmo os mais regulares [...] estamos em guerra uns contra os outros; uma frente de batalha perpassa sociedade inteira, continua e permanentemente, e é essa frente de batalha que coloca cada um de nós num campo ou no outro. Não há sujeito neutro. Somos forçosamente adversários de alguém¹⁰³³.

Essa *fala da guerra* que num primeiro momento se baseia num “direito de anterioridade” e também de “superioridade”, é um direito conjugado em primeira pessoa –

burguesa inglesa. E nós o veremos aparecer em seguida na França, no fim do século XVII, no fim do reinado de Luís XIV, noutras lutas políticas - digamos, as lutas de retaguarda da aristocracia francesa contra o estabelecimento da grande monarquia absoluta e administrativa” (FOUCAULT, 2005, pp.56-57).

¹⁰³⁰ FOUCAULT, 2005, p.58.

¹⁰³¹ Ibid.

¹⁰³² Ibid.

¹⁰³³ Ibid. p.59.

meu, “nosso direito” –, e fortemente marcado pela relação de propriedade e conquista¹⁰³⁴. Ele estabelece um vínculo fundamental entre “força” e “verdade” e tem potência suficiente para inverter “os valores, os equilíbrios, as polaridades tradicionais da inteligibilidade” dentro da sociedade¹⁰³⁵. Além disso tal discurso estabelece historicamente “uma série de fatos brutos”; ou seja, ele introduz certos elementos abstratos num primeiro momento, mas que gradativamente vão tomando uma materialidade “físico-biológica”¹⁰³⁶ na história. Entrava no conteúdo de tais discursos coisas sobre: “vigor físico, força, energia, proliferação de uma raça, fraqueza de outra”, etc. Para Foucault era algo como um “feixe de elementos psicológicos¹⁰³⁷ e morais”, a grande massa de elementos que compunham tais discursos. De qualquer forma, é no choque dos corpos e seus efeitos que essa *fala da guerra* urde “a trama permanente da história e das sociedades”.

é simplesmente acima dessa trama de corpos, de acasos e de paixões, dessa massa e desse burburinho sombrio e as vezes sangrento, que se vai construir algo de frágil e de superficial, uma racionalidade crescente, a dos cálculos, das estratégias, das astúcias; a dos procedimentos técnicos para manter a vitória, para fazer calar, aparentemente, a guerra, para conservar ou inverter as relações de força. Portanto, é uma racionalidade que, à medida que se vai subindo e que ela se vai desenvolvendo, vai ser no fundo cada vez mais abstrata, cada vez mais vinculada à fragilidade e à ilusão, cada vez mais vinculada também à astúcia e à maldade daqueles que, tendo por ora a vitória, e estando favorecidos na relação de dominação, têm todo o interesse de não as pôr de novo em jogo¹⁰³⁸.

A partir deste momento, é preciso chamar atenção para o fato de que no século XVII, ocorre uma inflexão neste discurso da guerra como conflito ininterrupto que sob o manto da paz, seguia solapando a sociedade. Ele se transforma em um discurso sobre a “guerra das raças”. Evidentemente, isto não ocorre da noite para o dia. Já na fala da guerra haviam

¹⁰³⁴ Ibid. p.60.

¹⁰³⁵ Para Foucault, essa força vem do fato desse discurso postular uma explicação que vem “*de baixo*”; da “*parte de baixo*” da sociedade. Entretanto, essa “explicação” que vem da parte de baixo, “não é forçosamente, nem por isso, a mais clara e a mais simples”. Muito pelo contrário, para Foucault, a “explicação por baixo é também uma explicação pelo mais confuso, pelo mais obscuro, pelo mais desordenado, o mais condenado pelo acaso”. Seu “princípio de decifração da sociedade e de sua ordem visível”, privilegia a explicação através da “confusão da violência, das paixões, dos ódios, das cóleras, dos rancores, dos amargores”. É da “obscuridade dos acasos, das contingências, de todas circunstâncias miúdas que produzem as derrotas e as vitórias” que esse discurso da guerra retira suas explicações dos fatos. No fundo, segundo Foucault, o que esse discurso busca é a partir do “furor justificar a calma e a ordem”. Trata-se de uma fala que busca dar conta de nossos “longos dias da ordem, do trabalho, da paz, [e] da justiça” (FOUCAULT, *op. cit.*, pp.63-64).

¹⁰³⁶ FOUCAULT, 2005, p.64.

¹⁰³⁷ A teoria psicológica dos instintos é um exemplo. A partir de um recorte na multiplicidade de eventos que se apresentavam em determinada situação de crime, ela construía uma materialidade legal, base explicativa e fonte para a condenação do anormal.

¹⁰³⁸ FOUCAULT, *loc. cit.*

“elementos fundamentais” que propiciaram o solo fértil dessas mudanças. Ali sempre se viu e se falou em “diferenças étnicas, diferenças das línguas, diferenças de força, de vigor, de energia e de violência”¹⁰³⁹; e mesmo, “diferenças de selvageria e barbárie”; de “conquista e servidão de uma raça por uma outra”¹⁰⁴⁰. Conquanto a ideia de raça¹⁰⁴¹ seja um construto sociológico, ou seja, historicamente construída e socialmente percebida; ainda assim, a partir dessa fala, o “corpo social” foi sendo paulatinamente articulado a partir de “duas raças”¹⁰⁴² diz Foucault. Uma ideia formulada desde o século XVII, segundo a qual, “a sociedade é, de um extremo a outro, percorrida por [um] enfrentamento das raças”¹⁰⁴³.

Assim, chegamos a um momento crucial em que é necessário nos perguntarmos: qual a importância efetiva daquilo que passamos a chamar aqui de *fala das raças* no contexto do racismo nas sociedades modernas. Para começar é preciso lembrar o que diz Castelo Branco quando alerta que a tese “mais profunda” da *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, funda-se no fato do “racismo” ser “[...] a prática que tem dado sentido à gestão política dos

¹⁰³⁹ FOUCAULT, *op. cit.*, p.71.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*

¹⁰⁴¹ Talvez, à colocação de raça nos termos que fizemos soe aparentemente de forma um tanto simples demais, entretanto é só isto que é, uma aparência. Bem sabemos que “[...] a noção de raça, quando aplicada aos seres humanos, é, ..., um conceito indeterminado, remetendo para um objeto de difícil definição” (MENDES, 2012, p.109). Portanto, o que fizemos foi da forma mais objetiva possível ressituar histórica e empiricamente um conceito deveras ambíguo e de difícil abstração. De fato, Almeida (2019) corrobora conosco quando diz que: “[...] Raça não é um termo fixo, estático. Seu sentido está inevitavelmente atrelado às circunstâncias históricas em que é utilizado. Por trás da *raça* sempre há contingência, conflito, poder e decisão, de tal sorte que se trata de um conceito *relacional e histórico*. Assim, a história da raça ou das raças é a história da constituição política e econômica das sociedades contemporâneas. Foram, portanto, as circunstâncias históricas de meados do século XVI que forneceram um sentido específico à ideia de raça. A expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir sobre a *unidade e a multiplicidade da existência humana*” (ALMEIDA, 2019, p.18).

¹⁰⁴² Foucault não desce aos meandros desta afirmação; entretanto, é de importância capital aprofundar o problema e antever a gravidade da situação nas palavras de Mendes (2012, pp.104-105) quando diz que “[...] Julien-Joseph Virey (naturalista) dividiu a raça humana em duas espécies originalmente distintas: pretos e não pretos”; além disso, esse tipo de pensamento entende que “na história natural, aquilo que distingue a espécie da raça é a permanência de traços característicos”, e que “as raças constituem modificações variadas de uma só e primordial espécie”. Mendes (2012) diz que para Virey, os “negros” apresentam uma maior propensão a sensações e excitações nervosas”. Além disso, para esse tipo de pensamento, “o negro é não só preto no seu exterior, mas também no interior do seu corpo. A sua fisionomia, o seu temperamento e a sua personalidade são distintos do não preto”. Mendes (2012), vai além e diz que para eles, as características relativas à configuração do cérebro dos não-brancos (leia-se predominantemente negros), dão “indícios de que estão menos predispostos ao pensamento; mantêm entre si poucas relações morais, ajustam-se melhor a ser controlados do que a governar, na medida em que o seu caráter é marcado pela indolência e nasceram mais para a submissão do que para a dominação”. Mendes (2012) diz que para essa visão de mundo, os “negros formam não apenas uma raça, mas, sem dúvida, uma espécie diferente desde a criação do mundo” (AUGSTEIN, 1996, pp. 163, 167-80 *apud* MENDES, 2012, p. 105.)

¹⁰⁴³ FOUCAULT, 2005, p.71.

Estados nos últimos séculos”¹⁰⁴⁴. Voltando à pergunta anterior, nossa resposta é que neste trabalho a motivação é dupla. Primeiro, por que esta fala se mostra naquilo que é, ou seja, um acontecimento que produz singularidades discursivas de alcance imprevisíveis na história das sociedades¹⁰⁴⁵. O segundo motivo é que ela nos permite, a partir daqui, perseguir à senda dos racismos¹⁰⁴⁶ e expô-los a partir da gravidade que as relações políticas mediadas por eles, representam à sociedade. Neste sentido, apesar do “racismo biológico” ser cronologicamente posterior a luta das raças, é por ele que começaremos.

Nos curso, *Os anormais* de 1974/75, mais precisamente nas aulas dos dias 5 de fevereiro e 19 de março do ano de 1975, Foucault problematiza a questão do racismo, a partir de um viés estritamente biológico; e, neste contexto, a biopolítica vai ficar de fora até o curso seguinte, *Il faut défendre la société*. Sobre isso, segue-se à afirmação de que “o que faz com que um monstro seja um monstro não é somente a exceção em relação à forma da espécie, é a confusão que ele traz às regularidades jurídicas”¹⁰⁴⁷. Evidentemente, esta afirmação explica muito o porquê a psiquiatria do século XIX, passou a se valer da perspectiva evolucionista, e a partir dela desenvolveu uma “tecnologia eugênica” que incluía “o problema da hereditariedade, da purificação da raça e da correção do sistema de instintos dos homens por depuração da raça”¹⁰⁴⁸.

Neste contexto, distúrbios mentais como a loucura, por exemplo, vão ser analisadas não só em termos de “normalidade e anormalidade”, mas também em função da hereditariedade. Está em jogo aqui, a “purificação da raça” a partir do expurgo do anormal, das linhas de

¹⁰⁴⁴ BRANCO, 2004b, p.132.

¹⁰⁴⁵ Apesar de não podermos avançar às discussões nessa direção por absoluta falta de tempo; reputamos que este é um caminho possível e que se deve seguir na busca de se tentar chegar à compreensão dos fenômenos profascistas e de pós-verdade (fãkerização da sociedade) na contemporaneidade.

¹⁰⁴⁶ Foucault define que num primeiro momento, a teoria das raças avança sobre três pontos e que envolvem, o fator biológico, os nacionalismos e a luta de classes. Posteriormente ele vê surgir o “racismo de Estado”, a partir das estratégias globais do “conservadorismo”. (FOUCAULT, *op. cit.* pp.71-72;73) Efetivamente, Foucault desvincula e diferencia o “discurso racista”, do discurso sobre a “guerra das raças”; entretanto, parece que ocorreu/permaneceu algum “ruído” quanto a sua fala anterior, a ponto dele voltar ao assunto da aula anterior, a fim de se explicar. Em sua defesa ele diz: “Vocês podem ter achado que eu empreendi, da última vez, fazer-lhes a história e o elogio do discurso racista [...] todavia ... não foi em absoluto do discurso racista que eu quis fazer o elogio e a história, mas, antes, do discurso da guerra ou da luta das raças. Eu creio que convém reservar a expressão "racismo" ou "discurso racista" a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. Para dizer a verdade, o discurso racista foi apenas um episódio, uma fase, a variação, a retomada em todo caso, no final do século XIX, do discurso da guerra das raças, uma retomada desse velho discurso, já secular naquele momento, em termos socio-biológicos, com finalidades essencialmente de conservadorismo social e, pelo menos em certo número de casos, de dominação colonial” (FOUCAULT, 2005, pp.71; 75).

¹⁰⁴⁷ Id., 2014b, p.267.

¹⁰⁴⁸ Id., 2001, p.165.

hereditariedade, por exemplo. Psicanálise e eugenia são duas grandes tecnologias do século XIX, que permitiram que a psiquiatria “agisse no mundo dos instintos”¹⁰⁴⁹. E, a partir do momento em que o instinto aparece como “o grande problema da psiquiatria”, tudo passa a ser possível. Foucault quer dizer com isso que antes do caso relativo ao assassinato de Fanny Belon¹⁰⁵⁰, havia uma lacuna jurídica causada pela “ausência de razão” dos “atos monstruosos”¹⁰⁵¹.

Assim, o que sempre esteve em jogo foi uma racionalidade punitiva voltada ao criminoso e não para o crime. Evidentemente, isso exige conhecer a motivação do criminoso; suas razões. Aquele que aplica a pena precisa conhecer o móbil que impulsionou o cometimento do crime. Entretanto, quando um fato criminoso escapa a racionalização (ausência de razões); ou seja, na impossibilidade de se reconstruir os pressupostos racionais que levaram ao crime, é certo que óbices jurídicos ocorriam; muito no sentido de que às regularidades da lei se viam completamente embaraçadas pela suposta ausência de lógica na mecânica do ato ilícito. E, numa “época em que os suplícios eram práticas comuns, a exclusão da pena ocorria apenas se o estado de “demência” ficasse [absolutamente] comprovado”¹⁰⁵² quando do cometimento do delito; bastava não haver comprovação possível da patologia para a aplicação imediata da pena. Era esse o caso das monstruosidades.

De qualquer forma, isso muda radicalmente quando o instinto passa a ser “o grande vetor do problema da anomalia”, ou ainda, “o operador pelo qual a monstruosidade criminal e a simples loucura patológica vão encontrar seu princípio de coordenação”¹⁰⁵³. Efetivamente, “sobre aquilo que o saber não possui domínio, não é capaz de explicar, é preciso significar”¹⁰⁵⁴. Assim, é à psiquiatria que incumbe estabelecer um nexo entre criminoso e crime praticado. A partir daí às práticas eugenistas passam a contar com um suporte teórico muito importante e se tornam ferramentas muito apreciadas nos estados totalitários. Para Foucault, por exemplo, o

¹⁰⁴⁹ Ibid., p.167.

¹⁰⁵⁰ Cf. Foucault, M. *Les Anormaux* in: *Ditos e Escritos*, X; 2014b, nota nº 4, p.267.

¹⁰⁵¹ FOUCAULT, *loc. cit.* nota 1048.

¹⁰⁵² TEMPLE, 2012, p.134.

¹⁰⁵³ FOUCAULT, 2001, p.165.

¹⁰⁵⁴ TEMPLE, *Op. cit.*, p.136.

racismo antissemita foi possível em função do “avanço” da psiquiatria no campo da hereditariedade, e a partir da “noção de degeneração”¹⁰⁵⁵.

Assim, segundo Temple (2012, p.135) o racismo que surge com a psiquiatria do século XIX, é um “racismo contra o anormal”, contra o indivíduo portador de um “estigma” ou má formação qualquer, passivo de transmissão hereditária aleatória. Para a eugenia de cunho biológico era preciso barrar as consequências hereditárias do “mal” que o “não-normal” traz *em si*. É um véis racista que se apresenta como “defesa da sociedade”. Entretanto, soa estranho falar em defesa da sociedade quando na prática o que se implementa é uma violência, surda, consistente e duramente instrumentalizada. Foucault já tinha advertido sobre a relação razão-violência, segundo ele, “o que há de mais perigoso na violência é a sua racionalidade”¹⁰⁵⁶; decerto que “entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade”¹⁰⁵⁷.

Outro ponto importante aqui, é que efetivamente, para Foucault, “quando o tema da pureza toma o lugar da luta das raças ..., nasce o racismo”¹⁰⁵⁸. E, isto se dá dessa forma porque para ele, como vimos, há uma luta das raças que é anterior ao racismo biológico. A sequência disto, segundo Temple (2012, p.136) é a transformação dessa *luta de raças* em “luta de classes”, no fim do século XVII. Para Foucault, esse racismo em específico, se caracteriza pela deturpação da “função do discurso sobre a luta das raças”, e posterior substituição do tema dessa “guerra histórica”, pelo “tema biológico pós-evolucionista, da luta pela vida”¹⁰⁵⁹.

se o discurso das raças, das raças em luta, foi mesmo a arma utilizada contra o discurso histórico-político da soberania romana, o discurso da raça (a raça no singular) foi uma maneira de inverter essa arma, de utilizar seu gume em proveito da soberania conservada do Estado, de uma soberania cujo brilho, e cujo vigor não são agora assegurados por rituais mágicos-jurídicos, mas técnicas médico-normalizadoras¹⁰⁶⁰.

A partir do século XVIII, em sua busca pelo aprimoramento da arte de governar à população, a governamentalidade se apropria dos pressupostos trazidos pelo racismo biológico, enquanto estratégia de poder que permite substituir a luta de raças no plural, por uma luta de raça no singular. Decerto, uma “contra-história” revolucionária e o “racismo biológico”,

¹⁰⁵⁵ Ibid. p.135.

¹⁰⁵⁶ FOUCAULT, 2014b, p.343.

¹⁰⁵⁷ Ibid.

¹⁰⁵⁸ Id., 2005, p.95.

¹⁰⁵⁹ FOUCAULT, *Il faut défendre la société* : Cours au Collège de France (1975-1976), Paris : Éditions de Seuil, 1997, p. 70 *apud* TEMPLE, 2012, p.136.

¹⁰⁶⁰ FOUCAULT, 2005, pp.95-96.

concorrem como meios através dos quais o Estado vai garantir a superioridade de uma raça. E, de fato, vemos exemplos disso seja quando olhamos para o exemplo do nazismo, seja quando olhamos à experiência soviética.

Assim, a partir da racionalidade biopolítica desse novo conjunto de estratégias condensada naquilo que Foucault chama de “racismo de Estado”, a governamentalidade recebe o que poderíamos chamar de um *Upgrade*, no sentido de que se veem reativadas nela, as condições daquele antigo *fazer morrer* (poder inerente ao gládio) como estratégia de controle e poder de expurgo social, mas agora com o refinamento de que essa ferramenta não é mais um exercício interno à soberania, mas da biopolítica. Por isso, a advertência de Castelo Branco, soa como um alerta sobre a atualização das funções biopolíticas da governamentalidade. Ou seja, para ele se o nazismo foi responsável por um dos mais terríveis massacres que a história relata na atualidade; entretanto, “os crimes racistas praticados em massa no último século estão disseminados e amplamente espalhados por todos os blocos políticos e por todos os países do mundo [...]”¹⁰⁶¹. E, na maioria dos casos foram praticados “segundo uma administração calculada das mortes com controle dos meios de divulgação de seus resultados”¹⁰⁶². Uniram tecnologias de controle difuso para levarem a termo “o exercício racional do assassinato em massa”¹⁰⁶³.

Eis por que é preciso analisar agora uma história mais profundamente incrustada nas sociedades humanas. É preciso entender o que é essa racialização da negritude enquanto estrutura e potência subterrânea; e como ela ganhou corpo através da “razão negra”. Qual é a história desse conjunto de atos que instituíram um racismo mais profundo, estrutural mesmo. Tudo isso porque como lembra Mendes (2012): “ainda que o preconceito racial possa ser aferido em nível individual, funda-se certamente em fatores de ordem estrutural”¹⁰⁶⁴. Portanto, é preciso expor os atos de fala¹⁰⁶⁵ que marcam a “carne” e o “espírito”¹⁰⁶⁶ de certo tipo de

¹⁰⁶¹ BRANCO, 2004b, p.138.

¹⁰⁶² Ibid.

¹⁰⁶³ BRANCO, 2004b, p.138.

¹⁰⁶⁴ MENDES, 2012, p.114.

¹⁰⁶⁵ Entender a mecânica dos atos instituidores é importante, porque como lembra Mendes (2012, p.114), “[...] Os estereótipos e os preconceitos não produzem direta e automaticamente discriminação e exclusão; no entanto, ambos podem desempenhar um papel não negligenciável nesses processos. Trata-se, com efeito, de uma dimensão ideológica e simbólica do fenômeno. Os preconceitos de ordem racial e étnica geram efeitos específicos, no que diz respeito à conservação da distância social entre o *Nós* e o *Outro*”. É nesse nível que se torna possível articular o preconceito (discurso) com a discriminação (prática).

¹⁰⁶⁶ MBEMBE, 2014, p.19.

indivíduos objetificados por características (bio)morfogênicas inerentes; inescapáveis. E, para contar tal história decerto uma contextualização é necessária.

Assim, inicialmente é preciso dizer que a desclassificação da Europa como centro crítico e imperial do mundo é a “experiência fundamental de nossa época”¹⁰⁶⁷, diz Mbembe (2014). Entretanto, é bom que se saiba que esta movimentação do centro de gravidade do mundo (político, econômico, etc.), e de descolonização do pensamento crítico tem um preço; ela vem carregada de perigos, de riscos. Efetivamente, o problema começa na forma com que a identidade, ao longo da história, é abordada no mundo europeu. Há uma tendência explícita de assimilação da identidade “não em termos de pertença mutua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da manifestação no seu ser primeiro ou, ainda, no seu próprio espelho”¹⁰⁶⁸. A consequência direta e mais nefasta desta lógica de “autocontemplação”, “autoenclausuramento” e/ou de “autoficção” segundo Mbembe (2014, p.10), é que o “Negro e a raça” no imaginário das sociedades europeias foi fundido e significado como “a mesma coisa”. Destarte, enquanto o discurso moderno estabelecia a figura do “homem” na história, simultaneamente as “duas figuras gêmeas do delírio [da] modernidade”, Negro e raça, jaziam como “o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projecto moderno de conhecimento – mas também de governação – se difundiu”¹⁰⁶⁹.

Ao reduzir o corpo e o ser vivo a uma questão de aparência, de pele ou de cor, outorgando à pele e à cor o estatuto de uma ficção de cariz biológico, os mundo euro-americanos em particular fizeram do Negro e da raça duas versões de uma única figura, a da loucura codificada¹⁰⁷⁰.

Dizer que a raça não existe enquanto fato natural físico, antropológico e genético, é afirmar que estamos diante de uma “ficção útil”¹⁰⁷¹ deliberadamente construída ou apenas ingênua? Provavelmente as duas coisas. Inicialmente, a primeira grande classificação das raças

¹⁰⁶⁷ Ibid., p.9.

¹⁰⁶⁸ Ibid. p.10.

¹⁰⁶⁹ MBEMBE, 2014, pp.10 - 11.

¹⁰⁷⁰ Ibid. p.11.

¹⁰⁷¹ Ibid. p.27.

(Buffon)¹⁰⁷² ocorreu em meio a “preconceitos mais ingênuos e sensualistas”, onde o Negro era representado como “protótipo de uma figura pré-humana incapaz de superar a sua animalidade”¹⁰⁷³. Por essa época, a noção de raça permitia que as humanidades não europeias fossem representadas como menores; uma espécie de “reflexo pobre do homem ideal” (europeu). Algo inalcançável, “uma diferença insuperável” (Ibid.). Neste caso, a diferença marca a ausência do “mesmo”, e a presença de “fosseis” e de “monstros”, na *outridade*. Ou seja, “se o fóssil é aquilo que deixa subsistir as semelhanças através de todos os desvios que a natureza percorreu” e funciona como “uma forma longínqua e aproximativa da identidade, o monstro, pelo contrário, narra, como em caricatura a gênese das diferenças”¹⁰⁷⁴.

O racismo parece associar dois princípios: o da inferioridade e o da diferença. A *inferiorização* corresponde a processos sociais que visam colocar o *Outro* numa posição de discriminado ou de dominado. A *diferenciação* deriva de referências identitárias, comunitárias ou culturais; ela rejeita, exclui ou apela à destruição do *Outro*. O primeiro tipo considera o *Outro* como um ser inferior, que pode ser explorado e até ser relegado para a execução de tarefas mal pagas, encontrando assim o seu lugar na sociedade. O segundo nega essa possibilidade, já que o *Outro* é um invasor, deve ser mantido à distância, deve ser expulso ou destruído. Wieviorka (1992) reconsidera que a produção do racismo corresponde a um jogo de combinação entre essas duas modalidades em que se associam as diferenciações e contrastes culturais às desigualdades sociais e aos contrastes sociais¹⁰⁷⁵.

Notadamente, no quadro das espécies, gêneros, raça e classes, o Negro representa um duplo. É ao mesmo tempo superfície de inscrição para todo e qualquer tipo de “designação primária, pesada, perturbadora e desequilibrada, símbolo de intensidade crua e de repulsa”, mas também é corpo-produção. Independentemente do Negro não existir enquanto tal, ainda assim ele é ininterruptamente produzido. Segundo Mbembe (2014, p.40), “Produzir o Negro é produzir um vínculo social de submissão e um corpo de exploração, isto é, um corpo inteiramente exposto à vontade de um senhor, e do qual nos esforçamos para obter o máximo de rendimento”¹⁰⁷⁶. De qualquer forma, esta é só uma pequena parte operativa do problema; mas à questão sobre a “aritmética da dominação de raça”¹⁰⁷⁷ permanece. De fato, a questão da

¹⁰⁷² BUFFON, Georges-Louis. Variétés dans l’espèce humaine”, in *Histoire naturelle, Générale et particulière, avec la description du Cabinet du Roy*, vol. 3, Imprimerie royale, Paris, 1749. pp.371-530 *apud* MBEMBE, 2014, pp.38-39.

¹⁰⁷³ MBEMBE, *op. cit.*, p.39.

¹⁰⁷⁴ Michel Foucault. *As Palavras e as Coisas*, 2000, p.216 *apud* Mbembe, 2014, pp.39-40.

¹⁰⁷⁵ MENDES, 2012, p.113.

¹⁰⁷⁶ MBEMBE, 2014, p.40.

¹⁰⁷⁷ Ibid. p.58.

raça, é também o problema do Negro¹⁰⁷⁸. E a chave de resposta está num construto muito peculiar que tomou forma na história como: “consciência ocidental do Negro”¹⁰⁷⁹.

Por traz dessa “consciência” há uma racionalidade específica, a “razão negra”, que em suas primeiras configurações, consistia de um “conjunto de vozes, enunciadas e discursos, saberes, [...] comentários e dispares, cujo objeto é a coisa ou as pessoas “de origem africana” e aquilo que afirmamos ser o seu nome e sua verdade”¹⁰⁸⁰; ou seja, “seus atributos e qualidades, o seu destino e significações enquanto segmento empírico do mundo”¹⁰⁸¹. Tais discursos foram produzidos por uma gama variada de indivíduos de origens diversas (gregos, árabes, egípcios, chineses, etc.), e com objetivos diversos também, tais como: viajantes, missionários, colonos, aventureiros, etc. As preocupações iniciais destes gestos era a “autodeterminação” e não um “julgamento de identidade”. Mbembe (2014, pp.59-63) descreve também o desdobramento específico dessa *razão negra*, que produz a “consciência negra do Negro” por volta do início do século XVIII, quando os Negros “conseguiram articular uma linguagem para si, reivindicando o estatuto de sujeitos completos do mundo vivo”¹⁰⁸².

A noção de razão negra remete, portanto, para várias versões de um mesmo enredo, de uma mesma configuração ... a expressão para o conjunto das deliberações acerca da distinção entre o instinto animal e a *ratio* do homem – sendo o Negro o testemunho vivo da própria impossibilidade desta separação. Pois, se formos fiéis a uma certa tradição da metafísica ocidental, o Negro é um “homem” que nem é verdadeiramente um entre nós nem é como nós. Se o homem se opõe à animalidade, este não é o seu caso, pois conserva, ainda que de modo ambíguo, a possibilidade animal. Corpo estrangeiro no nosso mundo, é habitado, ocultamente, pelo animal¹⁰⁸³.

Assim, discutir a profundidade do racismo, sua estruturalidade, é debater acerca “do conjunto de regras de definição do Negro”¹⁰⁸⁴. Como se reconhece essa animália que habita suas profundezas e como a *ratio* poderá penetrar e governar esse espírito animal¹⁰⁸⁵.

¹⁰⁷⁸ “Quem ele é?” “Como o reconhecemos?” “O que o diferencia de nós?” “Como governa-lo e para que fins?” Etc.

¹⁰⁷⁹ MBEMBE, *op. cit.*, p.58.

¹⁰⁸⁰ Ibid. p.57.

¹⁰⁸¹ Ibid.

¹⁰⁸² Ibid. p.12.

¹⁰⁸³ MBEMBE, 2014, p.63.

¹⁰⁸⁴ Ibid.

¹⁰⁸⁵ Mbembe diz que a razão negra, inclui um conjunto de mecanismos próprios à submissão da animalidade ao cálculo; mas que por outro lado, isto é deveras paradoxal porque “animalidade” é algo que pertence ao âmbito ontológico, e por conseguinte, não é passível de precificação (Ibid., p.64).

Efetivamente, essa discussão nos joga na busca do significado da palavra raça. De forma que não basta dizer que raça é uma ficção vazia que serve a um “processo de poder eterno”. Nem efeito do olhar do outro e uma manifestação de crenças e desejos obscuros. Apenas isto, não seria suficiente para se entender o que é raça e racismo. É preciso ir mais fundo. Portanto, raça e racismo, segundo Mbembe, “fazem parte de processos centrais do inconsciente”; se relacionam com “as vicissitudes do desejo humano” (apetites, afetos, paixões e medos)¹⁰⁸⁶. Eventualmente, são impulsionados “pela lembrança de um desejo originário em falta ou, ainda, por um trauma cujas causas muitas vezes nada tem a ver com a vítima de racismo”¹⁰⁸⁷. Raça “não decorre unicamente de um efeito de percepção” ou diz respeito apenas ao mundo empírico, das sensações. Raça é também uma forma de estabelecer e afirmar “força”, poder e, sobretudo, “uma realidade espetacular e uma força instintiva”¹⁰⁸⁸.

Assim, esse processo, encabeçado pela razão negra, ao transformar *raça* em “imagem, forma, superfície, figura, e sobretudo, imaginário”, permite que ela opere como “afeto”, “instinto” e/ou espelho (“*speculum*”). Por outro lado, a “*estrutura imaginária*” resultante do processo que constitui a noção de raça, escapa às determinações materiais do mundo da vida. Segundo Mbembe (2014, p.65), a “força” deste processo “provém da capacidade de produção imparável de objetos esquizofrênicos, que ocupam e voltam a ocupar o mundo com substituto, seres a designar, a anular, em apoio desesperado à estrutura de um eu que falha”¹⁰⁸⁹. Destarte, é por isso que Mbembe afirma que raça, ou racismo podem “suscitar ou engendrar um duplo [...], uma máscara, um simulacro”; eventualmente, pode-se ter a combinação fanoniana das *peles Negras*, e “*Máscaras brancas*”.

Um rosto humano autêntico traz-se à vista. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo para segundo plano ou cobri-lo com um véu. No lugar deste rosto, faz-se renascer das profundezas da imaginação um rosto de fantasia, um simulacro de rosto, até uma silhueta que, assim, substitui um corpo e um rosto de homem [...] o racismo consiste, antes de tudo, em converter em algo diferente, uma realidade diferente. Além de uma força de desvio do real e que fixa afectos, é também uma forma de distúrbio psíquico, e é por isso, que o seu conteúdo reprimido vem brutalmente à superfície. Para o racista, ver um negro é não ver que ele não está lá; que ele não existe; que ele mais não é do que o ponto de fixação patológico de uma

¹⁰⁸⁶ Sobre essa questão, Mendes (2012, p.114) diz que “os preconceitos raciais e étnicos atuam como uma espécie de barreira interiorizada, que estabelece os limites e as regras da relação interétnica. Quando os conteúdos desse “olhar *a priori*” se reconvertem em atributos hereditários do grupo, sendo aplicados de forma indiscriminada aos seus membros, traduzem-se, concretamente, em manifestações de racismo, dada a sua generalização e a incapacidade de aceitar a sua falsificabilidade, visto que esta se radica em critérios absolutos.”

¹⁰⁸⁷ MBEMBE, *op. cit.*, p.65.

¹⁰⁸⁸ Ibid.

¹⁰⁸⁹ MBEMBE, 2014, p.65.

ausência de relação. É, portanto, necessário considerar a raça enquanto um aquém e um além do ser. É uma operação do imaginário, o lugar onde se encontram as regiões obscuras e do inconsciente¹⁰⁹⁰.

Raça é um “lugar” que conjuga tanto a “realidade”, quanto a aparência; ou aquilo que Mbembe (2014, p.66) chama de “verdade das aparências”. Decerto, o funcionamento desse dispositivo implica uma condição em que a verdade do sujeito racializado está “simultaneamente em outro lugar e nas aparências que lhes são atribuídas”. É neste sentido que se pode dizer que raça é “aparência” e solo daquilo que “nos apercebemos”. Um outro ponto importante aqui, é aquele que diz que àquele a quem é atribuída uma raça¹⁰⁹¹, fica preso numa “silhueta”, num espaço de diferença; de modos que “separado de sua essência”, habita a “cena racial” lugar de estigmatização sistemática e indefinida¹⁰⁹².

Por fim, é preciso dizer que é com a racialização dos indivíduos que se produz a vida excedente, aquela “que pode ser gasta sem reservas”¹⁰⁹³. E, é também com esse instrumento que se pode estratificar certos grupos sociais a fim de definir sua utilidade *bioeconômica*. E, neste caso, é bom saber que “a raça sempre foi uma forma mais ou menos codificada de divisão e organização da diversidade”¹⁰⁹⁴. Raça e racismo sempre estiveram ligados a antagonismos dentro da economia das sociedades. Entretanto, diz Mbembe, é falso acreditar que à transformação desta estrutura conduza inexoravelmente ao “desaparecimento do racismo”¹⁰⁹⁵. Além disso, na era da segurança, pouco importa se o racismo vem camuflado sob o signo da economia, cultura ou da religião; o que importa dizer é que a raça, enquanto dispositivo de segurança, é que vai permitir identificar e definir que grupos, dentro das populações, são individualmente portadores de “traços diferenciais”¹⁰⁹⁶, e quais seus limites de circulação, os espaços que podem ocupar, além do grau de ameaça à segurança em geral.

¹⁰⁹⁰ Ibid., p.66.

¹⁰⁹¹ É preciso não esquecer que os mesmos “atos de atribuição” que constituem e imputam uma raça a alguém ou um grupo, são eles que produzem e institucionalizam as subvidas; ou que validam a “indiferença” e o “abandono” por um lado; e as mais diversificadas “formas de enclausuramento”, e das mortes extrajudiciais por outro; além da violação da “parte humana do Outro” (Ibid. pp.66-67).

¹⁰⁹² Ibid., p.67.

¹⁰⁹³ Ibid. p.70.

¹⁰⁹⁴ Ibid. p.71.

¹⁰⁹⁵ MBEMBE, 2014, p.72.

¹⁰⁹⁶ Ibid., p.71.

3.5.2 Necropolítica

Como vimos anteriormente, o “biopoder” traz consigo um componente muito particular nesta busca pela gestão da vida dos indivíduos de uma população. Ele insere o racismo nos mecanismos de poder e de controle do Estado. Ou seja, ele inclui um mecanismo de racialização¹⁰⁹⁷ que considera a população como um corpo biológico e para manter a saúde desse corpo ele gerencia a vida de uma forma muito particular. É preciso eliminar os inimigos deste corpo. O conceito de raça separou os indivíduos entre superiores e inferiores, sendo necessário eliminar certas resistências de parte deste corpo em prol da saúde de outras partes consideradas melhores, mais nobres e dignas¹⁰⁹⁸. Vamos ter exemplos disso na vasta influência positivista sobre as ciências; nas práticas nazistas; na gestão do governo se apropriando da medicina; no saber médico definindo o que é normal, o que é um corpo degenerado, anormal; na disseminação das práticas de higienização; além da eliminação efetiva dos corpos considerados corrompidos, seja pela sua raça, seja pela sua condição física ou mental.

Vale lembrar que, paralelamente à constituição científica do conceito de raça, que ocorreu lentamente e ao longo do século XIX, se verificou o desenvolvimento e a consolidação das práticas colonialistas europeias. Ora, os dois fenômenos não podem ser dissociados. No *terminus* desse século era consensual, na Europa, a ideia de que o gênero humano se dividia em raças superiores e em raças inferiores. O mito da inferioridade de determinadas raças, como a “raça negra”, está associado a motivos econômicos e políticos, nomeadamente de exploração, justificando-se assim a escravatura e outras práticas sociais e econômicas de sobre-exploração e de dominação. Para Smelser e Bales (2001, p. 12 071) foi à luz do termo raça que, até 1930, deu-se a interpretação da história da humanidade. Em síntese, a *teoria racial* que se consolida no século XIX funda-se essencialmente em *três ideias-chave*: i) a espécie humana é divisível num certo número de “raças”; ii) as capacidades intelectuais e morais estão variavelmente distribuídas pelas várias raças humanas; e

¹⁰⁹⁷ Segundo Banton (1977, p.25) “A raça, como a classe e a nação, foi um conceito primeiramente desenvolvido na Europa para ajudar a interpretação de novas relações sociais”. De modos que “todas três devem ser olhadas como modos de categorização que foram sendo cada vez mais utilizados à medida que um maior número de europeus se apercebeu da existência de um crescente número de pessoas ultramarinas que pareciam ser diferentes deles”. Um dos principais acontecimentos que colaboraram com isso foi o processo de industrialização, que ampliou a riqueza e o status do Velho Mundo em primeira mão, levando os europeus a imporem suas categorias sociais aos outros povos; que terminaram, em alguns casos, por adotá-las, completa Michael Banton. Ele sustenta que esta imposição foi *inconsciente* (por princípio, algo “imposto” não pode se dar de forma inconsciente); nós não concordamos com esta última afirmação, visto que em todas as relações sociais, principalmente, as de cunho econômico e político, há poder e dominação envolvidos, e por conseguinte, é preciso considerar a intencionalidade do ato. De qualquer forma, independente desta pequena discordância, indicamos o trabalho seminal e incontornável de BANTON, Michael. *A ideia de raça* (1977), para uma visão propedêutica do *estado da arte* sobre a “racialização”, tanto no Ocidente, quanto no Mundo.

¹⁰⁹⁸ Efetivamente, esta separação não deve ser encarada de forma ingênua e desinteressada, vide o que afirma Mendes (2012, p.109) quando diz que “raça não deixa de ser um critério de acesso e distribuição de recursos socialmente significativos. Com frequência, o discurso da raça pode ser usado para mobilizar indivíduos e grupos na disputa do poder e dos recursos econômicos e políticos, podendo constituir uma plataforma para a ação de classe”. Cf.: MENDES, Maria Manuela. Raça e racismo: controvérsias e ambiguidades. *Revista Vivência*, n. 39, 2012. pp.101-123.

iii) as capacidades mentais são naturais e estão estritamente associadas a especificidades fisionômicas (características raciais), que marcam a natureza intrínseca do indivíduo e de uma determinada população, não deixando de oferecer uma resposta biológica excessivamente especulativa. Para Miles (AUGSTEIN, 1996) a teoria racial fundada biologicamente, desenvolvida no séc. XIX e que se estendeu pelo século XX, culminou na ideologia racial do nacional-socialismo Alemão. Antevê-se, aqui, ainda que não de forma explícita, uma atribuição de responsabilidades à teoria racial no genocídio Nazi contra judeus e ciganos¹⁰⁹⁹.

Efetivamente, as práticas de racialização do biopoder não são exclusividade do nazismo; de modos que alguns pensadores¹¹⁰⁰, por exemplo, vão estender seu alcance às políticas de guerras, que incluem estratégias consideradas genocidas, e com vícios direcionado à limpeza étnica; ou, dito de forma mais direta, políticas de guerra voltadas ao extermínio em massa de determinadas etnias. Outros autores, como Noguera (2018, p.65)¹¹⁰¹, por sua vez – e, num contraponto necessário – veriam com certa reserva, por exemplo, a extensão da análise foucaultiana ao episódio de esterilização compulsória de pretos e pobres ocorrida nos EUA¹¹⁰² no século passado. Na concepção deste autor, muitos podem tomar como óbvio supor que a necropolítica é uma atualização da “crítica política foucaultiana expressa na biopolítica”, muito mais do que uma nova formulação baseada em outro autor.

Noguera (2018) defende que a necropolítica é devedora dos “estudos pós-coloniais” e das “abordagens decoloniais” fanonianas. Ele não prega o “abandono deliberado dos vestígios de Foucault na escrita mbembiana”, mas é só isso. Assim, baseado na questão trazida por Mbembe (2018, p.6), onde se questiona se a noção de biopoder é suficiente para a compreensão dos meios contemporâneos em que a política através da guerra, faz da morte do inimigo seu objetivo primaz e absoluto; Noguera (2018) diz que para Mbembe, as explicações contidas na biopolítica/biopoder são insuficientes. Neste sentido, “o necropoder difere do biopoder porque insiste que os acontecimentos políticos atuais não cabem” na ideia foucaultiana do *fazer viver e*

¹⁰⁹⁹ MENDES, 2012, pp.105-106.

¹¹⁰⁰ BRANCO (2004b); DUARTE (2008).

¹¹⁰¹ NOGUERA, 2018, pp.59-73.

¹¹⁰² “O movimento de esterilização nos Estados Unidos foi parte de um amplo esforço para “limpar” a população do país de características consideradas indesejadas. Entre as políticas adotadas estavam evitar a mistura de raças e o estabelecimento de cotas de imigração rigorosas para europeus do leste, judeus e italianos. Um total de 32 Estados americanos aprovaram leis permitindo que as autoridades esterilizassem pessoas consideradas não aptas a procriar, começando com a Indiana, em 1907. O último programa terminou em 1979. As vítimas foram criminosos e jovens delinquentes, homossexuais, mulheres de tendências sexuais tidas como “anormais”, pessoas pobres recebendo ajuda do Estado, epiléticos ou pessoas com problemas mentais. Em alguns Estados, as grandes vítimas do programa foram populações de origem africana e hispânica”. NASAW, Daniel. *Americanos esterilizados em programa de eugenia lutam por indenização do Estado*. [reportagem] BBC News, Washington, EUA; 2011. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2011/06/110614_sterilisation_america_mv; acesso:19/01/2023

*deixar morrer*¹¹⁰³. Necropoder¹¹⁰⁴ seria justamente “a recomendação para agir sobre a população estabelecendo uma política de morte”; sendo que, neste caso, a “população” é a única coisa em comum entre biopoder e necropoder.

Evidentemente, não nos parece de fácil assimilação essas ideias, haja visto que Noguera (2018, p.70) termina dizendo que o “*necropoder é o conjunto de tecnologias políticas que atuam para estabelecer a gestão das populações e do indivíduo*”; e que para Mbembe, “*a necropolítica é a submissão da vida ao poder da morte*”. Nos parece ser esta uma descrição que qualifica exatamente a biopolítica e o biopoder nos dias atuais. Ou seja, a ideia de que a morte de alguns significa a potencialização de vida de outros, daqueles que são considerados vidas dignas de serem vividas dentro da população. Talvez, o caminho para estabelecer essa distinção seja outro. Entretanto, antes de analisarmos a proposta diretamente em Mbembe, precisamos trazer alguns complementos a este assunto.

Assim, o primeiro ponto que precisamos afirmar diz respeito ao fato de que o poder¹¹⁰⁵ atua de forma diferente entre o centro e a periferia. Nas margens da sociedade por exemplo, o poder do Estado carrega uma autonomia implícita para atuar fora do arcabouço de regramentos legais¹¹⁰⁶. Nas periferias os corpos são tomados como se fossem desprovidos de direitos, o que claramente demonstra a gravidade da situação. E, sendo mais preciso ainda, alguns corpos (pretos e pobres) serão considerados inimigos ou ameaça ao poder¹¹⁰⁷ devendo, portanto, serem

¹¹⁰³ NOGUERA, 2018, p.66.

¹¹⁰⁴ Basicamente, o necropoder pode assumir várias formas distintas. Desde “o terror da morte real, chegando até as formas mais “benevolente”, cujo resultado é a destruição de uma cultura para “salvar o povo” de si mesmo. Cf.: David Theo Goldberg. *The Racial State*. Malden: Blackwell, 2002 *apud* Mbembe, 2018, p.31.

¹¹⁰⁵ Vejam que neste momento não se deve fazer distinção entre o poder que se apresenta como política de Estado, quer nossa proposta refira-se ao biopoder, quer ao necropoder. Em ambos os caso, essa distinção centro-periferia se aplica.

¹¹⁰⁶ Inúmeros autores e trabalhos confiáveis atestam que nos territórios que constituem as margens da sociedade (por exemplo, “favelas” brasileira, “guetos” estadunidenses, e as *Cités* francesas, juntamente com o famoso “Cinturão Vermelho” ou *banlieue* de Paris), as forças policiais atuam quase constantemente, fora das diretrizes constitucionais – salvo raras e, por isso mesmo, louváveis exceções. Muito precariamente podemos citar os trabalhos de WACQUANT (2001; 2008) que falam da “guetização” da pobreza, o que levou ao encurralamento das faixas menos favorecidas da população em “guetos” e “favelas” mundo afora; (BATISTA, 2003) fala de uma sistemática herança de exclusão dos pobres e negros, que remonta dos tempos coloniais até os dias de hoje, com efetiva e sistemática “criminalização da pobreza”; Caldeira (2000) expõe a “fala do crime” que é um discurso através do qual a classe atingida pela violência, elabora o medo e o sofrimento, dando sentido a violência vivida, além de imputar efetivamente a responsabilidade desta as minorias estigmatizadas; Birman (2008) vai abordar a criminalização e estigmatização dos territórios, e Coelho (1987) vai falar, entre outras coisas, do funcionamento dos instrumentos legais e seus gatilhos de controle social;

¹¹⁰⁷ MBEMBE, 2014, p.26.

mortos ou eliminados para a saúde de todo o corpo social¹¹⁰⁸. Algumas políticas, direta ou indiretamente, ao longo dos tempos, e em lugares geograficamente dispares, acabaram por operar ações executivas voltadas a esse tipo de eliminação do corpo negro¹¹⁰⁹.

Após apresentar uma leitura da política como trabalho da morte, tratarei agora da soberania, expressa predominantemente como o direito de matar. Em minha argumentação, relaciono a noção de biopoder de Foucault a dois outros conceitos: o estado de exceção e o estado de sitio. Examino essas trajetórias pelas quais o estado de exceção e a relação de inimizade tornaram-se a base normativa do direito de matar. Em tais circunstâncias o poder (e não necessariamente o poder Estatal) continuamente se refere e apela à exceção, à emergência e a uma noção ficcional do inimigo¹¹¹⁰.

Tomemos agora um segundo ponto trazido, inclusive, por Mbembe (2018). A questão do “estado de exceção” agambiano. Decerto, “estado de exceção” é um mecanismo passível de ser adotado por países e territórios quando julgarem que sua soberania está em risco, sob ataque. Em tais condições, radicais por assim dizer, há uma suspensão dos direitos constitucionais; de modos que cessam as garantias individuais em prol da continuidade de existência do todo, do coletivo. Nestas condições, os direitos básicos individuais como: à vida, à liberdade¹¹¹¹ ficam temporariamente suspensos¹¹¹², até que o estado de exceção seja interrompido. Frente ao *estado de exceção*, alguns indivíduos serão desprovidos de seus direitos em benefício de outros; isto por que a seletividade imposta pelo “estado de exceção” – efeito da racialização inerente à

¹¹⁰⁸ Evidentemente, essa *necrotarefa* segue uma racionalidade subjacente às políticas de cada Estado; mas, curiosamente Mbembe vê nela um certo padrão – um “devir negro”.

¹¹⁰⁹ Como exemplo de tentativa de eliminação indireta podemos citar a “questão do embranquecimento” no Brasil do segundo reinado, que estava ligada diretamente a posições como a de Nina Rodrigues que dizia explicitamente que: “A raça negra, por maiores que tenham sido seus incontáveis serviços à nossa civilização [...], há de constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo”. Cf.: RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1932, pp.14-17. Outro exemplo, mas agora de uma ação direta, foi à ignomina do genocídio congolês, perpetrado por Leopoldo II da Bélgica, que sob falácia da “raça superior” e sob os auspícios de catequese da igreja católica, buscava tornar o Congo numa *Trademark* belga, ou melhor, uma *Enterprise* de comércio muito particular. Sobre isto, vejam, por exemplo, a 1ª Conferência Geográfica de Bruxelas, em 1876, na Bélgica; onde o rei Leopoldo II buscou estabelecer rotas dentro da África, como se fossem passagens nos jardins de seu palácio. Na sequência, a matança que consumiu mais de dez milhões de indivíduos, entre 1885 e 1924, oficialmente, tinha como intuito levar “civilização” e “fé cristã” àquelas bestas inumanas da África congolês; mas à verdade inconfessa é que se tratava de exploração de recursos naturais, como marfim e látex, usado para produção de borracha; além de ouro e pedras preciosas. E, neste caso, o corpo preto que ofereceu algum tipo de resistência foi eliminado. Cf.: SALVADO, 2016, p.28; GONÇALVES, 2016, p. 12.

¹¹¹⁰ MBEMBE, 2018, pp.16-17.

¹¹¹¹ Inclua-se aqui, a tão defendida e exaltada, mas em hipótese alguma básica, propriedade privada dos liberais.

¹¹¹² A dita: *Suspensão das prerrogativas e garantias individuais constitucionais*.

razão de Estado – define que alguns serão considerados mais dignos que outros dentro de uma mesma coletividade¹¹¹³.

Neste contexto, consideremos por um momento a possibilidade de termos um poder soberano atuando, justamente, sobre mecanismos de exceção específicos. Assim, em tese, quando o sujeito perde todos os seus direitos e garantias individuais dentro de uma sociedade, o Estado passa a ter plenos poderes sobre este indivíduo, sobre sua vida social, jurídica e patrimonial; ou seja, sobre sua liberdade, acessibilidade (circulação) e, em última instância, sobre sua morte, ou seu direito de permanecer vivo e saudável. Exatamente aqui entra a questão trazida por Giorgio Agamben¹¹¹⁴. A ideia de que nos ditos Estado modernos, os dispositivos de exceção foram permanentemente incorporados ao corpo de regramento das sociedades, e com isso passaram de exceção à regra nas *democracias formais* do ocidente¹¹¹⁵. Decerto, o conceito agambiano começa colocando uma pedra no caminho das narrativas meritocráticas dentro do ‘*status quo*’, e termina denunciando mecanismos que vão sancionar do controle ao expurgo das minorias dentro das sociedades modernas. É certo que isso atinge em cheio as assim chamadas populações à *margem do Estado*; uma “população matável”¹¹¹⁶ visto estar sujeita, tanto à soberania dentro do território, quanto a um poder disciplinador do Estado.

As *margens* não devem ser classificadas simplesmente como um lugar onde o Estado está ausente, ou seja, que “ainda tem que penetrar”; elas devem ser concebidas como “lugares nos quais o Estado é continuamente construído nos intervalos do cotidiano”¹¹¹⁷. Um lugar no qual às práticas do Estado, não fazem sentido, quando pensadas em termo de legal ou ilegal; elas estão “simultaneamente dentro e fora da lei”. Neste lócus, à vida do homem encontra-se num contínuo estado de exceção; exatamente uma vida do “como se” [*as if*]¹¹¹⁸; que passa uma “sensação de cidadania” que nunca poderá ser exercida de fato. As práticas cotidianas dos agentes do Estado, levadas a termo em tais margens, vão de exceção à regra, via, entre outras coisas, pela vulnerabilidade política dessas populações. Em tais territórios, o “poder soberano”

¹¹¹³ Devemos considerar essa discriminação negativa dentro de uma mesma sociedade ou entre sociedade diversas.

¹¹¹⁴ AGAMBEM, 2014, pp.74-113.

¹¹¹⁵ DAS; POOLE, 2004, pp.27-28. Cf.: AGAMBEM, 2004.

¹¹¹⁶ FARIAS, 2007, pp.154-166.

¹¹¹⁷ DAS; POOLE, 2004, pp 24-25.

¹¹¹⁸ FARIAS, 2007, p.159.

atua decidindo qual vida merece ser vivida; e qual ele faz morrer, numa clara e inapelável ausência de direitos e pela via da biodisponibilidade dos indivíduos¹¹¹⁹.

Como se vê, há um agravamento daquelas condições iniciais do biopoder, trazidas por Foucault. O que leva o pensador camaronês, Achille Mbembe, a dizer que era preciso avançar e propor uma nova abordagem àquele conceito foucaultiano¹¹²⁰. Com efeito, se para Foucault “racismo de Estado” é o racismo que uma sociedade exerce “sobre ela mesma, sobre os seus próprios elementos, sobre seus próprios produtos”; uma atividade interna de “purificação permanente”, que será uma das dimensões fundamentais da normalização social a partir da esfera da vida¹¹²¹. Entretanto, para Achille Mbembe, o impasse com relação ao racismo na teoria foucaultiana é justamente este; para ele Foucault se deteve demasiadamente na gestão da vida, mas é preciso que nós avancemos mais, na questão sobre a gestão da morte nas sociedades modernas. E, melhor ainda, no porquê alguns corpos são considerados matáveis; abjetos, degenerados e outros não? Neste caso, estamos falando de corpos que se forem eliminados, será bom para o resto da população considerada digna, aí sim, de uma gestão à vida.

Notadamente, existe um gatilho racial específico e importante que é necessário assimilar para que possamos compreender o poder que atua sobre tais corpos. Efetivamente, isso começa pela pergunta: que corpos são esses? E a resposta, surpreendentemente concisa de Mbembe é que são corpos negros. Para entendermos os pressupostos desta questão, Mbembe propõe uma descolonização do discurso; e, começando com o próprio Foucault, ele faz retroagir a primeira experiência biopolítica. Saímos da experiência do nazismo e vamos à experiência da escravidão, incrementada desde a Diáspora Africana, com o implemento da empresa escravocrata capitalista desde o século XVI. Para ele, foi “a modernidade [que] esteve na origem d[os] vários conceitos de soberania [...] e, portanto, da biopolítica”¹¹²². Entretanto, ainda segundo Achille Mbembe, isto foi desconsiderado pela crítica política moderna, que privilegiou as “teorias normativas da democracia” e elegeu a *razão* como base à modernidade e ao conceito de soberania. Em todo caso não são aquelas formas de soberania cujo projeto

¹¹¹⁹ Ibid., pp.155-159; FOUCAULT, 2005, p.287.

¹¹²⁰ Para eixar claro aqui, apesar de tomarmos o conceito de “necropolítica” de Achille Mbembe em toda a sua novidade e potência criadora; não entendemos que este conceito cause a “superação” do *biopoder* foucaultiano como pleiteia este autor; decerto, entendemos que a ideia de *necropolítica* não supera, mas acrescenta novas e genuínas ferramentas de análise à *caixa de ferramentas* da Filosofia da Diferença, a partir da ideia de biopolítica foucaultiana.

¹¹²¹ FOUCAULT, *op. cit.*, p.73.

¹¹²² MBEMBE, 2018, p.8.

central é à luta contra a autonomia, o que deveria nos preocupar, mas sim àquela que tem como meta a “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”¹¹²³.

De forma resumida, diríamos que Mbembe (2014) descobre duas formas de racismos, a “racialização da servidão” e as “políticas de assimilação”, as quais não são necessariamente excludentes; podendo ser, inclusive, que se revezem e atuem em conjunto, conforme à configuração histórica do momento. Efetivamente, o que permite isto, é o fato de não terem uma origem comum, e não investirem nos mesmos “suportes identitários”¹¹²⁴. Decerto, a heterogeneidade de seus métodos implica à produção de efeitos diversos, o que significa que, ambos os processos, não aceitam as mesmas táticas de contrapoder e/ou “sabotagem”¹¹²⁵. No caso da racialização da servidão, foi necessário a “invenção do negro”¹¹²⁶, justamente como resposta à questão do como se naturaliza a servidão. E, neste percurso veremos a transformação da raça em regra de sociabilidade e em mecanismo de adestramento das condutas¹¹²⁷.

De fato, para uma política de assimilação prosperar é necessária uma experiência comum de humanidade universal constituída e assegurada nos limites de um “acordo nos termos da natureza do que é assimilado”. O que está em jogo são as condições históricas (práticas e discursivas), de produção do negro como experiência. E, neste caso, a natureza do que é assimilado nos diz que o “negro não é dado”. Ele só existe como “relação”¹¹²⁸. E essa relação se dá, obrigatoriamente, em relação a um senhor. Como lembra Medeiros (2018, p.89), “o negro propriamente não existe, o negro não tem sentido como entidade biológica. A rigor é uma armadilha atribuir alguma profundidade ontológica porque como sujeito racial ele não possui designação”. De forma estrita, o negro só existe relativamente a um poder que o “inventa”, a “uma infraestrutura que o suporta e o contrasta com outras cores e, por fim, a um mundo que o nomeia e o axiomatiza”¹¹²⁹. Decerto, importa dizer também que à produção do

¹¹²³ Ibid. pp.10-11.

¹¹²⁴ MEDEIROS, 2018, p.85.

¹¹²⁵ Ibid. p.85.

¹¹²⁶ MBEMBE, 2014, p.43.

¹¹²⁷ Ibid., p.144.

¹¹²⁸ MEDEIROS, *op. cit.*, p.88.

¹¹²⁹ MEDEIROS, 2018, p.89.

racismo implica um *Ser* sob a forma de uma “terceira pessoa”¹¹³⁰ capaz de fazer acontecer uma “desaparição daquilo que não vemos” (modulação do olhar)¹¹³¹, e sua “substituição pela raça”.

Do desejo de ser uma pessoa humana como qualquer outra, sobrou foi a concretização de ser apenas o que o outro fez de nós. Ser na forma de uma “terceira pessoa” implica um *peut-voir* (poder-ver, poder-do-olhar) que faça desacontecer na experiência este “aquilo que não vemos” (o que não por acaso se assemelha à estrutura metonímica do fetiche). O racismo é possível na desapareção daquilo que não vemos, e sua substituição pela raça¹¹³².

A partir deste ponto, não se trata mais de métodos coercitivos voltados à adesão da servidão. Mas, de autogoverno e autoadesão a uma sociabilidade, a um tipo de conduta internalizada, inclusive, como liberdade. Entretanto, como bem alerta Medeiros (2018, p.90) “o corpo negro está recluso na alma de negro, e esta alma é a raça”. E, neste sentido, a “racialização [...] é a lógica que permite inscrever o outro dentro de um certo recorte de liberdade fraturado, fronteiro, demarcado pelo colonizador”. Evidentemente, a retórica da liberdade dentro do discurso da *raça* apela à ideia da “democracia racial”; e quer fazer crer que há “confraternização” e “equilíbrio de antagonismos” de raças. Entretanto, é sabido que “a assimilação pensada como política é a estratégia de poder trabalhada no mito da democracia racial”; eis por que é possível dizer que a assimilação é o modo como as relações de força se distribuem no espaço¹¹³³. Assim, de tudo o que se analisou, uma das conclusões mais importantes trazidas pelos estudos de Achille Mbembe é o fato de que a racialização fornece ao negro em geral, um recorte específico de liberdade, na qual esse negro deve se comprometer em “ser negro”, e de não ir além disso. Decerto, isso se coaduna com a lógica de que já não se tratava mais de tirar a liberdade (servidão/confinamento), mas de “alfabetizar” no bom uso

¹¹³⁰ Esse lugar reservado à terceira pessoa tem a ver com a “ocupação colônia” que “em si era uma questão de apreensão, demarcação e afirmação do controle físico e geográfico” do território. Tratava-se de inscrever ali, um “novo conjunto de relações sociais e espaciais. De forma que essa “territorialização” equivaleria à “produção de fronteiras e hierarquias”, de “zonas e enclaves”, à classificação dos indivíduos de acordo com diferentes padrões e categorias pré-concebidas; além da extração de recursos e à produção de uma ampla gama de “imaginários culturais”. De fato, o território ou “espaço era [...] a matéria-prima da soberania e da violência que ela carregava”; e neste caso, “soberania significa ocupação, e ocupação significa relegar o colonizado a uma *terceira zona*, entre o estatuto de sujeito e objeto” diz Mbembe (2018, pp.38-39).

¹¹³¹ Para Mbembe (2018, p.197 *apud* Medeiros, 2018, p.93), “Pode-se dizer que a raça é simultaneamente imagem, corpo e espelho enigmático no interior de uma economia das sombras, cujo atributo precípua consiste em fazer da própria vida uma realidade espectral. Fanon compreendia isto, e mostrou com, além das estruturas de coerção que presidem a organização do mundo colonial, o que constitui a raça é, antes de mais nada, um certo poder do olhar [...] expondo o que ele chamava de “a experiência vivida do olhar negro”, ele analisou como um certo modo de distribuição do olhar acaba criando, fixando e destruindo seu objeto, ou então restituindo-o ao mundo, mas sob o signo da desfiguração ou, pelo menos, de um “outro eu”, um eu objeto ou um ser à parte”. (Achille Mbembe, *Crítica da Razão Negra*, 2018, p.197 *apud* Medeiros, 2018, p.93).

¹¹³² MBEMBE, 2014, p.66.

¹¹³³ *Ibid.* p.91.

dessa liberdade. Trata-se de produzir liberdades, investi-las e governá-las; sem esquecer, no entanto, que aos recalcitrantes está reservada à violência absolutamente destrutiva do necropoder.

3.5.3 Império

Anteriormente dissemos que a noção de biopolítica na atualidade, não pode desconsiderar as formas globalmente disseminada de exercício cotidiano de um poder estatal que investe na multiplicação da vida por meio da aniquilação da própria vida¹¹³⁴. Entretanto, nem sempre isso se dá de forma muito clara; muitas vezes não é fácil distinguir essas operações. Por trás, há uma situação paradoxal na qual as linhas de “dominação” se confundem com as de “liberação”, o “controle” se sobrepõe à fuga e vice-versa, e mesmo as linhas de *comando* estão amalgamadas as de *resistência*¹¹³⁵. Nos parece que isto é parte de uma problemática de proporções globais. Nunca o sistema capitalista penetrou “tão fundo e tão longe no corpo e na alma das pessoas” (genes, intelecto, psiquismo, imaginário, vitalidade), como nos dias atuais. Nunca as “práticas de eliminação racial”¹¹³⁶, enquanto “ocorrências efetivas” do “processo dinâmico das sociedades contemporâneas ocidentais”¹¹³⁷ se mostraram tão corriqueiras. Hoje, a distinção entre incluído e excluídos na ordem jurídica global deixou de

¹¹³⁴ DUARTE, 2008, p.52.

¹¹³⁵ PELBART, 2011, p.13.

¹¹³⁶ Segundo Castelo Branco (2004b, p.140), no interior de todos os países com essa tradição de práticas racistas de controle biopolítico das populações, (em especial em países do terceiro mundo com perspectivas de ascensão econômica), “[...] pode-se contatar, com pesquisas históricas, e até mesmo acompanhando jornais, grandes operações de purificação racial e eliminação daqueles que foram e são considerados ‘indesejáveis’”. Segundo ele, “no Brasil [...] valeria a pena pesquisar com mais detalhes quais operações racistas (camufladas ou não) ocorreram no passado e estão em vias de acontecer no presente momento”. E, neste caso, diz Castelo Branco, que “não parece sem sentido analisar, por exemplo, todos os processos de exclusão social, de internação e de aprisionamento que tiveram lugar nas últimas décadas e verificar o total de mortes ocorridas neste espaço de tempo, número que talvez chegue à casa dos milhões de pessoas”. Cabendo ainda, “estudar o total de mortes vindas da violência urbana, das lutas agrárias, dos conflitos sindicais e dos descasos do Estado e instituições públicas em todas as suas políticas, em especial no campo da saúde coletiva e da previdência social”. Ou seja, é fato que “brasileiros morreram e ainda morrem, em proporções inimagináveis, de falta de cuidado, de falta de assistência, de omissão deliberada”. E, tais mortes “não poderiam deixar de ser previsíveis”; elas fazem parte dos “cálculos de planejamento social e do cálculo virtual dos potenciais detentores de pensões e aposentadorias”. Castelo Branco finaliza sentenciando que “[...] Cabe dar estatuto de verdade ao que já sabemos: que nos países em desenvolvimento, como é o nosso caso, elimina-se a pobreza por uma política calculada de eliminação dos pobres; nesse caso, os eliminados são preferencialmente de raças e grupos desvalorizados socialmente”.

¹¹³⁷ BRANCO, 2004b, p.140.

ser apenas “horizontal”, ou seja, entre pessoas ou grupos de pessoas, e passou agregar o modo “vertical”, do como tratar desigualmente a mesma pessoa.

no nível da lei, somos tratados como cidadãos, sujeitos legais; no nível de seu complemento obscuro, do superego, dessa lei incondicional e vazia, somos tratados como *homo sacer*. O verdadeiro problema não é a condição frágil dos excluídos, mas o fato de que, no nível mais elementar, somos *todos* “excluídos”, no sentido de que nossa posição mais elementar, nossa posição “zero”, é a de objeto da biopolítica¹¹³⁸.

Conjuntamente à urgência dos fatos/temas levantados acima, duas afirmações soam muito importante para nós na busca do entendimento do cotidiano das relações sociais de dominação na atualidade. O primeiro ponto é que “aquilo mesmo que o poder investia, prioritariamente – a vida – era precisamente o que doravante ancoraria a resistência a ele”; dito de forma mais direta: “ao poder sobre a vida (biopoder) deveria responder o poder da vida (biopotência); ou seja, a “potência política da vida”¹¹³⁹. Em segundo lugar, a afirmação muito atual de que “o sistema capitalista global” se aproxima de um “ponto zero apocalíptico”¹¹⁴⁰. Assim, a partir dessa tese, Zizek (2012) nos apresenta em cinco fases¹¹⁴¹ o modo como a *crise ecológica*, as questões *biogenética*, os desequilíbrios inerentes ao próprio sistema capitalista e por fim, o aumento expressivo das “divisões e exclusões sociais”, nos coloca frente a uma decisão crucial sobre qual o papel da resistência no quadro atual das sociedades modernas¹¹⁴².

Portanto, é preciso reservar os *cavaleiros do fim dos tempos* de Zizek à análise posterior, e seguir em frente. E, neste caso, é importante dizer inicialmente que, conquanto Mbembe (2018, p.41) em um dado momento nos fale de uma “ocupação colonial tardia” que combina disciplina, biopolítica e necropolítica, o que em tese possibilitaria ao poder uma “dominação absoluta sobre o território”¹¹⁴³; ainda assim, é ele mesmo que nos alertar quanto à

¹¹³⁸ ZIZEK, 2012, p.133.

¹¹³⁹ PELBART, 2011, p.13.

¹¹⁴⁰ ZIZEK, *loc. cit.*

¹¹⁴¹ Recorrendo aos esquema dos cinco estágios do luto de Elisabeth Kübler-Ross – “negação”, “raiva”, “barganha”, “depressão” e “aceitação” – Zizek (2012, p.13), propõe um meio de distinguirmos o “*modo como a nossa consciência social*” trata a crise de proporções escatológicas que está na eminência de ocorrer (não se trata mais de “se” [?] vai ocorrer, mas de “quando” [?]). Neste caso, a nossa primeira reação é a negação ideológica de qualquer “desordem sob o céu”; a segunda fase aparece “nas explosões de raiva contra as injustiças da nova ordem mundial”. A seguir vem as tentativas de barganhar algo “melhor”, ou seja, vem a ideia de que “se mudarmos aqui e ali, a vida talvez possa continuar como antes...”; aí, quando a barganha fracassa, “instalam-se a depressão e o afastamento”. E, “finalmente, depois de passar pelo ponto zero, não vemos mais as coisas como ameaças, mas como uma oportunidade de recomeçar”.

¹¹⁴² ZIZEK, *op. cit.*, p.11.

¹¹⁴³ No caso proposto, tratar-se-ia do “poder colonial”, o qual, supõe Mbembe, age até os dias atuais de forma difusa e ampliada.

insuficiência de certos mecanismos e modelos teóricos, para dar conta do momento atual da globalização. Ele mesmo nos fala das “guerras contemporâneas” que não podem ser medidas e analisadas mediante teorias ou tipologias anteriores e, talvez, ultrapassadas. Para ele “as guerras da era da globalização não incluem em seus objetivos conquista, aquisição e gerência de um território”¹¹⁴⁴.

Dá mesma forma, nossa proposta aqui, é de que somente *racismo* e *colonialismo*¹¹⁴⁵, *disciplina*, *biopolítica* e *necropolítica*, enquanto dispositivos de assujeitamento e controle das populações não dariam conta da multiplicidade global das forças de dominação. É preciso que se una, em nossas análises, esse algo a mais que também opera em cada um dos níveis, meios e dimensões, sejam materiais ou subjetivos, da existência humana na atualidade globalizada. É preciso constituir um feixe conceitual que dê conta da assimetria das potências da dominação; e, a partir disso, estabelecer uma visão local, intermediária e global do controle/submissão a que estamos submetidos. Estamos falando, portanto, que é preciso incluir a noção de “Império”¹¹⁴⁶ em nossas análises, a fim de dar conta da visão holística do estado da arte da dominação/sujeição dos indivíduos em uma dada sociedade.

¹¹⁴⁴ MBEMBE, 2018, p.49.

¹¹⁴⁵ Não devemos confundir “Colonialismo” com “Colonialidade”, uma confusão bastante comum nos estudos que envolvem questões raciais e de dominação. A “colonialidade”, segundo Quijano (2009, p.73), é fundada na “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo”; e é um dos “elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista”. Para ele, a “*Colonialidade*” é um conceito diferente de “*Colonialismo*”, ainda que vinculado a ele. Neste caso, “colonialismo”, refere-se “estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controle da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão [...] localizadas noutra jurisdição territorial”; além disso, “nem sempre, [e] nem necessariamente, implica relações racistas de poder”. Segundo ainda Quijano, apesar do *colonialismo* ser mais antigo, no entanto, a *colonialidade* tem provado, “nos últimos 500 anos”, ser mais profunda e duradoura. De acordo com esse autor a colonialidade, “sem dúvidas”, foi “engendrada dentro do colonialismo” e, mais ainda, “sem ele não poderia ser imposta na intersubjetividade do mundo” de forma tão “enraizada” e “prolongada”. De qualquer forma, antes de encerrar esta nota, precisamos deixar registrado aqui que discordamos de Quijano (2009, p.73) quando diz que *Colonialismo* “nem sempre, e nem necessariamente, implica relações racistas de poder”. Para este trabalho a relação colonizador/colonizado sempre vai implicar, por força de princípio, inclusive, relações raciais objetivas (violência física, anexação de territórios, etc.), e subjetivas (violência psíquica; aculturamento, assujeitamentos diversos, etc.).

¹¹⁴⁶ Segundo Hardt e Negri, “[...] O conceito vem até nós através de uma longa tradição, basicamente europeia, que remonta pelo menos à Roma antiga, pela qual a configuração jurídico-política do Império foi intimamente associada às origens cristãs das civilizações europeias [...] O conceito de Império é apresentado como um concerto global, sob a direção de um único maestro, um poder unitário que mantém a paz social produz suas verdades éticas. E, para atingir esses objetivos, ao poder único é dada a força necessária para conduzir, quando preciso for, “guerras justas” nas fronteiras contra os bárbaros e, no plano interno, contra os rebeldes. Desde o começo, portanto, o Império põe em movimentos uma dinâmica ético-política, que jaz no coração do seu conceito jurídico. Esse conceito jurídico envolve duas tendências fundamentais: a primeira delas é a noção de um direito afirmado na construção de uma nova ordem que envolve todo o espaço daquilo que ela considera civilização, um espaço ilimitado e universal; a segunda é a noção de direito que abrange todo o tempo dentro de seu fundamento moral. [...] O império exaure o tempo histórico, suspende a História, e convoca o passado e o futuro para dentro de sua própria ordem ética. Em outras palavras, o Império apresenta sua ordem como algo permanente, eterno e necessário” (HARDT; NEGRI, 2001, pp.28-29, grifo nosso).

Assim, à introdução deste assunto é preciso estabelecer alguns aspectos previamente. Primeiro, devemos saber que foi a reflexão deleuziana sobre a sociedade de controle¹¹⁴⁷, conjuntamente às redes de visibilidade e a comunicação virtual imediata, que se tornou “o paradigma a partir do qual Toni Negri e Michael Hardt puderam formular seu conceito de Império”¹¹⁴⁸; conceito este que carrega consigo uma apropriação¹¹⁴⁹ muito particular da biopolítica foucaultiana. Destarte, o trabalho em questão toma o conceito de “Império”, como uma ampliação da “acepção” dada por Foucault à *biopolítica* muito em função, como alerta Peter Pál Pelbart, de que unicamente uma sociedade de controle poderia adotar o contexto biopolítico como seu terreno de referência¹¹⁵⁰.

Segundo Hardt e Negri, com a pós-modernidade desenvolvem-se duas forças antagônicas, ou “contrapostas”¹¹⁵¹. “Império” e “Multidão”. Han (2021) traz um leque variado de críticas bastante pertinentes em alguns casos (e, outros nem tanto); principalmente, em relação ao conceito de *multidão*, que analisaremos num momento posterior. Agora é preciso dizer que o “Império” enquanto um “sistema global, neocapitalista e liberal”¹¹⁵² é uma “nova estrutura de comando, em tudo pós moderna, descentralizada e desterritorializada”, e corresponde à “fase atual do capitalismo globalizado”. Peter Pál Pelbart diz que é “sem limites nem fronteiras [...] engloba a totalidade do espaço do mundo [...] e penetra fundo na vida das populações, nos seus corpos, mentes, inteligência, desejo, afetividade”¹¹⁵³. Entretanto, Han (2021, p.252) adverte que “[...] Mundo e mercado global não são idênticos, e a mercantilização total do mundo seria a sua violação”. Percebe-se então que na visão de Han (2021) essa totalidade de que fala Pelbart, inclui, mas não sobrepõe mercado e mundo¹¹⁵⁴.

Neste sentido, é possível ver que inicialmente para Hardt e Negri, a “problemática do Império” é determinada pela existência de uma “ordem mundial” expressa a partir de uma

¹¹⁴⁷ Deleuze, G. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle” in *Conversações*. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.

¹¹⁴⁸ DUARTE, 2008p.52.

¹¹⁴⁹ Esta também parece ser a opinião de Pelbart, para quem: “O Império coincide com a sociedade de controle, tal como Deleuze, na esteira de Foucault, a havia tematizado” (PELBART, 2011, p.81).

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p.84.

¹¹⁵¹ HAN, 2021. p.241.

¹¹⁵² *Ibid.* p.250.

¹¹⁵³ PELBART, *op. cit.*, p.83.

¹¹⁵⁴ Resta saber quem está certo, se tem alguém certo; ou se é a questão que não foi bem formulada/desenvolvida.

formação jurídica global que, não obstante, é também muito específica em certos aspectos¹¹⁵⁵. Assim, na busca pela definição das “categorias jurídicas centrais” que se estabeleceram a partir do longo processo de transição do “direito soberano” dos antigos Estados nacionais, às primeiras configurações daquilo que eles nomeiam como “direito imperial”; Hardt e Negri vão identificar o “papel supranacional das Nações Unidas”. Para eles, foi a crise continuada da noção de ordem internacional proposta desde o início da “modernidade europeia” que terminou por forjar a criação do *Império*. Hardt e Negri reconhecem que o nascimento da ONU no fim da Segunda Guerra Mundial foi a consolidação conceitual de uma nova ordem jurídica internacional, que já vinha sendo desenhada desde a Paz de Westfália¹¹⁵⁶.

Decerto, ao mesmo tempo em que reconhecem no novo papel desempenhado pela “Carta da ONU”, uma nova fonte de produção jurídica em escala global e um novo centro de produção normativa, capaz de desempenhar um “papel jurídico soberano”; Hardt e Negri também reconhecem a “grave insuficiência” do processo que deveria transferir o direito soberano de cada membro para a entidade *supranacional*. Ou seja, à prática não acompanha a teoria. De qualquer forma, Hardt e Negri avisam que o projeto de ordem internacional das Nações Unidas interessa, não por seus fins em si, mas “como verdadeira alavanca histórica que fez avançar a transição para um sistema propriamente global” de poder. Foi justamente a ineficácia do processo, que fez a diferença na formação da nova ordem que eles vão chamar de *Império*.¹¹⁵⁷

Assim, o que está em curso nessa nova ordem global é uma ruptura profunda do modo de produção capitalista tardia; conjuntamente às alterações vertiginosas das relações globais de poder; e, tudo isso ocorrendo de forma que nem mesmo a contínua refundação da relação capital/mercado e dos ciclos de desenvolvimento do Capital conseguem ofuscar o impacto deste evento. Hardt e Negri acreditam que essas mudanças tornam factível o atual projeto capitalista de unir poder econômico e poder político, em busca da materialização de uma ordem global de poder a partir do sistema planetário capitalista. À ordem jurídica internacional se amoldam os processos econômicos globais, e vice-versa, proporcionando uma “regulamentação centralizada e unitária do novo mercado mundial e das relações globais de poder”¹¹⁵⁸. Destarte,

¹¹⁵⁵ Ou seja, mais específica no sentido de ter uma origem histórica mais bem definida e não apenas ser algo que surge inicialmente do nada de forma abrupta ou “espontânea”; e também não ser obra de “uma única potência”, que a partir de um “centro de racionalidade transcendente” de forças globais, ditaria o curso ou “fases do desenvolvimento histórico”, como se fosse “um plano consciente e onisciente” (HARDT; NEGRI, 2001, p.21).

¹¹⁵⁶ HARDT; NEGRI, 2001, p.22.

¹¹⁵⁷ Ibid., p.23.

¹¹⁵⁸ Ibid., p.27.

dizem Hardt e Negri, a “transformação jurídica” global que estamos assistindo, nada mais é do que um “sintoma das mudanças da constituição material biopolítica de nossas sociedades”¹¹⁵⁹.

O que era conflito ou competição entre diversas potências imperialistas foi, num sentido essencial, substituído pela ideia de um poder único que está por cima de todas elas, que as organiza numa estrutura unitária e as trata de acordo com uma noção comum de direito decididamente pós-colonial e pós-imperialista [...] uma nova noção de direito, ou melhor, um novo registro de autoridade e um projeto original de produção de normas e de instrumentos legais de coerção que fazem valer contratos e resolvem conflitos¹¹⁶⁰.

Hart; Negri, alegam que muitos teóricos atuais relutam em aceitar a globalidade da produção capitalista como “uma verdade fundamentalmente nova e uma mudança histórica significativa”¹¹⁶¹. Da mesma forma Chul Han alega que eles não percebem como a sociedade atual está em “processo de diluição”; como “está se atomizando e se particularizando a olhos vistos”¹¹⁶². Para Han, há uma sobrestima da “força de resistência contra o sistema neoliberal capitalista”¹¹⁶³. Não se percebe que cada vez mais, há uma dificuldade de se distinguir quem é explorador e explorado; agressor ou vítima. Para Han¹¹⁶⁴, Hardt e Negri não compreendem que no império, com muita facilidade e rapidez, “os combatentes” se convertem em “cumplices”, e que, agora, “o lugar da violência e da exploração já não oferece qualquer contraposição, uma vez que cada um explora a si próprio”. Já não se forma mais “um contra unívoco, um front claro que pressuponha dois acampamentos separados, duas forças ou classes separadas”.

Em sua crítica, Han coloca que ao proporem que a *multidão* age por “dentro”, contra o *império*, Hardt e Negri terminam por construir “uma nova edição da luta de classes”. Neste caso, à violência que provém do império seria uma espécie de “violência da exploração alheia”. Ou seja, enquanto a multidão seria a “força produtiva”, o império seria um “aparelho de saque que vive da força vital da multidão”¹¹⁶⁵. Nas palavras de Han,

Hardt e Negri praticamente não levam em consideração as realidades político-econômicas, edificando seu modelo teórico sobre uma base de categorias historicamente ultrapassadas, como classe e luta de classes. Assim, eles definem a multidão como uma classe; [entretanto] o discurso sobre a classe só faz sentido

¹¹⁵⁹ Ibid., p.28.

¹¹⁶⁰ HARDT; NEGRI, 2001, p.27.

¹¹⁶¹ Ibid. p.26.

¹¹⁶² HAN, 2021, p.248.

¹¹⁶³ Ibid. p.249.

¹¹⁶⁴ Ibid. p.250.

¹¹⁶⁵ Ibid. pp.241-242.

dentro de uma pluralidade de classes que interagem ou concorrem mutuamente. Mas a multidão é praticamente a *única* classe existente na globalização. Pertence a ela *todos* os que participam do sistema capitalista. Ela não tem, pois, uma classe dominante à qual deva se contrapor e combater. No império, *cada um* está submetido ao imperativo da economia capitalista; ele não é uma classe dominante que explora a multidão como proletariado. Ao contrário, ela explora a si mesma. Hardt e Negri não percebem essa autoexploração. No império ninguém domina; ele próprio representa o sistema capitalista, que abarca a todos¹¹⁶⁶.

Decerto, à primeira vista, falar em classe parece problemático; entretanto, o que se depreende após uma análise mais acurada é que não se trata de uma tentativa de Hardt; Negri, para voltarem à antiga luta de classes marxista; mas sim de fazerem à crítica a este conceito, tanto na ordem marxista quanto na esfera liberal, e estabelecerem sua visão de “classe” como um conceito *sine qua non* à análise das novas estruturas de poder globais¹¹⁶⁷. Assim, ao mesmo tempo em que alegam que a “multidão é um conceito de classe”¹¹⁶⁸, logo em seguida eles esclarecem que “não se trata de escolher”, a partir das “teorias econômicas clássicas”, entre os “liberais que insistem na multiplicidade inelutável das classes sociais”; nem na “unidade” marxista, que tende afirmar na sociedade capitalista uma simplificação das categorias de classe, a ponto de “todas as formas de trabalho” fundirem-se “num sujeito único, o proletário, que enfrenta o capital”¹¹⁶⁹. Para Hardt; Negri,

Ambas as perspectivas são verdadeiras. No primeiro caso, é verdade que a sociedade capitalista caracteriza-se pela divisão entre capital e trabalho, entre os que detêm a propriedade produtiva e os que não a detêm, e também que as condições de trabalho e as condições de vida dos destituídos de propriedade tendem a assumir características comuns. É verdade também, no segundo caso, que a sociedade contemporânea compreende uma quantidade potencialmente infinita de classes, com base não só em diferenças econômicas, mas também nas de raça, etnia, geografia, gêneros, sexualidade e outros fatores. O fato de ambas essas posições aparentemente contraditórias serem verdadeiras deveria indicar que a própria alternativa pode ser falsa¹¹⁷⁰.

Ou seja, a obrigação de escolher entre unidade e multiplicidade nos obriga considerar a *classe* como um conceito exclusivamente empírico; e não leva, portanto, em consideração “em

¹¹⁶⁶ HAN, 2021, pp.242-243.

¹¹⁶⁷ *Classe*, em Hardt e Negri, é “um conceito biopolítico”; ao mesmo tempo em que apresenta características econômicas e políticas em separado. A característica biopolítica do super conceito de classe proposto, tem a ver com o fato dos autores entenderem que a categoria “trabalho” não pode se limitar ao “trabalho assalariado”, devendo também “referir-se às capacidades criativas humanas em toda a sua generalidade” (Ibid. p.145).

¹¹⁶⁸ HARDT; NEGRI, 2014, p.143.

¹¹⁶⁹ Ibid. p.143.

¹¹⁷⁰ Ibid. pp.143-144.

que medida a própria classe é definida politicamente”¹¹⁷¹. Talvez, o maior problema com a utilização dessa nova remasterização da antiga noção de *classe* construída por Hardt; Negri, não seja bem à nomenclatura um tanto ultrapassada que o termo “classe” suscita; mas sim, à tentativa deles colocarem tudo debaixo dessa “nova” super categoria de classe, que se define politicamente pela luta coletiva (seja ela qual for). Neste sentido, à própria noção de raça, discutida aqui anteriormente, eles vão propor um novo olhar. Segundo Hardt; Negri, há uma infinidade de modos de agrupamento dos seres humano (cor, cabelo, sangue, etc.); entretanto, os agrupamento (classes) que importam, são aquele que implicam luta política ou, como dizem os autores, aqueles que são definidos pelos “lineamentos da luta coletiva”¹¹⁷². Neste caso, em função mesmo de tudo que vimos anteriormente, eles vão alegar que “a raça não é determinada pela etnia nem pela cor da pele; a raça é determinada politicamente pela luta coletiva. Nesta concepção, raça e classe econômica, são conceitos políticos. Na visão de Hardt; Negri, quando levamos o domínio e a opressão racial às últimas consequências, ou “mais longe”, vemos surgir a “raça” enquanto manifestação de “resistência coletiva à opressão racial” (Ibid.).

Evidentemente, não há cabimento em atribuir a escravos, ou mesmo a estrangeiros, a condição de constituírem uma classe dentro de um Estado nacional. Muito menos em uma Colônia. Esta, efetivamente, é parte do problema acima com relação a categorização da raça por Hardt; Negri, na visão deste trabalho. De qualquer forma, destruir nos parece, senão mais fácil, no entanto, mais “prático”. E esta, definitivamente, não é a tônica desta pesquisa. O que estamos dizendo é que Hardt; Negri não parecem querer invalidar os trabalhos sobre a raciação do elemento negro. Nos parece que eles buscam mostrar que em algum momento uma sublevação qualquer iniciou um processo de resistências (lutas raciais) e foi esse processo que fez existir o que hoje se entende por raça. Neste caso, raça é um acontecimento e não um conceito. Assim, exatamente por não acreditarem que uma investigação deva se concentrar unicamente nos aspectos empíricos do conceito – no caso da raça um “mero catálogo das diferenças empíricas” – é que Hardt e Negri (2014) apontam como meta, a busca pelo conjunto das linhas essenciais que caracterizam a “resistência coletiva ao poder”; neste caso, o poder colonial.

Por trabalharem implicitamente com a proposta de *acontecimento* é que Hardt; Negri, apontam que a “multidão é uma multiplicidade irreduzível”, de modos que “as diferenças sociais singulares que constituem a multidão devem sempre ser expressas, não podendo ser

¹¹⁷¹ Ibid. p.144.

¹¹⁷² HARDT; NEGRI, 2014, p.144.

aplainadas na uniformidade, na unidade, na identidade ou na indiferença”¹¹⁷³. O que Han (2021) talvez não tenha percebido é que a *Multitude*, assim como o *Império* são acontecimentos cujos efeitos, historicamente materializados, encontram-se em curso no mundo. Não é preciso que se tenham duas classes antagônicas – e, nem foi esta a proposta de Hardt e Negri¹¹⁷⁴ – como no materialismo marxista para que um levante saia das sombras, ou uma revolução aconteça¹¹⁷⁵.

Aqueles que se opõem ao sistema devem, necessariamente, sair das fileiras dos que hoje o apoiam, consciente ou inconscientemente. Ou seja, a *multidão* daqueles que trabalham para o capital, é pressuposto para aqueles que recusam e não de recusar este domínio. A multidão não se baseia na existência empírica atual de uma classe ou de quaisquer outras classes (no plural mesmo); mas nas suas próprias condições potenciais de vir a constituir uma “luta coletiva”, e na possibilidade de expressar tais “condições” como “proposta política”¹¹⁷⁶. Aquela preocupação de Han (2021, p.250) sobre a traição dos “combatentes” que se transformam em “cumplices”, nos parece razoavelmente solucionada com esse arcabouço acontecimental que envolve os conceitos de multidão e império de Hardt e Negri. Com isso, de fato, nos parece que Hardt e Negri, conseguem evitar a dureza conceitual das categorias marxistas ortodoxa, que não raramente levam às “revoluções traídas” de que falam Deleuze e Guattari¹¹⁷⁷.

Certa vez, em seu conto: “O homem na multidão” de 1840¹¹⁷⁸, Edgar Allan Poe disse que *há certos segredos que não consentem ser ditos*. E, ao final ele conclui que o homem da multidão se recusa a estar só, e é inútil segui-lo; nada saberemos a seu respeito nem de seus atos. Ele, literalmente, “*es lässt sich nich lesen*”¹¹⁷⁹. Com efeito, não é possível trazer aqui, todas as nuances das obras de Hardt e Negri. Decerto o que fazemos é selecionar as partes que melhor componham com nossa pesquisa soluções exequíveis aos problemas aventados. Nesse escopo queremos assinalar alguns pontos incontornáveis. Um deles é que Império e sociedade

¹¹⁷³ Ibid., p.145.

¹¹⁷⁴ “A alegação empírica aqui, não é que a sociedade já se caracteriza por uma classe única de trabalho controlada por uma classe única de capital” (HARDT; NEGRI, 2014, p.145).

¹¹⁷⁵ Ibid., pp.145-146.

¹¹⁷⁶ Ibid. pp.144-146.

¹¹⁷⁷ Para maiores reflexões sobre a “História das revoluções traídas” ou da traição do “desejo das massas operárias; vide a entrevista: “*Deleuze e Guattari se explicam*” In: *A ilha deserta e outros textos (1953-1974)*, David Lampoujade (Org.). São Paulo, Iluminuras, 2019. pp.277- 292.

¹¹⁷⁸ *Op. cit.* Revista Graham's Magazine, dezembro de 1840, pp. 267-270.

¹¹⁷⁹ “não pode ser lido” [tradução livre].

de Controle, na visão hardtiana coincidem, ou seja: “a forma social tomada por esse novo Império é a sociedade de controle mundial”¹¹⁸⁰. Com isso, é preciso dizer também, que é com a *queda de muros* que o poder marca a passagem da disciplina ao biocontrole social na modernidade tardia. Não há mais fora diz Hardt. O “espaço estriado” das instituições disciplinares foi tomado pelo “espaço liso” da sociedade de controle. Uma passagem das estruturas fixas, mais previsíveis às “redes flexíveis moduláveis”; uma “moldagem autodeformante”¹¹⁸¹ continuamente assimétrica em todos os seus pontos.

Além disso, na modernidade tardia onde impera o controle biopolítico, “todos os fenômenos e forças (sociais) são artificiais”; o *fora* e o *dentro* foram substituídos por um “jogo de graus e intensidades, de hibridismo e artificialidades”¹¹⁸². Há, também, uma tendência dos ditos *espaços públicos*, que antes constituíam “o lugar da vida política liberal”, desaparecem¹¹⁸³. De fato, se pegarmos como exemplo Brasília¹¹⁸⁴, ou mesmo, o “*subúrbio parisiense*”, ver-se-á que “o lugar da política foi desrealizado”¹¹⁸⁵. O tempo foi coletivizado; deixou seu lugar de transcendência, convenção e cálculo, e passou a dizer respeito à existência humana. Na multidão, “o tempo se constitui uma experiência coletiva que ganha corpo e vive nos movimentos” desta. Na era da biopolítica, é impossível medir, com exatidão mecânica, o

¹¹⁸⁰ HARDT, 2000, p.357.

¹¹⁸¹ DELEUZE, 2013a, p.225

¹¹⁸² Segundo Hardt, para a tradição liberal, “o indivíduo moderno que está em casa, em seus espaços privados, considera o público como seu fora. O fora é o lugar próprio da política, em que a ação do indivíduo fica exposta ao olhar dos outros e em que ela procura ser reconhecida. Ora, no “processo da pós-modernização”, esses espaços públicos se viram “cada vez mais privatizados”. Neste sentido, a “paisagem urbana não é mais a do espaço público, do encontro casual e do agrupamento de todos, mas dos espaços fechados das galerias comerciais, das auto-estradas e dos condomínios com entrada privativa” (HARDT, 2000, pp.359-360).

¹¹⁸³ Ibid.

¹¹⁸⁴ Marshall Berman conta que em 1987, quando de sua participação em uma debate sobre seu livro: *Tudo que é sólido desmancha no ar*, no Brasil; ele teve como sua primeira escala a capital Brasília, “criada por decreto, *ex nihilo*, pelo presidente Juscelino Kubitschek, no final dos anos 1950 e início dos anos 1960, exatamente no centro geográfico do país”. Criada por Lucio Costa e Oscar Niemeyer, a cidade foi projetada para do ar projetar uma visão dinâmica e moderna da cidade, sendo que esta assemelhava-se a um avião a jato. Entretanto, foi a contatação seguinte que chocou Berman a ponto dele dizer que: “Vista do nível do chão, porém, do lugar onde as pessoas moram e trabalham, é uma das cidades mais inóspitas do mundo. Não caberia aqui uma descrição detalhada do projeto da cidade, mas a sensação geral que se tem – confirmada por todos os brasileiros que conheci – é a de enormes espaços vazios em que o indivíduo se sente perdido, tão sozinho quanto um homem na Lua. Há uma ausência deliberada de espaços públicos em que as pessoas possam se reunir e conversar, ou simplesmente olhar uma para a outra e passar o tempo. A grande tradição do urbanismo latino, em que a vida urbana se organiza em torno de uma grande praça, é rejeitada de modo explícito. O projeto de Brasília talvez fizesse sentido para a capital de uma ditadura militar, comandada por generais que quisessem manter a população a certa distância, isolada e controlada. Como capital de uma democracia, porém, é um escândalo” (BERMAN, 2007, pp.12-13).

¹¹⁸⁵ HARDT, 2000, p.360.

“trabalho”, seja por “convenção” ou por “cálculo”; destarte, o tempo “reapropriado no plano da imanência” se volta inteiramente à “existência” e “leva o selo da ação coletiva”¹¹⁸⁶. Quanto ao espaço, este torna-se amorfo e não-definido, favorecendo o isolamento social. Neste contexto, o espaço público foi de tal forma privatizado que já não é mais possível compreender a organização social a partir da dinâmica entre o público e o privado (espaços); entre o fora e o dentro.

Neste contexto, o destaque que damos a Hardt; Negri, se estende à ampliação do conceito de biopolítica de forma a considerar novas possibilidades de resistências. Contra as redes de exploração e investimento sobre o trabalho material e imaterial (viés biopolítico) que produzem e reproduzem mercadorias, subjetividades, consciências, etc.; Negri e Hardt detectam a difusão da biopotência plural da Multitude. Sua manifestação visível se dá nas mudanças e manifestações positivas dos “laços de cooperação social, de união afetiva e política, de subversão e escape, de protesto e criação, de inteligência e desejo”¹¹⁸⁷ através do mundo. Talvez nem se deva mais falar em biopolítica como poder sobre a vida, mas diretamente em “potência da vida” ou biopotência.

Alguns críticos, alegam certos obstáculos a toda essa explosão de “comunicação, colaboração e cooperação” baseadas na *produção do comum* dentro da ideia de “democracia da multidão” em Hardt e Negri. Muitos dizem que aquilo que eles afirmam caracterizar a multidão; esse “sentimento de pertencimento, o nós, começa a desaparecer por toda parte”. Ou ainda, que com “a apatia e a indiferença política, ao lado da infantilização crescente da sociedade”, tornam-se bastante improváveis as ações conjuntas¹¹⁸⁸ de resistência ao poder. Nesta visão, o mundo globalizado não é habitado por “singularidades decididas” (engajadas) que resistem de maneira conjunta contra o império, mas por “egos isolados em si mesmos, que se comportam de forma antagônica uns com os outros”¹¹⁸⁹. Neste caso, a singularização não geraria poder.

Alhures Chul Han constata com grande lucidez que a “falta de um contrapoder perpetua a ordem econômica neoliberal”¹¹⁹⁰; que por sua vez, “desenvolve uma forte energia de apropriação” que a tudo absorve; sendo que, agora mais do que nunca, segue transformando

¹¹⁸⁶ HARDT; NEGRI, 2014, pp.425-426.

¹¹⁸⁷ DUARTE, 2008, p.54.

¹¹⁸⁸ HAN, 2021, pp.243-244.

¹¹⁸⁹ Ibid. p. 244.

¹¹⁹⁰ Ibid. p. 245.

tudo que é sólido ou mesmo que *se desmancha no ar*, em moeda de troca dentro do sistema capitalista. Para tais críticos, as declarações de Hardt e Negri soam utópicas e mesmo como um discurso romântico que conjura uma pseudo “revolução-comunista da multidão”. Outros criticam os autores por defenderem a democracia como governo da multidão; entretanto, a proposta não pode ser reduzida de uma forma tão mesquinha. Evidentemente, não descartamos com isso, que talvez a ideia de uma *democracia da multidão* esteja distante; ou mesmo, seja inalcançável, utópica para este momento¹¹⁹¹. Por outro lado, é possível também que a proposta esteja sendo olhada por uma perspectiva desfavorável; talvez esta ideia de democracia seja mais uma *decisão* sobre “se queremos ser homens e mulheres livres ou escravos”, pois, segundo Hardt e Negri, “é precisamente esta escolha que está na base do estabelecimento da democracia”¹¹⁹². Zizek chama isso de “liberdade real”¹¹⁹³ que “surge quando podemos mudar as próprias coordenadas de nossas escolhas”¹¹⁹⁴.

De qualquer forma, é preciso saber se, efetivamente, e até que ponto estas propostas nos entregam elementos que permitem examinar a dominação e o papel das resistências. Neste caso, é possível que o conjunto das análises que trouxemos aqui, juntas, nos abram um quadro sinóptico da situação. Para Duarte, por exemplo, talvez esteja contida na “nova noção de biopotência a verdade secreta da intuição foucaultiana de que, em face do biopoder, só nos resta lutar pela realização da vida em suas virtualidades, pela vida como “plenitude do possível”¹¹⁹⁵ (e isto a multidão pode oferecer). Por sua vez, Jourdan lembra que “a luta

¹¹⁹¹ Talvez, algumas questões sejam “irrespondíveis teoricamente”, ficando reservadas exclusivamente à *multidão*, como afirma Pelbart (2011, p.91).

¹¹⁹² HARDT; NEGRI, 2014, p.360.

¹¹⁹³ Em oposição à “formal” que “é a liberdade de escolha dentro das coordenadas das relações de poder existentes” (ZIZEK, 2012, p.250)

¹¹⁹⁴ Por exemplo, o gerente de uma loja qualquer de departamentos, tem a “liberdade de demitir os trabalhadores A ou B, mas não tem a liberdade de mudar a situação que lhe impõe essa escolha”; neste caso, vê-se que liberdade de escolha só funciona mediante uma complexa rede de condições jurídicas, educacionais, éticas, econômicas, etc. Para Zizek, as questões (validade, pertinência, efetividade, etc.) envolvendo “*O julgamento infinito da democracia*”, também incluem deliberar sobre certas escolhas a fazer. Sobre como resistir ao assédio do sistema de dominação, estando dentro de uma democracia formal. “O que podemos fazer então? Como escolher entre [...] a “política de Bartleby de não fazer nada” (I prefer not); de “preparar-se para um grande ato radical e violento, um levante revolucionário total”, ou de “engaja-se em intervenções pragmáticas locais?” Para Zizek, as questões são pertinentes porque em se tratando de democracia, “às vezes, medidas pragmáticas voltadas para problemas específicos são apropriadas; às vezes, numa crise radical, a transformação da própria estrutura fundamental da sociedade é a única maneira de resolver seus problemas específicos; às vezes, numa situação em que *plus ça change, plus ça reste la même chose* [quanto mais muda, mais continua a mesma coisa], não fazer nada é melhor do que contribuir para a reprodução da ordem existente’. Por fim, o conselho “é insistir no vínculo ... entre o particular e o universal, pelo qual o próprio foco e a insistência num problema aparentemente particular podem deflagrar uma transformação global” (ZIZEK, 2012, pp.250; 286-287).

¹¹⁹⁵ DUARTE, 2008, p.54.

revolucionária [...] é uma luta pela criação de sentidos [...]” e que, portanto, “[...] se desenvolve sem ter um plano pré-definido por um projeto de ação”¹¹⁹⁶. As resistências, e aqui as coloco de forma geral, operam “sempre em meios limites com aquilo que se tem a mão no momento, o que significa também dizer que seus meios não são definidos por um projeto já dado”¹¹⁹⁷. Essa também é uma característica importante da “multidão”, sempre se pode começar de onde se está; e, a ausência de hierarquização permite que cada um se torne a singularidade que vai disparar o gatilho anti-sistêmico. Nos tornamos, por assim dizer, uma posição-coringa.

A defesa da multidão como possibilidade de criação do comum, se funda no fato de que esta não é baseada na “identidade” (como o “povo”) nem é “uniforme” (como as “massas”); sendo que “suas diferenças internas devem descobrir o *comum* que é aquilo que permitirá a comunicação e o agir em conjunto”, dizem Hardt e Negri. Para eles o que possibilitaria isso, é que a multidão congrega a “produção biopolítica” e a “expansão do comum”, além da “organização política”. A luta é o meio pelo qual damos profundidade ontológica a um afeto; no sentido de que ela, a luta, “não é apenas uma tentativa pragmática de melhorar a condição dos escravos, é uma rebelião baseada em princípios, em nome da liberdade”¹¹⁹⁸. Destarte, “mesmo que sejam vencidos e mortos, a luta não será em vão, porque estarão afirmando seu compromisso incondicional com a liberdade”, neste caso, “a tentativa [...] já é um sucesso, uma vez que ilustra a ideia imortal de liberdade”, diz Žižek¹¹⁹⁹. Desde já, é preciso entender que não se pode pagar à sobrevivência com a própria vida como dizia Arthur Feldmann¹²⁰⁰.

¹¹⁹⁶ JOURDAN, 2022, p. 62.

¹¹⁹⁷ Ibid. p.62.

¹¹⁹⁸ ŽIZEK, 2012, p.16.

¹¹⁹⁹ Ibid.

¹²⁰⁰ Apud ŽIZEK, *op. cit.*, p.16

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há certos segredos que não consentem ser ditos ... “Este velho”, disse comigo, por fim, é o tipo e o gênio do crime profundo. Recusa-se a estar só. É o homem da multidão.

Poe, E.A.

De fato, como dissemos alhures, há certos segredos que não se deixam revelar. Há certos caminhos e/ou buscas que se tornam difíceis ou mesmos infrutíferas porque “*es lässt sich nich lesen*”¹²⁰¹. Em certas circunstâncias, talvez este seja o caso de Michel Foucault; *não poder ser lido*. Mas, não simplesmente por ser um autor hermético, obscuro, e sim, pela prepotência de nós leitores. Com efeito, em muitas leituras de Foucault percebesse uma tentativa de ultrapassá-lo, mas não de entendê-lo e aproveitá-lo. Foucault é atual, atualizável e atualizante. Primeiro, porque oferece a possibilidade de trabalharmos com o tempo presente, com a atualidade e o diagnóstico. Em segundo lugar, como ensina Deleuze, a teoria foucaultiana já está posta, e o que precisa ser atualizado vem na forma de ditos e escritos; mas não só por Foucault.

Cada um de nós, que toma a *crítica* da atualidade em suas mãos e ações, e que produz a partir disso um diagnóstico do presente, tudo isso sem desvirtuar a teoria foucaultiana, está produzindo mais um capítulo de seus “Ditos e Escritos”. Para Foucault, esses *Dits et Écrits* sempre foram à aplicação e atualizações de suas teorias propostas. Por tudo isso, muito do que fizemos neste trabalho foi tentar ler Foucault sem atrapalhar nem torcer seu pensamento puro. Mesmo quando o estudamos através que outros grandes autores, tentamos ser o menos interveniente possível. É certo que neutralidade absoluta é um mito; por isso, talvez, o mais certo a dizer é que tentamos tirar nossas conclusões e apreender o pensamento foucaultiano, sem tentar torcê-lo ou moldá-lo a nosso ‘bel prazer’, pois uma ferramenta não se torce ou se deforma para depois usar; simplesmente se usa.

Assim, sempre sob o risco de sermos imprecisos ou mesmo falhos, e com a certeza de que jamais esgotaremos o pensamento sobre acontecimento e contraconduta, buscamos, contudo, e na medida do possível dar uma visão propedêutica sobre esses dois importantes conceitos em Foucault. Na introdução de nosso trabalho trouxemos algumas propostas as quais achamos importante elencar aqui. A primeira coisa proposta era analisar poder e resistência a partir de uma genealogia do acontecimento. E, exatamente neste caso o que se verifica é que este caminho é totalmente viável em Foucault.

¹²⁰¹ POE, Edgar Allan. O homem na multidão. “*Ce grand malheur, de ne pouvoir être seul.*” [La Brugyère]. p.1.

Destarte, tendo sempre em mente os efeitos que aparecem a partir da entrada em cena do *acontecimento* incorporal, vemos surgir as potências do simulacro e do fantasma que entre outras coisas, rompem com a tenacidade da categorização das coisas e de forma unívoca permite libertar a *diferença* das amarras da identidade, da representação, do correspondente e do Mesmo. É possível a partir disso se opor à precedência da busca por uma origem, um centro ou do sujeito que controle toda a cena fenomênica, ditando os destinos da filosofia e das ciências. É preciso lançar mão do pensamento-fantasma e do acontecimento, e fazer agir o simulacro, no sentido de quebrar as cadeias da verdade convencional/correspondente, muito conveniente à representação enquanto máquina de produção contínua da semelhança e do espetáculo, e que nos mantém presos às *mornas ondulações do idêntico* e do pensamento categorial clássico. Verdade é uma produção e não um desvelamento; verdade é choque de forças num campo agonístico, e não uma busca por uma origem logocentrada.

Se por um lado como vimos é preciso quebrar a lógica das totalidades e reverter à precedência do espírito sobre a matéria ditada pelo platonismo, trazendo à tona o *simulacro*; por outro o caminho para tal façanha, sem dúvidas, passa pela *crítica* e pelo *diagnóstico*. E, decerto, essa atividade de diagnóstico foge à historiografia convencional porque não se baseia na compreensão da atualidade a partir de uma comparação com o passado, mas na vinculação entre presente-repetição e presente-diferença. É exatamente essa *atitude crítica* que permite *ver o invisível*, seus movimentos, seus processos, as forças em luta; mesmos às subterrâneas e/ou àquelas atravessadas pela disjunção do acaso. Essa leitura de Foucault, nasce de uma apropriação muito específica das potências de vida, reveladas em Nietzsche. Assim, é justamente quando se retomam os escritos nietzscheano presentes na genealogia foucaultiana, que encontramos tanto a mais dura crítica a uma *Ursprung* imemorial, transcendente e bem centrada da historiografia monumental; quanto a referência à *Herkunft* e a uma *Entstehung*; as quais, respectivamente, permitem encontrar na *proveniência* das coisas, a materialidade dos corpos como origem do acontecimento-verdade e a *emergência* como campo de análise do embate de forças da *história efetiva*, produzidas pelas muitas lutas envolvendo corpos em guerra através dos tempos e nos mais variados campos sociais.

Foucault é um “hóspede do reino do acaso” nietzscheano. Abandonou a rigidez das estruturas e dos fins e abraçou a imprevisibilidade do acontecimento. E, se as análises de Nietzsche em sua Genealogia, nos remetem a uma crítica da cultura hegemônica do Ocidente; Foucault por sua vez, nos delega a *tarefa* de pensarmos a atualidade a partir da diferença enquanto fiel da balança de nossas contracondutas; e isto inclui a recusa ao tipo de subjetividade que nos tem sido imposta pelas estratégias do poder. O campo institucional e o

social têm dado mostras de instabilidade desde o advento da recente pandemia global de Covid, e mesmo um pouco antes disso, com a ascensão de governos ultrarradicais da direita profascista. Há um processo biopolítico ampliado em curso que tem tornado a governamentalidade ainda mais autocrática em nossos tempos. Despotencialização da ética, irreflexão, atomização e pós-verdade são características marcante deste nosso presente. Portanto, falar em uma *cultura à boçalidade* enquanto ausência sistemática de orientação racional guiada por uma vontade de verdade ligada ao pensamento, não é um exagero. Decerto, por outro lado, fazer da experimentação-resistência, do intempestivo e do acontecimento referências ao nosso pensar e agir, é uma questão estratégica. Assim como interrogar as evidências e postulados; reavaliar os hábitos e costumes; além de dissipar familiaridades e regras aceitas como verdades inabaláveis é uma questão tática.

Em, *La vie des hommes infames*¹²⁰², Foucault nos faz ver que o espetáculo do suplício, não detinha uma legitimidade dada apenas pela chancela do soberano. Havia uma audiência infame que a tudo assistia, desde o início das seções de torturas, até o consumo atroz do corpo do condenado, nas chamas das fogueiras. Quem eram esses indivíduos sobre os quais recaia uma certa expectância, talvez não seja a questão principal aqui. Evidentemente, a todos é possível endereçar qualificantes que implicam: desonra, desprestígio, amoralidade, vileza, miserabilidade, torpeza, abjeção, ignominia, reprovação, grosseria, feiura, etc. Como sabemos, há diferentes maneiras para o sujeito conduzir-se moralmente e nada que nos garanta de antemão um tipo específico de conduta. Talvez, a pergunta mais assertiva a se fazer seja: como e em que grau o espetáculo os constituía como sujeitos úteis ao poder que em certo momento cruzou suas vidas, e lhes dedicou “um olhar”. E, sem dúvidas, esta é uma questão que se aplica, também, à nossa atualidade fragmentada das *Fake-News* e pós-verdade.

No projeto analítico inicial de Foucault, ele diz que desde o século XIX até hoje, vivemos em uma sociedade em que se conjugam “um direito da soberania e uma mecânica da disciplina”, e, é justamente entre essas duas fronteiras, que se pratica o exercício do poder, sem que, no entanto, tais limites coincidam entre si¹²⁰³. Neste sentido, em matéria de contraconduta, a questão que urge é: o que fazer nas décadas subsequente deste século? Ou, de forma mais refinada, como evitar que as contracondutas sejam assimiladas a partir desse espectro de ação das estratégias do poder? A resposta talvez se torne mais viável se pegarmos um conselho que alhures foi público: de que a luta revolucionária, no estrito sentido que se pode dar à palavra, é

¹²⁰² FOUCAULT, 2006a, pp.203-222.

¹²⁰³ Id., 2005, p.45.

também uma luta pela criação de sentidos, portanto, que se desenvolve sem ter um plano pré-concebido de ação; é esperado um agir a partir daquilo que se tem; pois um projeto dado, passível de captura, não é uma opção. Para se definir estratégias de resistência (tendo sempre em mente o sentido mais amplo do termo) para processos autônomos de subjetivação é necessário abandonar a ilusão filosófica dos modernos que opunha o Homem de natureza boa, ao Poder soberano dominador que coage de forma repressiva e violenta. Além disso, deve-se pensar o sujeito como produto de relações horizontais de força e produzido em instituições fechadas. Só assim pode-se perceber que qualquer ação de contraconduta em uma relação de assujeitamento ao poder, se dá sempre a partir de dentro das redes de poder. São embates de força; de forma que todo e qualquer lugar na sociedade pode ser palco de resistências a partir de estratégias distintas.

Quanto valem nossas vidas? Foucault ensina que o neoliberalismo é uma “arte de governar”. De modos que a partir do mercado enquanto “regime de verdade” essa governamentalidade normaliza e moraliza subjetividades à sombra da acumulação capitalista que não age e refere somente à esfera econômica, mas também à social, cultural, estrutural, simbólica, etc. O biopolítico do mundo neoliberal se estrutura a partir de uma lógica utilitária radical baseada na concorrência, na responsabilidade individual dos sujeitos, nas desigualdades econômicas e no império universal do valor. Ali, a vida humana é claramente preterida em função da oportunidade e do lucro. Como já foi dito, a dívida (e não a culpa) é uma relação econômica indissociável da produção do sujeito devedor moderno e de sua moralidade; e ali, onde a economia da dívida acrescenta um trabalho de si sobre si mesmo veremos coincidir “ética” e “economia”, no sentido de que a produção econômica também há de concorrer, conjuntamente a outras forças, com a produção de subjetividades.

Em sua *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe nos diz que a questão da raça, e, portanto, do racismo e do Negro, está irremediavelmente ligada à história do capitalismo; o qual, operando como violador universal derruba qualquer barreira impondo violência e precariedade sem limites. E, neste caso, a escravização do elemento negro, é o exemplo mor desta confluência nefastas das potências da acumulação capitalista. Como “poder predador, [...] autoritário e [...] polarizador, o capitalismo precisa sempre de subsídios raciais para explorar os recursos do Planeta”¹²⁰⁴; e, neste caso, a raciação continua em alta. Agindo de forma mais sutil, hoje, as formas de discriminação e violência de baixa intensidade, “não poupam nenhuma região do mundo”. Quando aqui, falamos de um anti-humanismo, estamos nos referindo a esse

¹²⁰⁴ MBEMBE, 2014, p.299.

humanismo liberal capitalista, produtor de racismo e que conduz suas operações sob o peso da lógica utilitária orientada aos fins da economia política neoliberal. Entretanto, Mbembe nos fala de uma outra ‘humanidade’ possível, da qual depende a “durabilidade do mundo”. Está em jogo a “nossa capacidade de reanimar os seres e as coisas aparentemente sem vida – o homem morto devolvido ao pó pela seca economia, aquela que, pobre de mundo trafica com os corpos e a vida”¹²⁰⁵.

O mundo não vai durar, a não ser que a Humanidade se empenhe na tarefa de constituição daquilo que é preciso chamar de *reserva de vida*. Se a recusa a perecer faz de nós seres de história e autoriza que o mundo seja mundo, então a nossa vocação para durar só pode realiza-se quando o desejo de vida for a pedra de toque de um novo pensamento, da política e da cultura [...] Nestas condições, mesmo que se criem fronteiras, se ergam muros e se delimitem enclaves, que se divida, classifique, hierarquize, e se tente suprimir a Humanidade aqueles e aquelas que se rebaixam, se desprezam ou, ainda, todos os que não se parecem conosco, ou com os quais pensamos nunca nos vir a entender, existe apenas um mundo, e todos temos direito a ele. Este mundo pertence-nos a todos, com igualdade, e todos somos seus herdeiros, apesar das diferentes maneiras de o habitar, de onde provém precisamente a efetiva pluralidade de culturas e de modos de vida¹²⁰⁶.

Talvez, alguns digam que é muita pretensão ou romantismo de Mbembe querer propor uma nova maneira de abordar esse sistema-mundo racista, excludente e explorador, a partir de uma ressignificação da humanidade, e de uma fé num outro “mundo” possível; “um mundo que virá” e no qual um destino universal, apontará para “um mundo livre do peso da raça e do ressentimento e do desejo de vingança”¹²⁰⁷ que o racismo desperta. De qualquer forma, se, isto é, vidência, ingenuidade ou sonho, o certo é que sem ações estratégicas de contraconduta não vemos como isto seria possível. Há uma “guerra civil de baixa intensidade” que se desenrola a muito tempo, e a análise de seus acontecimentos, traz à luz essa questão do racismo-exclusão-discriminação, mas também a “crise da dívida”, como uma batalha política que diz respeito à “apropriação definitiva do Estado-providência pelas forças neoliberais”¹²⁰⁸; além de confrontos no campo político que opõe radicalmente identidades, nacionalidades, religiões, modos de vida, etc. Decerto, essa “guerra civil global” que reflete níveis jamais visto de apropriação capitalista, impõem violência a todos e em todos os lugares. Como diz Hardt, “não há um fora do mercado mundial: o planeta inteiro é seu domínio”¹²⁰⁹. Neste caso, entende-se a crítica de Zizek (2012,

¹²⁰⁵ MBEMBE, 2014, p.302.

¹²⁰⁶ Ibid. pp.302-303.

¹²⁰⁷ Ibid., p.306.

¹²⁰⁸ LAZZARATO, 2017, pp.49;51.

¹²⁰⁹ HARDT, 2000, p.361.

p.256) à ideia de que “um novo mundo é possível” (lema do fórum mundial social de Porto Alegre), talvez seja simplista demais; eventualmente não leva em conta que “vivemos cada vez menos em algo que possa ser chamado de mundo”.

Desde Hardt & Negri (2001) podemos ver que *Império* é a forma de soberania que se configura na realização universal do mercado. Apesar de toda especulação metafísica que ainda insistem em se fazer presentes nas discussões que envolvem o sistema capitalista hoje, quando a questão é posta de forma mais pragmática, o que se percebe é que em não havendo mais um lado de fora, o poder se constitui ou se apresenta como aquilo que ele realmente é: um sistema geral de dominação da vida. É certo que quando se trata de poder e vida, ambos terminam se envolvendo e implicando-se mutuamente; de formas que se por um lado o poder vai implicar domínio sobre a vida, por outro essa mesma vida também vai se constituir campo de resistência ao poder.

Entretanto, para se entender isto é preciso deixar claro, como já dissemos antes, que não se “tem” o poder, como se diz ordinária ou vulgarmente; ao contrário o poder só se exerce. Não se trata do: o quê? nem do porquê? que consubstancializariam o poder, mas do *como*, que vai nos mostrar, primeiramente, se ele existe; e, em que circunstância isto se dá. E depois, como este é apropriado, suas especificidades e qual a melhor maneira de analisá-lo. O poder (ou melhor, as relações de poder) difere da *capacidade objetiva ou aptidões inscritas no corpo*, e das relações de comunicação. Só existe na relação entre indivíduos e grupos. Implica a produção e troca de signos e está irremediavelmente imbricado nas capacidades objetivas ou “atividades finalizadas” dos corpos e nas relações de comunicação. O exercício do poder não é simplesmente uma relação entre indivíduos, mas também, *um modo de ação de alguns sobre outros*. O poder só existe em ato. Não é da ordem do consentimento. O caráter próprio às relações de poder inclui o fato de ser um modo de ação que não atua direta e imediatamente sobre os outros, mas age sobre sua própria ação; diferentemente de como uma ação de violência o faria.

Portanto, se pensarmos o poder e as lutas é possível dizer que Foucault não estava atrás de compor uma teoria ou uma metodologia, e isto foi afirmado de fato por ele – apesar de que em nossa opinião, ele por fim, acabar constituindo essas opções em seus trabalhos. De qualquer modo o poder não era o tema geral de sua pesquisa, mas sim o sujeito. Ele buscou rigorosamente uma história das diferentes maneiras pelas quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Por conta disso, ele lidou com três modos de objetivação que a seu ver tornam isso possível: o sujeito do discurso (saber), o sujeito da prática (poder) e o sujeito ético (subjetividade).

Neste percurso é possível ver o *sujeito histórico*, constituído no simples fato de estar vivo na história natural ou nas ciências biológicas; além do *sujeito produtivo*, que tem seu auge no *homo economicus*¹²¹⁰; e por fim, o sujeito que produz uma existência ética capaz de afetar a si e aos outros, a partir de sua relação com a veridicção (verdade). É notório que no decorrer de sua história o sujeito enfrenta relações de produção, de significação, mas também relações de poder; e que não dispõe – como as anteriores – de instrumentos certos, ou, no mínimo, convenientes para seu estudo. Até recentemente, só se ofereciam às pesquisas, as grandes bases codificadas dos modelos legais (Leis) que requisitam a pergunta sobre *o que legitima o poder?* e/ou a dos modelos institucionais (Estado) que lançavam a pergunta sobre: *o que é o Estado?*

Assim, se a Filosofia tradicional desde Port-Royal com sua *l'art de penser*, supõe ora um sujeito epistêmico e lógico e/ou ora um sujeito puro, *a priori*, de conhecimento; Foucault, ao contrário, em sua genealogia do poder, mostra como os sistemas de poder e de verdade fabricam sujeitos, produzindo os indivíduos normais das Ciências Humanas e Biomédicas como efeitos do poder disciplinar que os tornam úteis e dóceis, a partir de condutas normalizadas. Daí a importância da busca, na última fase de seu pensamento, de condições de possibilidade de um 'sujeito' com capacidade de recusa e resistência de não ser governado assim ou de opor a um saber-poder dominante outros jogos de verdade e de poder e outras formas de subjetivação. Foucault chama tal capacidade de *Crítica*.

Sobre o método utilizado por Foucault neste empreendimento, é preciso conhecer duas coisas ao longo do caminho. Primeiro, o *objeto conceituado* que diz sobre as condições históricas que envolvem o problema analisado; ou seja, diz muito sobre uma tomada de consciência histórica da situação presente. E, em segundo lugar, qual é o tipo de realidade com a qual se está lidando. Devemos analisar campos de racionalidades específicos, para tentar entender o jogo entre razão e excesso de poder político (formas de dominação). Neste sentido, uma forma de análise à nova economia das relações de poder sugerida por Foucault, consiste em usar diferentes formas de contracondutas, contra as diferentes formas de poder. Uma espécie de ponto de partida. Segundo Foucault, trata-se de “... usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados”¹²¹¹. Não é a “racionalidade interna do poder”, o que realmente deve nos importar, mas, sobretudo, o “antagonismo de suas estratégias”.

¹²¹⁰ O *homo economicus* é o conceito da ciência econômica que se refere ao homem econômico racional, ou seja, o indivíduo que toma todas suas decisões com base na economia da razão. Ainda de acordo com a economia racional, esse homem é descrito como alguém que evita trabalho desnecessário usando o julgamento racional, pragmático e de fundo deveras utilitarista.

¹²¹¹ FOUCAULT, 1995a, p.234.

Para se entender a sanidade, olha-se a insanidade; para a legalidade, analisa-se a ilegalidade e para se entender as relações de poder, apreende-se o que há nas “formas de resistência” e nas “tentativas de dissociar estas relações”.

Isso nos leva ao papel da potência de acontecimento e sua capacidade de mobilização das contracondutas. No acontecimento puro, na ruptura, como dissemos em nosso trabalho, o novo é posto antes que se saiba o que é; ou seja, o que ele é. E, neste caso, o novo já, e, sempre se apresenta como ruptura. Além disso, o processo de subjetivação em curso é marcado por poderosas *linhas de força* (nômades, molecular ou migrantes, molar ou sedentárias) em luta, que, longe de responder à identidade – como reza a cartilha do pensamento tradicional – é ao não idêntico que se torna devedor. A parte que cabe ao poder e ao saber nesse processo é importante, na medida em que “um processo de subjetivação, uma identidade só pode ser assinalada se tal processo já estiver retomado por formas de poder e de saber”¹²¹². Neste caso, como aproveitar tal constatação? A resposta está nas “lutas transversais” aventadas já mesmo antes de maio de 68, e que foram retomadas e ampliadas por Foucault, versus lutas centralizadas do modelo tradicional arborescente.

As relações transversais são aquelas que “por natureza unem termos, ou seja, agentes heterogêneos e cujas funções são heterogêneas”¹²¹³; diferentemente, das lutas clássicas que trabalham dentro de “sistemas arborescentes”. Pode-se dizer que são lutas subterrâneas no sentido de que para além de uma suposta homogeneidade do mundo dos fatos, agem na processualidade da vida social e operam “sistemas em desequilíbrio”. E, para além disso, tais lutas tem uma característica das mais interessantes já vista que é, por princípio, não fazerem sentido para os sistemas homogêneos. Por outro lado, importa tomar agentes heterogêneos em sua heterogeneidade. Não se trata de pegar vários movimentos e encerrar debaixo de sistemas homogêneos, por exemplo, greves sob controle de sindicatos e partidos; não é a formação de um sistema homogêneo a partir de movimentos heterogêneos¹²¹⁴.

Por certo, devemos dizer que as lutas transversais ou anti-autoritárias foram caracterizadas por Foucault da seguinte maneira: primeiro, não são limitadas a um país. Sem dúvida, desenvolvem-se mais facilmente e de forma mais abrangente em certos países, porém não estão confinadas a uma forma política ou econômica particular de governo¹²¹⁵. Em segundo

¹²¹² DELEUZE, 2021, p.13.

¹²¹³ Ibid., 2021, p.6.

¹²¹⁴ Ibid., pp.6-7.

¹²¹⁵ FOUCAULT, 1995a, p. 277.

lugar, o objetivo destas lutas são os efeitos de poder enquanto tal¹²¹⁶. Também são tidas como *lutas imediatas* por duas razões: Em tais lutas, criticam-se as instâncias de poder que lhes são mais próximas; aquelas que exercem sua ação mais diretamente sobre os indivíduos. Elas não objetivam o *inimigo maior*, mas o *inimigo imediato*, eu diria, o *inimigo possível*. E, em segundo lugar, elas não esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro (isto é, liberações, revoluções, fim da luta de classes). Em relação a uma escala teórica de explicação ou uma ordem revolucionária que polariza o historiador, são lutas anárquicas.

Ainda sobre a caracterização, as lutas transversais são lutas que questionam o estatuto do indivíduo (*anti-humanista*); por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária, força o indivíduo a se voltar para si mesmo e o liga à sua própria identidade de um modo coercitivo. Neste caso, não se está lutando exatamente, contra ou a favor do indivíduo, mas contra o “governo da individualização”¹²¹⁷. Por fim, pode-se dizer que são lutas de oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação. Luta-se contra os privilégios do saber. São tipos de resistências ao *segredo*, à *deformação* e às *mistificações impostas às pessoas*. Um exemplo são as atuais lutas contra o negacionismo, pós-verdade e Fake-News. Segundo Foucault, não há nada de cientificismo nisto; não se trata de “uma crença dogmática no valor do saber científico”, nem uma recusa cética (relativista) de toda verdade verificada; o que está em jogo é o modo através do qual o saber funciona e faz circular suas relações com o poder. Por isto, a advertência de Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, quando ele destaca o aspecto epistemológico dessas lutas, que trazem à tona “saberes sujeitados” pelo “efeito inibidor próprio das *teorias totalitárias*”, ou seja, “envolventes e globais”¹²¹⁸.

o principal objetivo destas lutas é atacar, não tanto tal ou tal instituição de poder ou grupo ou elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma forma de poder. Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que caracteriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. É uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos. Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma

¹²¹⁶ Por exemplo, “a profissão médica não deve ser criticada por ser um empreendimento essencialmente lucrativo, mas, porque exerce, um poder sem limites ou controle, sobre os corpos das pessoas, sua saúde, sua vida e morte” (Ibid. p.234).

¹²¹⁷ FOUCAULT, *op. cit.*, p. 235.

¹²¹⁸ Id., 2005, p.10, grifo nosso.

de poder que subjuga e torna [alguém] sujeito a [alguma coisa ou, à algum sistema de dominação] ¹²¹⁹.

Portanto, são lutas que giram em torno da questão *Was ist der Mensch?*¹²²⁰ Trata-se, efetivamente, da recusa de aceitar as abstrações que buscam científica e/ou administrativamente, impor, definir, identificar, rotular; enfim, determinar quem somos. É o ato que busca resistir a um estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos nós individualmente falando. Destarte, por outro lado, é também a recusa ao discurso classificatório, seja ele filosófico, científico e/ou administrativo. Lembrando-nos de que há três tipos de luta contra a dominação, a saber: luta contra as *formas de dominação* (étnica ou racial, social e religiosa); contra as *formas de exploração* que separam os indivíduos daquilo que eles produzem, e “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros” (formas de sujeição, de subjetivação e submissão). Por isso, é preciso saber reconhecer e prontamente atacar as técnicas imediatas de poder onde quer que surjam e/ou estejam, haja vista, nos encontramos nos limites do mundo”, e também “porque se trata de mudar tudo e, portanto, não se tem muito onde se apoiar”¹²²¹.

¹²¹⁹ FOUCAULT, 1995a, p.235, grifo nosso.

¹²²⁰ Efetivamente, envolve um questionamento sobre o “estatuto do indivíduo” (Ibid. p.234)

¹²²¹ JOURDAN, 2022, p. 62.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Trad. Felipe Catalani; Editora Unesp: São Paulo, 2020.

AGAMBEM, Giorgio. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci d. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius n. Honesko; Chapecó, SC: Argos, 2009.

_____, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Trad. Henrique Burigo. 2. ed. [2. reimp.]; Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2014.

ALLIEZ, Éric. *Deleuze filosofia virtual*. Trad. Heloisa B.S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*; coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000.

ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípiode Souza (Orgs.). *Cartografias de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

AMITRANO, Georgia Cristina. *Ecos de Razão e Recusa: Uma Filosofia da Revolta de Homens em Tempos Sombrios*. Tese apresentada à Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGFi/UFRJ); Rio de Janeiro, 2007.

ANDRADE-MOTA, Pedro. *O que diz a VI tese sobre Feuerbach de Karl Marx? (apenas um problema de tradução?)*. Revista Sapere Aude, v.6, n.11, Belo Horizonte, 2015. pp.69-86.

ANTOU, Henrique e REGATTIERI, Lorena Lucas. “*Algoritmização da vida e organização da informação: Considerações sobre a tecnicidade no algoritmo a partir de Gilbert Simondon*”. In: Liinc em Revista, Rio de Janeiro, v.14, n.2, p. 462-474, novembro 2018.

ANTUNES CORREIA, Miguel Ângelo O. de Sande Lemos. *O desejo maquínico em Gilles Deleuze*. Tese (Doutorado) apresentada à Universidade de Évora, Portugal, 2014.

ARAÚJO, Inês Lacerda. Formação discursiva como conceito chave para a arqueogenealogia de Foucault. In: RAGO, M.; MARTINS, A. L. *Dossiê Foucault*. Revista Aulas, [S.l.], n.3, 2007. p. 1-24.

_____. Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Ed. Da UFPR, 2001.

_____, Inês Lacerda. *Foucault, para além de Vigiar e punir*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v. 21, n. 28, jan./jun. 2009. p. 39-58.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução integral direta do grego, ensaio introdutório, sumário analítico, léxico, bibliografia e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

AUGSTEIN, Hannah Franziska, (Ed.). *Race. The Origins of an Idea, 1760-1850*. Bristol: Thoemmes Press, 1996.

BANTON, Michael. *A ideia de raça*. Lisboa: Edições 70, 1977

BARROS, José D'Assunção *A Escola dos Annales e a crítica ao Historicismo e ao Positivismo*. Revista Territórios & Fronteiras, vol.3, UFMT, 2010.

BARROS, R. P.; HENRIQUES, R.; MENDONÇA, R. *A Estabilidade inaceitável: desigualdade e Pobreza no Brasil*. IPEA, Textos para discussão n. 800, jun. Rio de Janeiro, 2001, 24p.

BATISTA; V. Malaguti, *O Medo na Cidade do Rio de Janeiro. Dois tempos de uma história*. Rio de Janeiro: Revan, 2003.

_____. A questão Criminal no Brasil Contemporâneo. In: Margem Esquerda – ensaios marxistas n. 8. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

BAUMAN, Zygmunt. *Em busca da política*. Tradução, Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

BAUDELAIRE, C. *Le peintre de la vie moderne, In : Oeuvres complètes*. Paris, Gallimard, t. II, col. “Bibliothèque de la Pléiade”, 1976.

BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Trad. João da Silva Gama. Lisboa – Portugal: Edições 70, 1988.

_____, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Trad. Paulo Neves. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BERMAN, Marshal. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*; trad. Carlos Felipe, Ana M. Ioriatti; São Paulo, Cia da Letras, 2007.

BIRMAN, Patrícia. Favela é Comunidade? In: MACHADO da SILVA, Luis Antônio (org.). *Vida sob Cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, pp. 99-114.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. Pierre. Efeitos de Lugar. In. *A Miséria do Mundo*. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRANCO, G. C. *Kant no último Foucault: liberdade e política*. In: CALOMENI, Tereza Cristina B. (Org.). Michel Foucault: entre o murmúrio e a palavra. Ed. Faculdade de Direito de Campos; Campos (RJ): 2004a.

_____, G. C. *O racismo no presente histórico: a análise de Michel Foucault*. Revista *Kalagatos*, UECE, Fortaleza. v.1 n.1, 2004b. pp. 120-144.

_____, *Foucault* In: PECORARO, R (Org.) *Os filósofos: Clássicos da filosofia - de Ortega y Gasset a Vattimo*. V. III. Petrópolis – RJ: ed. Vozes/PUC-Rio; 2009. p.280-303.

_____, G. C. (Org.). *Micropolíticas*. Curitiba-PR: Editora CVR, 2019.

_____, G. C. *A ordem do discurso: uma virada no pensamento* In: DIAS, Rosimeri de O.; RODRIGUES, Heliana de B. C. *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*. 1. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020a. p.115-125.

_____, G. C. *Michel Foucault: biopolítica e estética da existência*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2020b.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BRÉHIER, Émile. *A teoria dos incorporais no estoicismo antigo*. Trad. Fernando P. de Figueiredo e José E. Pimentel Filho. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

BROLEZZI, Antonio Carlos. *A tensão entre o discreto e o contínuo*. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996; 92f.

BRUCE, Michael e BARBONE, Steven (Orgs.). *Os 100 argumentos mais importantes da Filosofia Ocidental*. Trad. Ana Lucia R. Franco. São Paulo: Editora Cultrix, 2013.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: 1929-1989*. São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista, 1991.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. *Cidade de muros: crime, segregação e cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora Edusp, 2000.

CARUSO, P. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*. Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan. Milan, Mursia, 1969, pp.91-131.

CARVALHO, José Murilo de: *Os Bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos temas, conceitos e autores*; trad. Ingrid Müller Xavier, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CASTRO, Manuel Antônio de. *Época e tempo*. In *Leitura: questões*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2015.

CLAUSEWITZ, Carl Von. *Da Guerra*, Trad. Maria Tereza Ramos. 2. edição. São Paulo: Martins Fonte, 1996.

COELHO, Edmundo Campos. *A criminalidade urbana violenta*. In Série Estudos, Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro, n. 60, dezembro de 1987.

CORREIO, Christian Fernando Ribeiro Guimarães Vinci. *Michel Foucault: a genealogia, a história, a problematização*. In: Revista Prometeus, ano 7, n. 15, 2014. p. 103-123.

COSTA, Helrison Silva. *O lugar das contracondutas na genealogia foucaultiana do governo*. Rev. De Filosofia Moderna, Brasília, v. 7, n. 1, abril, 2019. p.61-78. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/20767>>. Acesso em: 10 out. 2020.

DAS, Veena; POOLE, Deborah (Orgs.). *Anthropology in the Margins of State*. New Mexico; School of American Research Press, 2004.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo: comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEFERT, Daniel; EWALD, François; GROS, Frédéric. Apresentação da edição francesa In: FOUCAULT, M. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. Marcio A. da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mai 68 n'a pas eu lieu. Gilles Deleuze et Félix Guattari reprennent la parole ensemble pour analyser 1984 à la lumière de 1968*. Les Nouvelles littéraires, 3-9 mai 1984. pp.75-76.

_____, Gilles, GUATTARI, Félix. *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997[2012].

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Ana Lucia [at. all]. Vol. 3. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____, Gilles. *A filosofia crítica de Kant*. Tradução de Germiniano Franco; Lisboa: Edições 70, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Proust e os signos*. Trad. Antonio Piquet e Roberto Machado. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. Vol. 1. 2. ed. São Paulo, Editora 34, 2011a.

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Trad. Ana Lucia [at. all], v. 2. 2nd ed. São Paulo: Editora 34, 2011b.

_____, Gilles e GUATTARI, Félix. *“O que é a filosofia”*. Trad. Bento Prado Jr. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____, Gilles. *Conversações*. Trad. Peter P. Pelbart; 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013a.

_____, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. 1. ed. [8. reimp.]. São Paulo: Brasiliense, 2013b.

DELEUZE, Gilles. *O mistério de Ariana*. Tradução e prefácio de Edmundo Cordeiro. 3. edição. Lisboa: ed. Veja-Passagens, 2015a.

DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015b.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: as formações históricas [aulas de 1-8]*. Trad.: Cláudio Medeiros, Mario A. Marino. São Paulo: n-1 edições/Ed. Politeia, 2017.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Luiz B. L. Orlandi, Roberto Machado. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2018.

DELEUZE, Gilles. *A ilha deserta: e outros textos*. Luiz B. L. Orlandi (Org.). [4. reimp.] São Paulo: Iluminuras, 2019.

DELEUZE, Gilles. *Michel Foucault: o poder. [aulas de 1-11]*. Trad. Mario A. Marino, Iracy Ferreira dos Santos Júnior. 1. ed. São Paulo: ed. Politeia, 2020.

DELEUZE, Gilles. *Um diálogo entre Deleuze e Guattari sobre a subjetivação em Michel Foucault*. Curso sobre o pensamento de Michel Foucault - Universidade de Paris (1985-1986). Biblioteca Nômade, 19 de maio, 2021. Disponível em <<https://www.bibliotecanomade.com/2021/05/arquivo-para-download-um-dialogo-entre.html>>. Acesso em: 10 out. 2022.

DERRIDA, Jacques: *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova internacional*. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1994.

DIAS, Rosimeri de Oliveira; RODRIGUES, Heliana de Barros Conde. *Ordens do discurso: comentários marginais à aula de Michel Foucault*. 1. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2020.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUARTE, André. *Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault*. In: RAGO; VEIGA-NETO Org(s). 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008. p.p.45-55.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault: uma biografia*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ESCOREL, S. *Vidas ao léu: trajetórias de exclusão social*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999. Disponível em: <<https://books.scielo.org/id/rbtvb/pdf/escorel-9788575416051.pdf>>. Acesso em: 25 nov. 2021

FARIAS, Juliana. *Quando a exceção vira regra: os favelados como população 'matável' e sua luta por sobrevivência*. Revista Teoria & Sociedade; n. 15, Jul/Dez; 2007; pp.138-171.

FARIA, V. E. Brasil: *Compatibilidade entre a estabilização e o resgate da dívida social*. In: Pobreza e Política Social. Cadernos Adenauer, n. 1. São Paulo: Fundação Konrad Adenauer, 2000.

FERRAZ, Maria N. S. *A crise do pensamento: o sujeito na modernidade*. Revista Logos, [S.l.], v. 7, n. 1, p. 18-21, jan. 2015. Disponível em: <<https://www.e-publicacoes.uerj.br/logos/article/view/14818>>. Acesso em: 12 jun. 2018.

FOUCAULT, Michel. *Resposta a uma questão*. Revista Tempo Brasileiro, 28, RJ, 1972; p.57-81.

FOUCAULT, Michel. Introdução à vida não-fascista (prefácio) In: Gilles Deleuze e Félix Guattari. *Anti-Édipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York, Viking Press, 1977, pp. XI-XIV. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/vidanaofascista.pdf>>. Acessado em: 10 mar. 2019.

_____, Michel; SENNETT, Richard. *Sexuality and solitude*. In: London Review of Books, n. 9; 21 May - 3 June, 1981. pp. 04-07. Disponível em: <<https://www.lrb.co.uk/the-paper/v03/n09/michel-foucault/sexuality-and-solitude>>. Acesso em: 12 jan. 2022.

FOUCAULT, Michel. *Qui êtes-vous, professeur Foucault?* [entrevista a P. Caruso]. In: Dits et écrits, tome I, (1954-1969). Paris: Gallimard, 1994. p.601-620.

_____, Michel. O Sujeito e o Poder In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. Michel Foucault, *uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.

_____, Michel. A estrutura da interpretação genealógica In: DREYFUS, Hubert, L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória: (para além do estruturalismo)*. Trad. Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.

_____, Michel. Política da Verdade: Paul Rabinow entrevista Michel Foucault. In: RABINOW, P. *Antropologia da Razão: ensaios de Paul Rabinow*. Tradução de João Guilherme Biehl. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999. p.17-25.

_____, Michel. Os anormais: *curso no Collège de France (1974-1975)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____, Michel. [Ditos & Escritos: IV] Estratégia saber-poder. Trad. Vera Lúcia A. Riberio. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____, Michel. *A hermenêutica do sujeito*; tradução Márcio Alves da Fonseca. Salma Tannus Muchail. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

FOUCAULT, Michel. *Entrevistas a Roger Pol-Droit*. São Paulo: Graal, 2006c.

_____, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. Roberto Machado. 24.ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007a.

_____, Michel. *Vigiar e punir*. 34. ed. Petrópolis - Rio de Janeiro: ed. Vozes, 2007b.

_____, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Michel Senellart; Francois Ewald e AJessandro Fontana (Orgs). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____, Michel [et al.]. *O homem e o discurso: a arqueologia de Michel Foucault*. 3. ed. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 2008b.

_____, Michel. *Ditos & Escritos III: Estética, Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Trad. Manoel Barros da (Org.) e Inês Autran D. Barbosa. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

_____, Michel. *Ditos & Escritos IX: Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade*. Manoel Barros da Motta (Organização e seleção de textos). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

_____, Michel. *Ditos & Escritos X: Filosofia, diagnóstico do presente e Verdade*. Trad. Abner Chiquieri. 1. ed. Rio de Janeiro; Forense Universitária, 2014b.

_____, Michel. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura F. de Almeida Sampaio. 24 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014c.

_____, Michel. *Ditos & Escritos II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. Trad. Elisa Monteiro. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

_____, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. Salam T. Muchail. 8.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

_____, Michel. *História da Loucura: na idade clássica*; Trad. José Teixeira Coelho Neto; São Paulo: Perspectiva, 2017a.

_____, Michel. *Ditos & Escritos V: Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017b.

_____, Michel. *O governo de si e dos outros – Curso no Collège de France (1982-1983)*”; Trad. Eduardo Brandão., São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2018a.

_____, Michel. *O nascimento da clínica*; trad. Roberto Machado. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018b.

_____, Michel. *A Arqueologia do Saber*. 8.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019a.

_____, Michel. *Subjetividade e Verdade*. Trad. Rosemary Costhek Abílio; 1. ed. [2. impr.]. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019b.

_____, Michel. *Ditos & Escritos I: Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. Trad. Vera Lúcia A. Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019c.

_____, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad. Maria Thereza da C. Albuquerque e J. A. Guilhom Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2019d.

_____, Michel. *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*. Trad. Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2019e.

_____, Michel. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France (1983-1984); trad. Eduardo Brandão; São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____, Michel. *Nascimento da biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)*. Trad. Eduardo Brandão. 2.. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

FURTADO, Rafael Nogueira. *A atualidade como questão: ontologia do presente em Michel Foucault*. (Natureza Humana). Revista Internacional de Psicologia, v.17 n.1, 2015. Disponível em: <<http://revistas.dwwe.com.br/index.php/NH/article/view/125>>. Acesso em: 12 jan. 2021.

FRÜHLING, Hugo; TULCHIN, Joseph S; GOLDING, Heather A. (Orgs.). *Crime and Violence in America: Citizen Security, Democracy, and the state*. Woodrow Wilson Center Press, Washington, D.C. USA, 2003.

GARCIA, R. C. *Iniquidade Social no Brasil: Uma aproximação e uma tentativa de dimensionamento*. IPEA. Brasília, agosto de 2003.

GIMBO, Fernando Sepe. *Foucault, o éthos de um pensamento*. 2015. 303 p. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2015.

GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 7.ed. São Paulo: Perspectiva, 2005.

GONÇALVES, Sérgio Campos. *O método arqueológico de análise discursiva: o percurso metodológico de Michel Foucault*. História e-História. Campinas/SP: NEE-UNICAMP, v. 1, 4 de fevereiro, 2009. p. 1-21.

GONÇALVES, Rosana Andréa. *Sociedades africanas frente à situação colonial europeia: o Estado Independente do Congo (1876-1908)*. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

GUATTARI, Félix. *Revolução Molecular: Pulsações políticas do desejo*. Trad. Suely B. Rolni. 2. ed. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

_____, Félix. *As três ecologias*. 15. ed. São Paulo: Papyrus, 1990.

_____, Félix; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUÉRON, Rodrigo. *Da imagem ao clichê, do clichê à imagem: Deleuze, cinema e pensamento.*; Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

_____, Rodrigo. *A axiomática capitalista segundo Deleuze e Guattari. De Marx a Nietzsche, de Nietzsche a Marx*. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba, v. 29, n. 46, jan./abr. 2017, p. 257-282.

_____, Rodrigo. *Capitalismo, desejo e política*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2020.

_____, Rodrigo. *A vingança dos capatazes: o bolsonarismo como fascismo*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2022.

GUIMARÃES, Alberto Passos. *As classes perigosas: banditismo urbano e rural*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

GRISOTTO, Américo. *Imagem do pensamento: Deleuze e a filosofia da diferença*. Griot: Revista de Filosofia, Amargosa –BA, v.22 n.3, p.244-254, outubro, 2022.

GROS, Frédéric. *Situação do curso* In: FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros – Curso no Collège de France (1982-1983)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: ed. WMF Martins Fontes, 2018.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*; trad.: Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2015.

_____, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. Trad. Lucas Machado. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2018a.

_____, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Trad. Maurício Liesen. Belo Horizonte, MG: ed. Âyiné, 2018b.

_____, Byung-Chul. *O que é poder?* Trad. Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2019.

_____, Byung-Chul. *Topologia da violência*; trad. Enio P. Giachini. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2021.

HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. *Multidão*. Trad. Clóvis Marques. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

_____, Michel; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berílio Vargas. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, Michel, Sociedade mundial de controle In: ALLIEZ, Éric (Org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*; coordenação da tradução de Ana Lúcia de Oliveira. São Paulo: Editora 34, 2000; pp.357-372.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997 [Prefácio, p. XXXVI].

_____, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Luiz B. L. Orlandi. 9. ed. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2014

HOFMANN, Robert: *SPD – Geschichte der deutschen Sozialdemokratie (Teil 1 bis 1993)* CD-ROM; München: Bayerisches Seminar für Politik e. V., 1996.

HUNT, Lynn and REVEL, Jacques. *Histories: French Constructions of the Past*. The New Press, 1994.

HYPPOLITE, J. *Introduction à La philosophie l'histoire de Hegel*. (1. ed. 1948). Seuil, Parigi, 1983.

JAMES, William. *Psychology: The briefer course*. New York: Holt, 1892.

JOURDAN, Camila. 2013: *memórias e resistências*. Rio de Janeiro: ed. Circuito, 2018.

_____, Camila. *A Falência da Representação*. ANANKE – Revista científica independente, [S.l.], v. 1, n. 1, p. 1-18, jan. 2019. Disponível em: <<http://www.revistaananke.com.br/index.php/ananke/article/view/14>>. Acesso em: 19 ago. 2019.

_____, Camila. *Para mudar tudo, comece de algum lugar: o jogo e o rito como subversões da representação*. Revista Tapuia, v.1; n.1, 2022. Disponível em: <<https://revistatapuia.com.br/ojs/index.php/revista/article/view/13>>. Acessado em 20 jan. 2023.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. [c/Prefácio da 1. edição (1878)]. Trad. Manuela P. dos Santos. 5. edição. Berna – Lisboa/PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001;

_____, Immanuel. *Qu'est-ce que les Lumières?* Berlinische Monatsschrift, Dez.; vol. IV, 1784. p.481-449. <Disponível em português em: www.lusofonia.net>. Acessado em 20 jan. 2023.

_____, Immanuel. *O que significa orientar-se no pensamento* In; *Textos Seletos*. Trad. Raimundo Vier. 3. ed. Petrópolis – RJ: ed. Vozes, 2005.

KOLAKOWSKI, Leszek. Why is there something, rather than nothing? In: *23 Questions from great philosophers*. Translated by Agnieszka Kolakoska. New York, USA: Basic Books, 2007.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 5.. ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LAZZARATO, Mauricio. *O governo do homem endividado*. Trad. Daniel P.P. da Costa. São Paulo: N-1 edições, 2017.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. O problema da Poética de Aristóteles In: *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis: Vozes, 1992.

LEBRUN, Gerard. Notes sur la phénoménologie dans Les mots et le choses In : *Michel Foucault philosophie*. Paris: Editions du Seuil, 1989.

_____, Gerard. *A Aporética da coisa em si*. Cadernos de História e Filosofia da Ciência; n. 5 – 1983. pp. 5-18.

_____, Gerard. *O avesso da dialética*. São Paulo: Companhia das letras, 1988.

LOBO, Lilia Ferreira. Pragmática e subjetivação por uma ética impiedosa do acontecimento. In: *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 9, n. 2, maio/ago. 2004.

MACHADO DA SILVA, Luís Antônio (org.). *Vida sob Cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

MACHADO, Irene (Org.) *Diagramas: explorações no pensamento-signo dos espaços culturais*. 1. ed. São Paulo, Alameda, 2016.

MARTON, Scarlett. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____, Scarlett. Nietzsche In: *Os filósofos: Clássicos da Filosofia*. V. II. Petrópolis, RJ: ed. Vozes, 2013. p.181-205.

MARX, Karl. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1843) Trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus [supervisão e notas Marcelo Backes]. 2.ed revista. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____, Karl. *O Capital: crítica da economia política* (Livro I). Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

_____, Karl. *A miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Neto. São Paulo: ed. Global, 1985.

MAUSS, Marcel & DURKHEIM, E. Algumas formas de classificação primitiva (1903) In: Mauss, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: ed. Perspectiva, 1995. pp. 183-203.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*. Lisboa: ed. Antígona, 2014.

_____, Achille. *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MENDES, Maria Manuela. *Raça e racismo: controvérsias e ambiguidades*. Revista Vivência, n. 39, 2012. p.101-123.

MOSER, Paul K. *A teoria do conhecimento: uma introdução temática*. Trad. Marcelo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MOTA, Thiago. *Biopolitics and agonistics: from Foucault to Negri and Hardt*. KRITERION, Belo Horizonte, n. 152, Ago./2022, pp. 491-514. Disponível em: <<https://periodicos.ufmg.br/index.php/kriterion/article/view/26380/31140>>. Acesso: 20/01/23.

NEGRI, Antonio; GUATTARI, Félix. *As verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. Trad. Mario A. Marino e Jeferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Ed. Politeia, 2017.

_____, Antonio; *Quando e como eu li Foucault*. Trad. Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016.

NIETZSCHE, Friedrich W. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____, Friedrich W. *Segunda consideração intempestiva: da utilidade e desvantagem da história para a vida*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____, Friedrich W. *Crepúsculo dos Ídolos*, ou, como filosofar com o martelo. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____, Friedrich W. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad. Paulo César Souza. v.1. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____, Friedrich W. *Ecce Homo*. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____, Friedrich W. Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral (1873). In: *Friedrich Nietzsche: Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerard Lebrun. Trad. e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores). p.51-60.

_____, Friedrich W. *A filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. Maria Inês Madeira de Andrade. Rio de Janeiro: Elfos Editora; Lisboa: Edições 70, 1995.

NODARI, Paulo César. *A doutrina das idéias em Platão*. Síntese - Revista de Filosofia, v. 31, n. 101, p.359-374, 2004.

NOGUERA, Renato. *Dos condenados da terra à necropolítica: Diálogos filosóficos entre Frantz Fanon e Achille Mbembe*. Revista Latinoamericana do Colégio Internacional de Filosofia, 2018, pp.59-73.

PARENTE, André (Org.). *Imagem máquina: a era das tecnologias virtuais*. Trad. Rogério Luz et. alli. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

PASSETTI, Edson. Heterotopia, anarquismo e pirataria. In: RAGO, Margareth (Org.). *Figuras de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

PELLEJERO, Eduardo. *Entre dispositivos e agenciamentos: o duplo deleuziano de Foucault*. Revista Margens, vol. 6, n.7, UFPA, Para, 2010. p.11-22.

_____, Eduardo. *Dos dispositivos de poder ao agenciamento da resistência*. Revista ComCiência [online], Campinas, n. 98, 2008. Disponível em: <<http://comciencia.scielo.br/pdf/cci/n98/a11.pdf>>. Acessado em: 15 jun. 2022.

PELEGRINI, D. F. *Sobre o conceito de paradigma no pensamento de Edgar Morin*. Revista Triângulo, 5(1), 2013.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital. Ensaio de biopolítica*. 1. ed. (2. reimpr.). São Paulo: Iluminuras, 2011.

PERES, M.F.T. “*Violência por armas de fogo no Brasil - Relatório Nacional*”. São Paulo, Brasil: Núcleo de Estudos da Violência, Universidade de São Paulo, 2004.

PESSANHA, Eliseu Amaro & NASCIMENTO, Wanderson Flor do. *Necropolítica: estratégia de extermínio do corpo negro*. Revista Odeere, UESB, vol. 3, número 6, julho/dezembro de 2018.

PHILIPPOV, Karin. *A Balsa da Medusa de Théodore Géricault: Uma questão de método, uma encruzilhada de interpretações*. VIII EHA - Encontro de História da Arte, 2012. Acesso

em 24 set. 2020; disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/eha/atas/2012/Karin%20Philippov.pdf>;

PIMENTA, Francisco Paoliello e RIVELLO, Ana Paula Avellar. *Ciberativismo e zapatismo* In: Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste. São Paulo, 07 a 10 de maio de 2008.

PIZA, Suze de Oliveira. *Crítica em Kant e Michel Foucault: semântica transcendental e semântica transcendental-histórica (sobre produção de Filosofia)*. 2014. 301 f. Tese (Doutorado) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2014.

PIZA, Suze de Oliveira & SANTANA, Izabela Loner. Sobre o descentramento do sujeito: transgredindo os limites kantianos. In: *Dossiê especial - Foucault, Políticas da arqueologia: 50 anos de A arqueologia do saber (1969)*. Cadernos de ética e filosofia política da USP, v. 2 n. 35, 2019.

PIGNARRE, Philippe; STENGERS, Isabelle. *Capitalist Sorcery: Breaking the Spell*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

_____, Vera. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, Margareth (Org.). *Figuras de Foucault*. 2 ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa, PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014

_____. *Parmênides*. John Burnet (Org.). Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003.

PRADO JR, Bento. *Erro, ilusão e loucura*. São Paulo: ed. 34, 2004.

_____, *Hume, Skinner e Freud (em torno de um parágrafo de G. Deleuze)* In: Revista Discurso, n.12, São Paulo, 1980.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder In: SOUSA SANTOS, Boaventura de; MENEZES, Maria Paula (orgs.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra, PT: Edições Almedina, 2009.

_____, Anibal. *Colonialidade, poder, globalização e democracia*. Revista Novos Rumos, ano 17, n. 37, 2002. pp.4-28.

RABINOW, Paul e ROSE, Nikolas. *O conceito de Biopoder hoje*. Rev. Política & Trabalho; nº. 24 abril de 2006; p. 27-57.

RAGO, Margareth (Org.). *Figuras de Foucault*. 2 ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2008.

RIBEIRO, Fernando Maia Freire. “*Pela inocência do pré-individual: pensando com Simondon*”. Revista Ensaios Filosóficos, vol. 1, abril, 2010.

REVEL, Jacques. *A Invenção da Sociedade*. Lisboa: Difel, 1989.

REVEL, Judith. *Michel Foucault: conceitos essenciais*. Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlo Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.

ROUANET, Sergio Paulo e MERQUIOR, José Guilherme In: O homem e o discurso:(a arqueologia de Michel Foucault) Michel Foucault ...[et. al.]. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2008. 139 p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. São Paulo: Martins Fonte, 1999. (Prefácio e 1. parte; pp. 149-156 e 163-201.)

SAFATLE, Vladimir. *Bem-vindo ao Estado suicidário*. n-1 edições, 2020. Disponível em: <<https://n-1edicoes.myportfolio.com/textos-1>>. Acesso em 20 abr. 2020.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de. Michel Foucault e os paradoxos do corpo e da história. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, (et al.). *Cartografias de Foucault*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

SANTOS, Leandro A.; RIBEIRO, Glória M. *O fenômeno da abertura como modo de manifestação do ser*. Revista Existência e Arte; Grupo PET - Ciências Humanas, Estética e Artes da Universidade Federal de São João Del-Rei, 3rd ano, n.3, jan./dez. 2007. pp.1-10.

SANTOS, Bruno Pamponet Silva. *O conceito de Consciência na obra inicial de William James*. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal de Juiz de Fora (ICH)/PPG em Psicologia, 2017a.

SANTOS, José Carlos. *Introdução à Topologia*. Faculdade de Ciências da Universidade do Porto; Agosto de 2017b. p.68-69.

SCHMIDT, James. *What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatschrift*. Journal of the History of Philosophy, 30(2):77-102, Boston University, 1992. Disponível em: <<https://hdl.handle.net/2144/3762>>. Acesso: 20 set. 2020.

SILVA, F. L. *Deleuze: filosofia da diferença*; In: Casa do Saber; Fev. 2017; disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6Her0PEsMao>>. Acesso em: 20 out. 2021.

SILVA NETO, Sertório de Amorim e. *O que é um paradigma?* Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, v.45, n.2, 2011. pp.345-354.

SILVA, Tadeu Tomaz da. *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Trad. Tadeu Tomaz da Silva. Belo Horizonte: ed. Autêntica, 2001.

STENGERS, Isabelle. *A esquerda, de maneira vital, tem necessidade de que as pessoas pensem*. Jornal L'Humanité, Paris, 15 de julho de 2013. Entrevista concedida a Pierre Chaillan.

SPINOZA, Benedictus de. (1632-1677). *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

SCHÖPKE, Regina. *Corpo sem órgãos e a produção da singularidade: A construção da máquina de guerra nômade*. Revista Filos, Aurora, Curitiba; v.29, n. 46, jan/abr, 2017. p.259-279

SALVADO, João António. *O Olhar Colonial em Eça de Queirós: O continente africano na escrita queirosiana*. Lisboa: Edições Vieira da Silva, 2016.

SAVIGNY, Jean Baptiste Henri; CORRÉARD, Alexandre (1818). *Narrative of a Voyage to Senegal in 1816: Undertaken by Order of the French Government, Comprising an Account of the Shipwreck of the Medusa*. Londres: Printed for H. Colburn, 1818.

SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter – conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____, Richard. *A cultura do Novo Capitalismo*. Rio de Janeiro/São Paulo: Ed. Record, 2006.

SLUGA, Hans. Foucault's Encounter with Heidegger and Nietzsche in: GUTTING, G. (org.). *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd ed., Cambridge University Press, 2005. pp.210-239.

TEMPLE, Giovana Carmo. *Poder e resistência em Michel Foucault: uma genealogia do acontecimento*. 2012. 166 f. Tese (Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2012.

TIQQUN. *Contribuição para a guerra em curso*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

_____. *Théorie du Bloom*. Paris FR: La fabrique Editions, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 5 ed. São Paulo: Difel, 1986.

VEYNE, Paul. *Comment on écrit l'histoire*. Paris: Seuil, 1971.

_____, Paul. *Foucault – seu pensamento, sua pessoa*. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WACQUANT, Loic. *As Prisões da Miséria*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2001.

_____, Loic. *As duas faces do gueto*. Trad. Paulo C. Castanheira. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

WASELFISZ, Julio Jacobo (org.). *Mortes Matadas por armas de fogo no Brasil de 1979 a 2003*. Brasília: UNESCO, 2005.

WEBER, Max (1864- 1920). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. José Marcos M. de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. *A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais* In: COHN, Gabriel (Org). *Max Weber: Sociologia*. Trad. de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. 2. ed. São Paulo: Ática, 1982. pp. 79-127.

WEIL, Simone. *A condição operária e outros estudos sobre opressão*. Ecléia Bosi (Org.). Trad. Therezinha G.G. Langlada. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1996.

_____, Simone. *Opressão e liberdade*. Trad. Ilka Stern Cohen. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

WINNICOTT, D. W. *The Maturation Process and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. New York: International Universities Press INC, 1965.

ZIZEK, Slavoj. *Vivendo no fim dos tempos*. Trad. Maria Beatriz de Medina. São Paulo: Boitempo, 2012.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: Uma Filosofia do Acontecimento*. Trad. Luiz B. L. Orlandi, 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____, François. Deleuze e o possível (sobre o involuntarismo na política). In: ALLIEZ, Éric (org.). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. Coord. de tradução: Ana Lúcia de Oliveira. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2000. p. 333 - 356.