

Universidade de Brasília
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Joelmar Fernando Cordeiro de Souza

REGIMES DE VERDADE EM MICHEL FOUCAULT:

Aparição e gênese de um conceito

Brasília/DF
2015

JOELMAR FERNANDO CORDEIRO DE SOUZA

REGIMES DE VERDADE EM MICHEL FOUCAULT:

Aparição e gênese de um conceito

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Mestre em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, sob a orientação do Prof. Dr. Erick Calheiros Lima.

Brasília/DF
agosto de 2015

“A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história. Mal saímos dela, ‘na hora da sombra mais breve’, quando a luz não mais parece vir do fundo do céu e dos primeiros momentos do dia”. –

Michel Foucault em *Nietzsche, a Genealogia e a História*, p. 264.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família pelo amor incondicional e fidelidade nos momentos mais difíceis e inoportunos – aos meus pais, pelo incentivo aos estudos; aos meus avós, por terem sido mais que avós; às minhas irmãs, por compartilharem o fardo.

À Miriam Nascimento, que sem tão grandiosa ajuda e colaboração, o presente estudo não teria sido possível.

Aos meus amigos, pelos ombros sempre oferecidos.

Ao corpo docente que muito me auxiliou: ao meu orientador, Dr. Erick Calheiros de Lima, pela amizade, inteligência, coragem, supervisão e respeito à minha condição ao longo deste projeto; ao professor Dr. Herivelto Pereira de Souza, pelos diálogos e importantes auxílios teóricos; ao professor Dr. Adriano Correia, pelos méritos e pela sua participação na Banca de Avaliação deste; ao professor Dr. Wanderson Flor do Nascimento, pelas preciosas sugestões durante a banca de qualificação; ao professor Dr. Evaldo Sampaio, pelos exemplos e apoio; e, ao professor Dr. Alex Jardim, quem primeiro me orientou, iniciando-me e asseverando a força necessária para que eu acreditasse no sonho da pesquisa.

À CAPES, pelo incentivo à pesquisa.

À arquitetura e resistência da Biologia, que expõe a existência a sua verdadeira significância.

À visão que, uma vez perdida, tornou compreensível que ver é um prazer sublime e que o mundo, antes de ser palavra, é imagem em versos díspares de elucubração.

À poesia e aos poetas, que desde a infância, elucidaram-me que a razão da linguagem tem por base a autoafirmação do mito e dos devaneios, das aparências e da ilusão.

Às trincheiras e aos campos de batalha.

À verdade, que por sagacidade, nos escapa.

À Michel Foucault, o monstro – incorrigível.

SUMÁRIO

RESUMO	07
INTRODUÇÃO	08
1. FOUCAULT E A ORDEM DO DISCURSO	11
1.1 Empreendimento crítico e empreendimento genealógico.....	12
1.2 Os três sistemas externos de exclusão do discurso	15
1.3 Os sistemas internos de exclusão do discurso.....	17
Considerações finais	20
2. A MORFOLOGIA DA VONTADE DE SABER EM MICHEL FOUCAULT	23
2.1 Foucault e a releitura aristotélica.....	24
2.2 A interpretação aristotélica do saber	25
2.3 Verdade e história da Filosofia: introdução a um problema.....	29
2.4 O sofista: aparecimento e exclusão de um personagem central para a Filosofia.....	31
2.5 Aristóteles e a crítica ao raciocínio sofístico	33
Considerações finais	41
3. A GENEALOGIA NIETZSCHIANA DE FOUCAULT	47
3.1 Os três eixos de pesquisas	48
3.2 <i>Ursprung</i> e <i>Erfindung</i> no pensamento de Nietzsche e na análise histórica de Foucault....	51
3.3 <i>Entstehung</i> e <i>Herkunft</i> como pesquisa da origem em Nietzsche.....	54
3.4 Nietzsche e o esfacelamento da história da verdade tradicional	57
Considerações finais	64
REGIMES DE VERDADE: O NASCIMENTO DE UM CONCEITO EM <i>SURVEILLER ET PUNIR – NAISSANCE DE LA PRISON</i> (1975)	68

4.1 Genealogia da punição.....	68
4.2 O corpo enquanto nova tecnologia política	72
4.3 Produção de saberes nas instituições disciplinares	77
Considerações finais	81
5. REGIMES DE VERDADE E SOCIEDADE DISCIPLINAR: EXAME, SANÇÃO NORMALIZADORA E VIGILÂNCIA HIERÁRQUICA	86
5.1 Instituições de sequestro e a fabricação do social	86
5.2 Tecnologias do poder e disciplinarização	88
5.3 Poder disciplinar, adestramento e regimes de verdade	90
Considerações finais	98
CONCLUSÃO	104
REFERÊNCIAS	108

RESUMO: O presente estudo teve por objetivo analisar a problemática da questão da verdade e dos regimes de verdade em Michel Foucault. Assim, tem-se a apresentação de um resgate da teoria foucaultiana, em especial, da teoria desenvolvida no período 1970-1975, ou seja, a exposição da transformação teórica da arqueologia-genealogia – ordenada por Nietzsche, com o intuito de compreender a articulação entre a verdade e a ordem do discurso –; da genealogia e da história; da verdade e as formas jurídicas; dos corpos e dos dispositivos de sexualidade; das ciências humanas e da disciplina, da prisão, do panoptismo e dos regimes de verdade. Segundo Foucault, o poder potencializa as disciplinas dos corpos e as regulações da população – uma anatomia-política do ser humano. Neste sentido, percebeu-se que os regimes de verdade e os sistemas punitivos nos diversos tipos de sociedades formadas pelo ser humano são propriedades de uma mesma tecnologia, tendo em vista que a tecnologia política é o efeito do conjunto de táticas e posições estratégicas.

Palavras-chaves: Verdade, regimes de verdade, genealogia.

RÉSUMÉ : Cette étude vise à analyser le problème de la question de la vérité et les régimes de vérité chez Michel Foucault. Ainsi, l'on a la présentation d'une rétrospective de la théorie de Foucault, en particulier la théorie développée dans la période de 1970 à 1975, à savoir l'exposition de la transformation théorique de l'archéologie, la généalogie - ordonnée par Nietzsche, afin de comprendre l'articulation entre la vérité et l'ordre du discours -; de la généalogie et de l'histoire; la vérité et les formes juridiques; des corps et des dispositifs de la sexualité; des sciences humaines et de la discipline, la prison, le panoptisme et des régimes de vérité. Selon Foucault, le pouvoir potentialise les disciplines des organes et des règlements de la population - une anatomie politique de l'être humain. En ce sens, l'on s'est rendu compte que les régimes de vérité et des systèmes punitifs dans différents types de sociétés formées par l'être humain sont la propriété de la même technologie, étant donné que la technologie politique est l'effet de l'ensemble des positions tactiques et stratégiques.

Mots-clés : Vérité, régimes de vérité, généalogie

INTRODUÇÃO

Nas linhas que se seguem intentou-se estabelecer um panorama geral do percurso teórico foucaultiano empreendido nos anos 1970, buscando, de modo paralelo, dissertar sobre o aparecimento do conceito de regimes de verdade em Michel Foucault no referido período. Nesse sentido, o presente estudo teve por objetivo discutir e apresentar a problematização do discurso e da verdade, por meio de um aporte genealógico, mediante a análise das obras publicadas ou apresentadas no período 1970-1975, quando se tem, então, o surgimento de tal conceito.

Fez-se a abordagem, em cinco tópicos, da especificidade da questão da verdade em Michel Foucault. No primeiro tópico, transversalmente, tem-se uma retrospectiva do problema da verdade, por intermédio da exposição e discussão de *L'Ordre du Discours* – obra salutar para o entendimento da verdade como produção discursiva acoplada às práticas institucionais. Discutiu-se aqui a disciplina como veículo propiciador e mantenedor das verdades e, a vontade de verdade como conjunto de práticas subservientes à ordem discursiva.

Assim foi possível realizar uma recapitulação teórica da Aula Inaugural de Foucault com a ideia de prenunciar o fato de que os regimes de verdade, em especial, a verdade, seguem um conjunto ordenado de proposições, instituições e disciplinas, enunciando os sistemas internos e externos de limitação do discurso como organizadores e dominadores das palavras, inclusive, como meio de coerção e controle do aparecimento e difusão dos discursos. Ainda neste tópico, dissertou-se quanto à virada teórica foucaultiana no início dos anos 1970, através dos métodos crítico e genealógico, sendo possível entender tal movimento como uma travessia da arqueologia para a genealogia e uma maior aproximação com a figura de Nietzsche e a problematização da verdade e da política como correlatas.

No segundo tópico discutiu-se a morfologia da vontade de saber. Nesse sentido, considerou-se a crítica aristotélica aos sofistas como o primeiro momento de surgimento da vontade de saber; sobretudo, traçou-se o itinerário da verdade em Aristóteles e indagaram-se, à luz de Foucault, as implicações de tal ato para a história da Filosofia.

Logo, tentou-se demonstrar que para Aristóteles, desejo, verdade e conhecimento são a base da estruturação teórica. Notou-se que tal concepção é diferente daquela proposta por Nietzsche, que rompe com essa possibilidade e pensa a verdade e o conhecimento a partir de

uma não implicação entre ambas. De fato, a perspectiva aristotélica do conhecimento parte da ideia de que existe um desejo natural de saber, uma vez que nesse desejo (inicialmente motivado e nutrido pelas sensações inúteis), a sensação é tanto a primeira figura que permite ao homem acender ao saber e a verdade, como a forma mais sofisticada do movimento contemplativo e do conhecimento considerado como verdade – tem-se aí a correlação entre a sensação e o prazer dele gerado, perfazendo toda e qualquer possibilidade de acesso à verdade.

Nesse sentido, problematizou-se no tópico em questão que o desejo e o conhecimento são as molas propulsoras que permitem a contemplação da verdade. Entretanto, a verdade é o limiar que possibilita a separação do desejo e do conhecimento, uma vez que o desejo, *de per se*, é a manifestação da verdade; o desejo de conhecimento é, em si, uma espécie de conhecimento. Ou seja, a verdade não somente assessora a passagem entre o desejo e o conhecimento, mas as dirige no sentido de constituir o sujeito e promover a sua identidade. Foucault dirá que, se assim considerado, é possível afirmar que o sujeito de conhecimento é o mesmo do desejo.

No terceiro tópico fez-se uma exposição acerca das conferências pronunciadas por Foucault em 1973 na Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro. Assim, discutiu-se a verdade como *Ursprung e Erfindung*, ou seja, como origem e invenção. Logo, retomou-se a análise histórica foucaultiana do pensamento nietzschiano e investigou-se a história da verdade como relação constitutiva do sujeito e do conhecimento. Nesse sentido, foi possível notar que Nietzsche crê que o ato de conhecimento é luta entre os instintos e que entre as sensações existe um desejo de combate, e não apenas um parentesco e um estado de absoluta harmonia propício à obtenção do conhecimento. A análise nietzschiana, de fato, procura desconjurar o desejo das normas e leis que o regem, pois para ele, no conhecimento tem-se a indissociável vontade de poder, de dominar, e não somente um efeito isolado do conhecimento e uma inocente busca pela verdade da natureza humana.

Próximo desse questionamento problematizou-se no terceiro tópico o fato de que Foucault recorre a Nietzsche para demonstrar que, *desde sempre*, a verdade esteve ligada a interesses e condições de possibilidades específicas. Por isso mesmo, sua análise é dirigida na tentativa de ascender ao conhecimento, à verdade do mundo, estando do lado de fora do conhecimento. Para tanto, assim como Nietzsche, ele busca primeiramente a dissociação entre

a verdade e o conhecimento com o intuito de pensar a verdade do *não-lugar*, e não de acordo com os sistemas de pensamento até então instituídos.

No quarto tópico, fez-se, enfim, a apresentação do contexto de aparição do conceito de regimes de verdade na obra de Michel Foucault. Para tanto, retomou-se a conjuntura teórica da aparição deste conceito e empreendeu-se uma síntese da elucidação do nascimento do sistema prisional, como nova tecnologia política sobre os corpos, além de discorrer sobre a sociedade disciplinar e a produção de saberes e verdades nas instituições disciplinares. Buscou-se, assim, retomar a obra *Surveiller et Punir*, de Michel Foucault, com o intuito de situar o surgimento e a aparição do contexto, bem como questionar a relação existente entre os regimes de verdade e os saberes, as técnicas e os discursos científicos na prática do poder. Ou seja, discorreu-se quanto ao processo de ortopedia moral da sociedade disciplinar na tentativa de elucidar o fato de os regimes de verdade fazerem funcionar o exercício do poder e a produção de saberes nas instituições disciplinares. Para tanto, ponderou-se que o controle, a organização e a vigilância dessas sociedades se dão, entre outras coisas, mediante o advento do capitalismo, a técnica do exame e as Ciências Humanas, uma vez que intrincados, atuam de modo a propiciar o adestramento e impor comportamentos. Destarte, o referido tópico teve por norte elucidar que nos regimes de verdade, a verdade assujeitada produz assujeitamento, e este, por consequência, elenca o controle político dos corpos.

No quinto e último tópico, relacionou-se o conceito de regimes de verdade como correlato à genealogia foucaultiana e aos seus estudos sobre a sociedade disciplinar e as tecnologias de poder. Assim, levou-se em conta que o exame, a sanção normalizadora e a vigilância hierárquica não somente possibilitam, como mantém os regimes de verdade de tal sociedade.

Concluiu-se, assim, que nos regimes de verdade da sociedade disciplinar, o homem se equivale a um corpo-psiqué – de forma que está inevitavelmente relacionado ao modo de produção, às técnicas de objetivação e normalização na qual está inserido. Nesse sentido, os regimes de verdade perpetuam os regimes de saber-poder e a absolutização do verdadeiro. Não por mero acaso, os regimes de verdades criam verdades, pois, afinal, todos eles são estratégias de manutenção do poder.

1. FOUCAULT E A ORDEM DO DISCURSO

O presente capítulo teve por objetivo abordar o pronunciamento de Michel Foucault em sua *Aula Inaugural* no Collège de France. Nesse sentido, tem-se aqui a apresentação da teoria por ele trabalhada naquela circunstância, e não necessariamente, uma prévia discussão da importância da aula para a constituição do conceito de regimes de verdade na obra do referido filósofo. De fato, abordou-se tal discussão nos tópicos posteriores, quando uma vez detalhada a aparição histórica do conceito, será possível concatenar a importância desta virada teórica para a genealogia do poder.

Como indica Béatrice Han (1998), em *L'Ordre du Discours* temos um movimento de profunda ruptura e reformulação teórica da filosofia foucaultiana e da sua compreensão quanto à relação entre o saber e a verdade. Pode-se dizer que a fala de Foucault sobre a ordem e o discurso é um momento de crucial relevância para os seus questionamentos filosóficos, uma vez que tal pensador busca entender o discurso como instância de controle regulado por procedimentos e regras de submissão do plano discursivo. Esta análise será importante para a questão dos regimes de verdade, quando o discurso verdadeiro passa a ser visto como a incidência do discurso que obedece aos limites das proposições e aos critérios definidos pelas disciplinas, mas também como objeto de investimento do poder.

De fato, é especialmente a partir da aula inaugural de 1970 que o poder enquanto tema de pesquisa é desenvolvido e trabalhado por Michel Foucault. Neste momento, o pensador francês questiona as relações de poder como determinadas pelas especificidades históricas e tanto suas formas quanto o número dessas relações são decorrentes de tais particularidades.

Durante a segunda metade da década de 1970, Foucault apontou que suas pesquisas intentaram uma “análise do poder”. Nesse sentido, as principais teses que são desenvolvidas para esclarecer tal objetivo podem ser mais bem observadas nas obras *Surveiller et Punir* (1975) e *La Volonté de Savoir* (1976), onde sem tem desenvolvida a ideia de que cabe à Genealogia o diagnóstico das relações de poder que atravessam e atuam na contemporaneidade. A Genealogia seria, assim, a única forma possível de demonstrar como tais relações são constituídas historicamente e de esclarecer que o poder encontra-se investido de uma produtividade constante.

César Candioto (2013) observa que ao apropriar-se da noção nietzschiana de vontade de verdade, Foucault passa a ter o intuito de demonstrar que é por intermédio dessa vontade

que as verdades são constituídas e os discursos modernos legitimados. Contra o perigo de as pessoas falarem e de seus discursos atravessarem todo o escopo da sociedade, a “ordem do discurso” impõe controles, restringe e seleciona os discursos por meio do estabelecimento daquilo que é falso ou verdadeiro. Têm-se, então, regimes calcados sobre a instância daquilo que a ordem considera como a verdade.

Como será visto nesta dissertação, os regimes de verdades são produzidos no interior de cada sociedade através de uma política universal da verdade autocondicionada às disciplinas e as sanções normalizadoras. Técnicas e procedimentos são instituídos com o objetivo de planificar a conduta humana e antever a sua singularidade - o controle dos estados instintivos e subversivos da existência. Os regimes de verdade fazem aparecer a verdade por meio de um estatuto geral do verdadeiro, bem como provoca a fixação e submissão dos indivíduos às instituições e procedimentos normativos do poder.

Por isso, tal qual afirma Bellahcène (2008), na *Genealogia*, o interesse principal da pesquisa centra-se nas relações de poder e saber e na articulação entre corpo e história. Nesse sentido, a Arqueologia é progressivamente substituída pelo método genealógico. Entretanto, isso não implica uma incompatibilidade entre ambas, uma vez que ao localizar a relação de saber-poder em uma tecnologia política dos corpos, Foucault continuará orientado pela proposta arqueológica das estratégias anônimas de dominação tal como se dá no projeto arqueológico - daí o fato de resgarmos o contexto histórico-filosófico da *Aula Inaugural* e a relevância dessa abordagem para a concepção do conceito de regimes de verdade e a renovação – e implementação - teórica da arqueologia para a genealogia.

Assim sendo, esta seção visa resgatar *L'Ordre du Discours*, uma vez que é principalmente a partir desta obra que Foucault projeta a relação existente entre o poder e a verdade. Vê-se que é possível notar o esforço realizado pelo pensador francês em articular a Arqueologia como método associado à pesquisa genealógica. Como dito, anos depois, em *Surveiller et Punir* e *La Volonté de Savoir*, tal relação é invertida, pois a Genealogia terá função central para a analítica do poder, e a Arqueologia será subordinada ao método genealógico – mesmo que, por exemplo, para ilustrar os estudos das práticas culturais, Foucault continue valendo-se dos conceitos arqueológicos.

1.1 Empreendimento crítico e empreendimento genealógico

Segundo Frédéric Gros (2007), após a sua nomeação no Collège de France, Foucault reuniu as principais análises realizadas em *L'Archeologie du Savoir* na tentativa de desenvolver um método mais completo, que possibilitasse entender o discurso como campo de existência anônimo. Praticamente todos os primeiros seminários lecionados no Collège de France são os resultados do conjunto dos novos eixos de investigação realizados por Foucault.

Durante a aula inaugural, Foucault apresenta o escopo do que seriam suas análises naquela instituição no seu período de docência. Assim, seu pronunciamento, ministrado no dia 02 de dezembro de 1970, expõe os dois horizontes de pesquisas que norteariam a metodologia daquele filósofo. Nesse sentido, ele resume dois conjuntos – o conjunto crítico e o conjunto genealógico –, explicando as peculiaridades de ambos.

O primeiro desses conjuntos refere-se ao empreendimento crítico¹ ou ao campo de análise que se interessa particularmente pelos sistemas que recobrem as formações discursivas. Tal empreendimento atua detectando e destacando os princípios de ordenação e rarefação atuantes sobre o discurso. O aspecto crítico procura pensar os processos de rarefação do discurso, bem como as condições que permitem que um objeto seja reagrupado e/ou unificado enquanto discurso.

De acordo com Michel Foucault (2006a), o conjunto crítico é uma prática de análise que quer indagar sobre quais necessidades, processos de modificações, deslocamentos e relações de força, uma formação de discurso pode, então, ser excluída, limitada e apropriada. É justamente um empreendimento que articula suas análises sobre as funções de exclusão – tal qual realizado ao se estudar a fronteira entre razão e loucura durante a Idade Clássica - ou de interdição – como é o caso do estudo da interdição de linguagem no limiar da sexualidade durante os séculos XVI até o XIX.

O segundo conjunto diz respeito ao empreendimento genealógico, sistema complementar ao projeto anterior que visa, a partir do conceito de séries, entender como um discurso pode ser efetivamente estabelecido. Trata-se de um sistema que compreende – a partir das positivities constituintes de um objeto – que a constituição de um saber está diretamente relacionada ao exercício de poder. Para tanto, são analisados, interior e

¹ O empreendimento crítico estuda o saber como uma análise contrária ao estatuto do sujeito vigente nas Ciências Humanas. As formações discursivas são apresentadas como advento da vida e iminência da morte, do desaparecimento, deste mesmo sujeito. Como a separação operada entre o método genealógico e arqueológico após os anos de 1970, a problemática do sujeito será totalmente repensada nos textos foucaultianos – mudança que implicará, entre outras questões, a reformulação da análise da Literatura realizada por Foucault, e aos poucos, na própria redução dessas leituras no conjunto geral de sua obra durante os anos genealógicos (POTTE-BONNEVILLE, 2004).

exteriormente, os limites de controle de um discurso e suas respectivas fronteiras, margens e delimitações. Se o empreendimento crítico analisa a forma como é reagrupado e unificado um discurso, o empreendimento genealógico está interessado no efeito de dispersão e descontinuidade que atravessa a formação discursiva.

Segundo Driss Bellahcène (2008), ambos os empreendimentos – crítico e genealógico – demonstram a travessia foucaultiana da arqueologia para a genealogia – travessia permeada pela influência de Nietzsche, na nova forma de pensar a relação entre o sujeito e a verdade na obra do pensador francês. Foucault reformula seus trabalhos teóricos à luz do filósofo alemão e é a partir dele que passa a entender o saber como um problema relativo ao poder – têm-se, com isso, uma análise histórica da vontade de saber.

De acordo com Carlos Ribeiro (2009, p. 237):

Nos idos de 1970, analisando a história efetiva, a genealogia como interpretação, Foucault considerará a arqueologia, ao lado do jogo estratégico que impõe perspectivas de avaliação, como uma dimensão *local* do discurso. A questão tomada a Nietzsche da *origem* é o que fundamentará de vez o *começo* arqueológico e, com isso, a vontade de verdade como operação deste começo se explicita definitivamente. Pouco a pouco, Foucault introduz a genealogia nietzschiana: “o que se encontra no começo histórico” analisa ele “é a discórdia entre as coisas, é o disparate”. À medida que Foucault se vê sob o influxo de uma leitura bem particular da genealogia nietzschiana, ele agregará à arqueologia a dimensão do novo projeto histórico-filosófico da sua genealogia do poder.

Em consonância com a genealogia proposta por Nietzsche, são pensadas as relações de poder e suas implicações sobre a liberdade e a política. Se a perspectiva genealógica nietzschiana fascina Foucault, isso se deve especialmente ao fato de que no sistema político do “dizer o verdadeiro”, todos participam de alguma forma, ou incitando estes discursos ou alheios a eles. É, então, sob a referida análise que o empreendimento genealógico se dedica, já que a verdade é ela mesma uma questão política.

Nesse sentido, Bellahcène (2008) esclarece que o conjunto genealógico responde à análise de quais são as normas e as condições de formação em que – “apesar e através” dos sistemas de coerção – se possibilita que um discurso possa adquirir uma dada positividade. Assim, é possível afirmar que a genealogia não é uma teoria do retorno à origem (ao ponto cardeal). É, de fato, uma anti-ciência, que está atenta ao trabalho da diversidade e da dispersão, dos discursos desqualificados (e não legitimados) e das hierarquias que ordenam o conhecimento do verdadeiro.

Foucault (2006a) expressará que são necessárias a alternância e complementaridade entre a análise crítica e a análise genealógica, a fim de entender a estreita relação existente entre a rarefação e a afirmação dos discursos. Tanto um empreendimento quanto outro necessita dedicar suas análises a partir da constatação da regularidade na gênese da formação discursiva, sendo imprescindível reconhecer que:

Toda tarefa crítica, pondo em questão as instâncias do controle, deve analisar ao mesmo tempo as regularidades discursivas através dos quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais (FOUCAULT, 2006a, p. 66).

De fato, não deve existir separação entre as duas tarefas, pois seria pouco efetiva uma análise que considerasse a formação discursiva em meio às dispersões e seleções que a originam e os controles que a interpelam, sem considerar (por outro lado) os reagrupamentos e processos de exclusão existentes.

Ainda segundo Bellahcène (2008), é possível afirmar que tal pesquisa histórica de Foucault dedica-se ao objeto para se indagar como este pôde ter sido então pensado por uma racionalidade em uma época específica (arqueologia) e analisar (genealogia) quais foram as práticas sociais, políticas, éticas e médicas que possibilitaram que este fosse, então, pensado.

Nesse sentido, Dreyfus e Rabinow (2013) explicam que em *L'Ordre du Discours*, Foucault propõe a preservação do método arqueológico e considera a genealogia como complemento de seu instrumento de pesquisa. Desde maio de 1968, aquele filósofo desloca o seu campo de estudo do interesse particular em torno da problemática do discurso. E será o retorno a Nietzsche que orientará o empreendimento genealógico em relação à história. Ao trazer a hipótese de que o método crítico e o genealógico são complementares – ou seja, que a genealogia é o suporte da arqueologia –, tem-se uma nova perspectiva em torno da verdade, que sustenta a existência de uma interpelação constante entre a raridade dos enunciados (método crítico, arqueológico) e as práticas não discursivas que possibilitam as formações discursivas (método genealógico).

1.2 Os três sistemas externos de exclusão do discurso

Em sua aula inaugural, Foucault (2006a) apresenta o discurso como fonte de poder e perigo. Sustenta que o discurso é produzido, levando em conta que em toda sociedade a produção discursiva visa, de algum modo, controlar, selecionar, organizar e dominar o

acontecimento do discurso. Para tanto, alguns procedimentos atuam como sistemas de exclusão e são necessários para cumprir todos os efeitos supramencionados.

Em *L'Ordre du Discours*, ele separa a interdição (a palavra proibida), a separação e segregação (segregação da loucura) e a vontade de verdade como os três grandes sistemas de exclusão que interpelam o discurso e atingem a sua materialidade. Conforme apresentado em sua primeira aula, Foucault define estes três sistemas da seguinte forma:

- 1) Sistema de interdição do discurso: implica a ideia de que em cada sociedade o discurso é regulado mediante a perspectiva de não haver a possibilidade de falar sobre qualquer coisa, a qualquer momento, sem ter o direito para tal.
- 2) Sistema de separação e rejeição: é exposto por meio da relação dicotômica entre a razão e a loucura, especificamente na supremacia da razão sobre a loucura e na justificável segregação desta pelo fato do seu discurso ser um ruído incompreensível no seio da sociedade.
- 3) Vontade de verdade: tem por base a dissociação entre o verdadeiro e o falso; os jogos de verdades se dão por pressões e certas parcelas de violências e são operacionalizados, arbitrariamente, por separações, deslocamentos, contingências presentes na história, ações institucionais, entre outros aspectos.

Segundo a pesquisadora Inês Lacerda Araújo (2008), estes sistemas revelam os recursos utilizados na sociedade para regular, controlar e provocar a manutenção discursiva. Tais procedimentos variam e se mesclam, entre procedimentos de exclusão e procedimentos de interdição, e buscam ritualizar a ocorrência do discurso e o acesso à palavra, de modo a provocar a regulação dos objetos e o direito à fala. Neste sentido, o discurso está necessariamente associado ao desejo e ao poder – tanto que a própria divisão normativa da verdade e do erro se consolidam no âmago da nossa vontade de verdade².

² Foucault (2006a) identifica que a vontade de saber é regida por situações históricas e diz respeito aos sistemas históricos de exclusão. Afinal, desde os poetas gregos do século VI, um discurso verdadeiro é o que atende a rituais específicos. Mesmo as mutações científicas perceptíveis, podem ser compreendidas como o deslocamento dessa vontade de verdade propiciada pela divisão platônica. Dessa forma, é possível entender que a criação de novos domínios de objetos e de técnicas (como, por exemplo, a observação, a mensuração e a verificação) são exemplos das formas, como no período clássico, a vontade de verdade assume novos investimentos na relação entre sujeito e objeto. De fato, o saber originário da vontade de verdade é legalizado e circula dentro da sociedade, por meio de um conjunto de práticas, como, por exemplo, a pedagogia, o processo de criação e edição de livros e o estabelecimento de bibliotecas. Obtida a verdade, ela transita por meio de divisões, repartições e atribuições. Com isso, a vontade de verdade executa certa pressão e coerção sobre os outros discursos, constringindo, assim, todos os campos de saberes a reivindicarem junto a ela a legitimidade de suas verdades.

Assim, é possível considerar que a vontade de verdade modifica e fundamenta os outros sistemas de exclusão. Afinal, quando da interdição de um discurso em relação aos demais, tem-se o estabelecimento da vontade de verdade e do enunciado subentendido como verdadeiro, como supremacia e autodeterminação frente ao discurso entendido como falso. Por isso, segundo Michel Foucault (2006a, p. 20),

Só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura.

Edgardo Castro (2015) disserta que a ordem do discurso provoca a aparição e, sobretudo, a manutenção de um discurso estabelecido nas coisas. Ela traz à tona sentidos explicitados nos discursos, sendo que para a “verdadeira” compreensão do que são os objetos bastaria apenas uma prévia leitura do que já está firmado pela ordem.

É possível, então, considerar que Foucault em *L'Ordre du Discours*, quer dar conta de que o saber não é aquilo que resume todo o conjunto possível dos conhecimentos, mas sim um espaço onde as verdades se articulam e cumprem regras – “condições de aparição” e “condições de possibilidade” – que necessitam articular os objetos e enunciados a propósito daqueles já existentes e predicados como discursos verdadeiros ou falsos.

1.3 Os sistemas internos de exclusão do discurso

Tal proposta se torna ainda mais clara quando se analisa os diferentes sistemas internos de exclusão do discurso. Representados pelo *comentário* – que pode ser ilustrado a partir dos textos religiosos, jurídicos, literários e até certo ponto científicos; e que, é possibilitado através da reanimação do discursivo com o intuito de resgatar o sentido oculto daquilo que reside no texto primeiro; e pela figura do *autor* enquanto categoria que agrupa e ordena coerentemente um determinado discurso e do qual se emana as significações, ou seja, do autor enquanto unidade e ponto de origem. Nota-se que estes sistemas funcionam de modo a ordenar, classificar e distribuir e controlar os discursos na tentativa de estabelecer a submissão do acaso e do acontecimento discursivo.

A partir destas considerações, Juciane Cavalheiro (2008, p. 70-71) salienta que

A função autor vem caracterizar o modo de ser – circulação e funcionamento – dos discursos nas diferentes sociedades onde estas ocorrem. No caso específico da nossa cultura, a *função autor* caracteriza-se como o *mecanismo* de apropriação, marcado inicialmente, pela função repressora dos autores transgressores da ordem estabelecida; por outro lado, a função autor permite-nos estabelecer a fiabilidade da informação científica e a origem do texto literário; a terceira característica diz respeito ao processo *que constrói um certo ser racional a que chamamos autor* e, finalmente, a *função autor* permite-nos distinguir os diversos “eus” que os indivíduos ocupam na obra.

Para Inês Lacerda Araújo (2008), a função autor e o comentário são estratégias de manutenção discursiva. Ambos funcionam como meios de organização e limitação do discurso – são componentes fundamentais para afirmar a vontade de verdade. O comentário, por um lado, preserva e clareia os planos discursivos, trazendo à tona a “realidade” inerente ao processo de escrita. O autor, em contrapartida, é a constituição da unidade do discurso, é a adequação coesa de onde parte todas as significações.

Outro elemento fundamental para a instituição da vontade de verdade é a organização das disciplinas. Elas limitam o discurso e, por meio de coerções, visam controlar e produzir os discursos fixando, no jogo de identidades, o processo de reatualização das regras. Portanto, elas cumprem as funções restritivas e coercitivas que restringem, de algum modo, a prática discursiva e sua circulação.

Ao tratar acerca deste ponto, Edgardo Castro (2009, p. 110-111) afirma que

Em *L'Ordre du Discours*, Foucault enumera os mecanismos de limitação dos discursos. Aí a disciplina aparece como uma das formas internas desse controle, isto é, como uma forma discursiva de limitação do discursivo. As outras duas formas internas que precedem a disciplina são o comentário e o autor. À diferença deste último, a disciplina define um campo anônimo de métodos, proposições consideradas como verdadeiras, um jogo de regras e definições, técnicas e instrumentos. À diferença do comentário, não busca a repetição; antes, exige a novidade, a geração de proposições ainda não formuladas. A disciplina determina as condições que uma determinada proposição deve cumprir para entrar no campo do verdadeiro: estabelece de quais objetos se deve falar, que instrumentos conceituais ou técnicas há de utilizar, em que horizonte teórico deve inscrever-se.

De acordo com Han (1998), a análise foucaultiana proposta na aula inaugural aponta que a história das ciências segue princípios internos de regulação da verdade. Não se pode dizer o falso estando no verdadeiro. Pelo contrário, só se diz a verdade estando no verdadeiro.

Sucintamente, é possível afirmar que não se pode jamais entrar, por sua conta e risco, no verdadeiro. Inversamente, é o campo das verdades que permite a alguém ser adicionado ao estatuto das ciências.

Entrar na ordem do discurso é se qualificar para reproduzir os discursos vigentes e, sobretudo, se dispor a cumprir as exigências que os procedimentos de controle do discurso exigem. Todavia, participar da ordem do enunciado não implica, espontaneamente, que todas as regiões do discurso estão acessíveis a todos que compartilham da ordem; pelo contrário, existem regiões onde se está inteiramente aberto a quem dele queira fazer parte; em contrapartida, há outros campos de dizibilidade onde o sujeito mal pode contemplar as margens ou adentrar no oculto proibido pela sociedade do discurso (FOUCAULT, 2006a).

Nesse sentido, César Candioto (2013, p. 51) assevera que

A ordem do discurso é o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional, nada mais do que um modo de operar separações.

Estas constatações se tornam ainda mais evidentes diante dos procedimentos internos do discurso, como por exemplo: o ritual, enquanto sistema restritivo de poder, que define as zonas do dizível e não-dizível do discurso; e as sociedades de discurso, que têm como principal característica a conservação e produção dos enunciados discursivos com o objetivo de fazê-los circular em um determinado território fechado e exclusivo, que controlam e sujeitam a circulação discursiva dentro de sociedades específicas. (FOUCAULT, 2006a).

Esther Díaz (2012, p. 90) diserta que o ritual e as sociedades de discurso, operam da seguinte forma:

O ritual qualifica o sujeito que fala, assinala sua posição e o tipo de enunciados que emitirá conforme seja dialogante, interrogativo, dissertativo, etc. Para isso, são definidos os gestos, o comportamento, as circunstâncias, os signos, as atitudes, tudo aquilo que acompanha o discurso e que colabora para sua efetividade. Certos sujeitos são controlados em sociedades de discurso, que têm como função produzir e conservar discursos. Nessas sociedades, as palavras fazem-se escutar de acordo com os critérios daqueles que exercem o poder, e eles o exercem enquanto são regidos por regras que governam essas sociedades. Aqui a exclusão é de ordem secreta.

Outro procedimento de sujeição do discurso tão importante quanto os citados e que visibiliza os critérios normativos que impõe significações, é o sistema de ensino que, de

alguma forma, é uma espécie de ritualização da palavra, do saber e, acima de tudo, uma fixação de um conjunto doutrinário no plano social da apropriação do discurso.

Bourdieu (2008) problematiza que a ordem escolar atua sob o imperativo da produção e reprodução da ordem social. Para ele, a escola opera de uma só vez a evolução das relações discursivas e o progresso das técnicas de assujeitamento. A submissão do escolar tanto no quadro espacial e temporal da escola quanto na rotina escolar, bem como a disposição do conteúdo de ensino cobrado no *curriculum*, demonstram que os corpos são tecnicamente orquestrados e os alunos submetidos pelo ensino instrumental à própria ordem das coisas e as relações de poder que por ela são propiciadas.

Desse modo, é possível inferir que as instituições de ensino³ executam um intercâmbio direto com as apropriações sociais. O ensino, tal qual se pode compreender, contribui para o ritual da palavra, a determinação dos papéis e atividades sociais, o agrupamento dos conjuntos doutrinários e aos espaços de oposições. Assim, todos os procedimentos de sujeição do discurso – e aqui se incluem os rituais, as sociedades do discurso, as doutrinas e as apropriações – são mecanismos que, por um lado, distribuem todos os sujeitos falantes em um dado território e em uma dada função; e, por outro lado, determinam as categorias ocupadas por estes.

Considerações Finais

Com a apresentação de sua aula inaugural, Michel Foucault propõe que o discurso deixa de ser um reflexo para ser um “campo estratégico” e uma relação de forças. Na ordem do discurso, a força exercida por uma articulação dominante submete outros saberes enquanto exclui, sujeita e renega outros. Há uma separação entre os que têm o poder de deter significações e aqueles que são excluídos da possibilidade de impô-las. Tal exclusão implicará o silêncio dos loucos, como bem demonstrado em *Histoire de la Folie*, mas também o das

³ De algum modo, todo o processo de socialização é um processo normativo. Vale ressaltar que não apenas as instituições escolares, mas também as organizações militares, econômicas e hospitalares funcionam por meio de uma dada tecnologia disciplinar. Tal perspectiva é desenvolvida de forma ampla em *Surveiller et Punir*, quando, então, subentende-se que a sociedade disciplinar requer o uso de técnicas que submetem o comportamento humano ao espaço, ao controle do tempo, ao controle do corpo e às técnicas de implicação entre o corpo e o tempo (BOURDIEU et al., 2008).

minorias (criminosos, prostitutas, mulheres, homossexuais). Silenciar, então, não é somente uma ausência de discurso, mas também um método de exercício de um determinado poder⁴.

De certo modo, a vontade de verdade do ser humano é a interdição suprema. Entretanto, é sobre ela que Foucault questiona e incita seu discurso e pretende, pela análise do poder e do desejo, entender como uma discursividade pode ser compreendida como verdadeira. De tal modo, ao romper com as aparências que sujeitam a verdade, esta somente pode ser definida pelos jogos de regras que a constituem. É, justamente de acordo com esta tese, que repousa a aula inaugural de Michel Foucault no Collège de France.

Como explicitado por Candiotti (2013), a verdade é, desde sua origem, uma produção ou uma inventividade – cumpre ao efeito de ordenamento, de conjuração e domínio. A radicalidade dessa perspectiva implicará a condição de que o verdadeiro é a rarefação do discurso e aquilo que está aceito na disciplina, ou seja, a verdade é aquilo que está “na verdade”.

Para o Foucault genealogista, são o poder e o desejo que animam o discurso e sustentam as verdades. Nesse sentido, nada mais justo que se desfaçam os atos ritualizados, que constituem os discursos verdadeiros, e se busque a compreensão do que permite os discursos serem o que são, verdadeiramente.

Segundo Rambeau (2006), o poder na Genealogia deixa de ser o instrumento do Estado ou uma propriedade que este ou alguns outros indivíduos fazem uso, e passa a ser todo

⁴ Como exemplo deste silêncio que emana poder e elucida práticas de interdição, Temple (2013) aponta as interdições sexuais que atravessam um aluno em seu contexto escolar. Segundo aquela autora, um escolar não tem o justo direito de dizer tudo o que pode e tem vontade de dizer dentro da escola, pois, devido à disciplina que o cruza, é disciplinado a comunicar somente o permitido pela ordem. Assim, sabe-se que o aluno não pode, em momento algum, fazer uso da masturbação em sala de aula e nem ao menos falar a respeito desse ato para todos de sua classe. A razão que justifica tal proibição é o fato de o sexo ser constituído como um tabu, do qual não se pode comentar em qualquer momento ou fazer uso de suas práticas em ambientes públicos (impróprios). Todavia, a interdição existente nas relações da ordem escolar seria já legalizada (por exemplo, a questão do trato da masturbação) no consultório psiquiátrico, que se deve ao fato de que a palavra é permitida, entretanto, com o justo direito de que se procure a cura para conter estes impulsos sem controle. Caso, por um algum motivo, o escolar insista em manter seu desejo e masturbar-se dentro de sala de aula perante seus colegas e professores, é certo que, como pena a tal ato, ele seria separado – não mais estaria no campo da interdição, mas na prática da exclusão (rejeição) e da separação entre razão e loucura. Esse desvio de caráter ou comportamento implicaria, uma vez mais, o recurso do psiquiatra, enquanto sujeito de poder e saber; afinal, a própria desrazão do aluno e os riscos que seu comportamento pode incitar ao público estariam subentendidos na inadequação às normas. Ao se aproveitar o mesmo exemplo, é possível entender que é a vontade de verdade que não permite o jovem estudante se masturbar. Tanto o escolar, a instituição de ensino e o psiquiatra têm seus discursos pré-definidos e normatizados pela vontade de verdade. De fato, se ele não se masturba é porque sabe que há interdições que visam legitimar a proibição de tal ato. Ou seja, o aluno se submete a partir das interdições supramencionadas, e a instituição orienta os desejos dele, através de discursos que foram normatizados e que cabe a ela cumprirem.

o conjunto possível de relações estratégicas que dirime, controla e determina as condutas humanas. O poder é, então, extraído da relação de domínio e violência apenas, e é direcionado para relações mais implícitas, como aquelas operadas na divisão entre aqueles que portam a palavra e aqueles que apenas ouvem (a relação médico e paciente, por exemplo).

Se assim se considerar, a partir de Han (1998), a ordem do discurso expõe a conformidade às normas e o respeito às disciplinas. Tal perspectiva indica que as afirmações definidas como verdadeiras estão todas sujeitas ao plano dos objetos determinados e transpostas por instrumentos e técnicas muito bem articulados. A verdade responde a seu horizonte teórico (não se constitui verdades por outro lado da margem) e reforça particularmente a ação da polícia discursiva, pois à medida que esta comanda e orienta os domínios de saber e a produção de conhecimento, ratifica também o zelo pela disciplina e impõe mais disciplinas.

A princípio, como assevera Jean-François Bert (2013a), a leitura de *L'Ordre du Discours* é imprescindível para analisar o que será posteriormente o conceito de regimes de verdade na obra de Michel Foucault. A aula inaugural vem ratificar a hipótese de que em toda sociedade existem dispositivos e regras que constituem o discurso como verdadeiro. Nos próximos tópicos veremos que são as vigilâncias, as normas, os exames e o modelo jurídico que aperfeiçoará a ideia de que toda a sociedade é reduzida a instrumentos e modelos de normalização através de regimes de verdade. Até então, vale considerar que os regimes de verdade são regulados por técnicas e perpassados por conjuntos de práticas. A verdade é uma inventividade produzida e difundida na sociedade disciplinar. Antes de qualquer outra coisa, a verdade é desejo e poder. Por isso mesmo, uma estratégia biopolítica.

2. A MORFOLOGIA DA VONTADE DE SABER EM MICHEL FOUCAULT

Uma semana após sua aula inaugural no Collège de France, Michel Foucault propôs-se ao estudo da “morfologia da vontade de saber”. Durante os anos de 1970 e 1971, seu interesse em apresentar uma análise histórica dessa vontade concentrou-se na discussão do saber que foi organizado acerca da sexualidade durante os séculos XVII ao XIX, bem como o saber relativo aos processos econômicos dos séculos XVI ao XVIII. Para tanto, Foucault situa a transposição do saber para a verdade como o momento central dessa vontade de verdade. Assim, recorre a Aristóteles para problematizar a questão do desejo de saber como um movimento – aspecto tido como tema central de suas filosofias posteriores.

Como problematização de seu interesse de pesquisa, Foucault detém-se sob o fato de que a vontade de verdade, como explicitada em *L'Ordre du Discours*, deve ser entendida, pelo menos inicialmente, como um mecanismo de exclusão similar a separação entre a razão e a loucura, onde a vontade de verdade, sendo completamente maleável e determinada pelo devir histórico, legitima e faz funcionar os mais diversos sistemas de coerções, agindo e atingindo as práticas e os discursos. Nesse sentido, a vontade de verdade é produto de lutas e sistemas de dominações, e através dela, novas lutas e dominações se colocam em jogo, uma vez que é constantemente inflamada a partir das instituições. De certo modo, a análise morfológica da vontade de saber se justifica do ponto de vista foucaultiano, a partir do momento em que ela é o operador lógico que permite melhor detalhar a elisão – quase sempre imperceptível – de três noções salutares, quais sejam: a verdade, o conhecimento e o saber.

Segundo Foucault (2014a), os recursos até então utilizados pelo conhecimento para se analisar a vontade de verdade demonstraram-se precários e confusos, já que de alguma forma estavam quase sempre presos a noções de ordem antropológicas e psicológicas. Nesse sentido, considera que somente progressivamente se poderia constituir os elementos necessários e mais eficazes para delinear o problema do homem com a verdade. Todavia, o pensador francês esclarece que, somente analisando as práticas discursivas e suas respectivas transformações, será possível melhor entender o tema em questão. Para Foucault, a vontade de verdade delinea uma nova abordagem que até então havia sido discutida na Arqueologia, e retoma a reflexão necessária da questão do saber e do conhecimento, da substancial diferença entre as vontades de saber e de verdade e o lugar ocupado pelos sujeitos falantes perante as vontades existentes. A prática discursiva, como bem ilustrado em sua aula inaugural, parece

ser a direção geral de análise, pois, através dos mecanismos de separação e exclusão discursiva se têm, sobretudo, a própria interação do homem com a verdade.

Assim, a reflexão suscitada por Foucault (2014a) é a de que o conhecimento é a relação final que está no pleno limiar entre a vontade de saber e a vontade de verdade. Nesse sentido, a própria relação do homem com o conhecimento se equivale a sua relação tanto com o tema do saber quanto com a problemática da verdade. Assim, é preciso delinear e estar atento se a vontade de verdade apenas opera a separação natural entre o discurso verdadeiro e o falso ou se, de fato, o que está em jogo é um sistema de dominação e imposição da verdade e do falso.

Pelas indicações de Foucault, a vontade de saber parece ter tomado a forma de uma vontade de verdade. Resta, então, por meio dessa análise histórica, indagar se tal vontade é dissociada da vontade de saber da civilização humana ou se, de algum modo, a história dos discursos verdadeiros sempre foi colocada em prática a partir de um movimento histórico e incessante, de separação da verdade e do erro, a partir dos fenômenos históricos dos saberes.

2.1 Foucault e a releitura aristotélica

Para Foucault (2014a), a face da verdade é permeada pela violência. Tal raciocínio se justifica porque todo o sistema de divisão do discurso do verdadeiro e do discurso falso somente é possível mediante uma rede articulada de coerções e dominações. A Filosofia, de fato, é evocada por Foucault, através de Aristóteles, para ilustrar este movimento inicial do sistema de separação do verdadeiro e do falso, pois, de certo modo, foi o desejo de saber que colocou em prática, por meio de filosofias e saberes específicos, toda uma vontade de verdade – tentando legitimar essa mesma vontade como uma vontade natural de saber, querer conhecer.

Partindo da *Metafísica* de Aristóteles, Foucault tece sua explanação sobre a vontade de verdade, demonstrando de que forma, para este filósofo grego da Antiguidade, o desejo de conhecer estaria arraigado na própria natureza, correspondendo, intrinsecamente, não somente as suas necessidades (utilidade), bem como a todo o conjunto dos prazeres despertos pelas sensações. Se, de fato, Foucault retoma tal texto aristotélico, só o faz mediante a justificativa que ali se têm uma forma inédita da relação entre o saber e a verdade – o que permearia todas as formas de filosofia vindouras até Nietzsche –, estabelecendo um estatuto filosófico geral

onde suas premissas não seriam apenas a coerência interna de sua obra, mas a razão de ser e de existência da própria Filosofia.

Com os seminários dos dias 6 a 13 de janeiro de 1971, Michel Foucault avança em suas análises históricas ao demonstrar como o sofisma, a partir de sua aparição e exclusão discursiva, revelam na História da Filosofia o curso do discurso verdadeiro e um conjunto de práticas discursivas que, desde a Idade Antiga, estabeleceu a elisão do discurso verdadeiro e falso e de uma técnica de acesso à verdade. Nesse sentido, as *Aulas sobre a Vontade de Saber*, em seus quatro primeiros seminários (que tem aqui sua abordagem), permitem colocar em questão de que forma, a partir do momento em que se executa a exclusão de determinados discursos, se estabelece uma nova operação lógica da relação entre o significante e o significado. E como, através desse jogo de dominação, o pensamento surge como a própria possibilidade da verdade. Foucault retoma o sofista enquanto personagem, a fim de demonstrar como os relacionamentos entre a prática discursiva e os sujeitos de discurso, puderam propiciar tanto o discurso filosófico como o científico. Através da filosofia aristotélica, foi possível um discurso apofântico e um novo sistema de ordenamento do modo de se chegar à verdade.

2.2 A interpretação aristotélica do saber

Como sabido, Foucault (2014a) recorre a Aristóteles em contraposição ao argumento nietzchiano. Diferente do pensador alemão, aquele filósofo grego crê que o desejo de saber está intrínseco na natureza humana – é algo tanto natural quanto universal. Assim, a sensação e o prazer, como relação primordial do desejo que motiva o homem a obter o conhecimento e a razão, é a mola mestra do conhecimento. Implicitamente, Foucault entende que a teoria aristotélica pretende ilustrar que a sensação é um conhecimento. Logo, se até então o desejo de conhecer parecia residir na ordem natural da vida, no conjunto da natureza, através de Aristóteles, tal desejo é compreendido como interligado ao prazer.

A sensação, como atividade da alma sensitiva, faz gozo do prazer, e sem um prazer específico, não seria possível qualquer forma de conhecimento, uma vez que a produção do conhecimento e da verdade é acompanhada pelo prazer. Como prova maior de que as sensações propiciam o saber e levam ao prazer, Aristóteles, em *Metafísica*, assevera que a

sensação visual é o sentido que tem a maior capacidade de gerar conhecimento, propiciando o prazer.

De acordo com Aristóteles, em *Metafísica* (Livro I, 1),

Todos os seres humanos naturalmente desejam o conhecimento. Isso é indicado pelo apreço que experimentamos pelos sentidos, pois independentemente do uso destes, nós estimamos por si mesmos, e mais do que todos os outros, o sentido da visão. Não somente objetivando a ação, mas mesmo quando não se visa nenhuma ação, preferimos a visão – no geral – a todos os demais sentidos, isto porque, de todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções (ARISTÓTELES, 2006, p. 43).

Tal perspectiva aristotélica tornou-se de suma importância para a Filosofia ao apregoar que na impossibilidade do conhecimento, reside a própria dificuldade de obtenção do prazer, ou seja, se não existe conhecimento, possivelmente também não poderá haver prazer.

Todavia, aquele filósofo grego, ao afirmar que o conhecimento encontra-se na natureza, retifica as diferenças fundamentais que existem entre a natureza humana em relação ao animal sensitivo. Segundo Aristóteles, o homem é dotado de pelos menos três características que o distingue se comparado aos animais, quais sejam: a audição – que permite ao ser humano aprender e querer ouvir para conhecer, desejar saber; a memória – que possibilita o armazenamento do conhecimento obtido e o seu uso quando necessário; e, por fim, o uso da arte e da ciência – modalidades culturais, de estruturas de saber, que foram preservadas pela experiência humana e que auxiliam nas ações pessoais e sociais através de princípios e esquemas gerais advindos de situações e vivências anteriores – a arte e a ciência também fundamentam julgamentos genéricos e contribuem para o uso da memória (ARISTÓTELES, 2006).

Além das características supramencionadas, a sabedoria – como espécie de conhecimento supremo que interliga memória e audição – é outra particularidade que distingue a natureza humana. Todavia, para Aristóteles (2006), faz-se necessário que a sabedoria ultrapasse um primeiro saber rudimentar que tem em si o seu fim único e que saiba usufruir através das sensações inúteis.

Sobre tal questão, Foucault (2014a, p. 13) destaca:

Por intermédio dessas superposições, Aristóteles consegue, por um lado, inserir o desejo de conhecimento na natureza, ligá-lo à sensação e ao corpo e dar-lhe como correlato uma certa forma de gozo; mas, por outro lado, e ao mesmo tempo, dá-lhe um estatuto e fundamento na natureza genérica do homem, no elemento da sabedoria e de um conhecimento cujo único fim é ele mesmo e no qual o prazer é felicidade.

Para Aristóteles, em *Metafísica*, os animais, em geral, vêm ao mundo possuindo sensações. Nesse sentido, graças à referida dotação – habilidade, certos animais estarão propensos a constituírem memória. Segundo aquele filósofo grego, existem animais inteligentes que são incapazes de apreender os estímulos sonoros e, por isso, impossibilitados de aprender; outros animais têm a capacidade do aprendizado e, assim, logram desenvolver a faculdade da memória. Predominantemente, os animais sobrevivem mediante a utilização de impressões sensórias e curtas lembranças, respaldadas apenas por um número irrisório de apreensões empíricas. Em contrapartida, o ser humano tem a maior parte de sua experiência com o mundo, norteadada pela arte e pelo raciocínio. A memória humana, sendo constituída através da experiência, por intermédio desta, reúne sob uma mesma experiência todo o conjunto de vivências e lembranças, consolidando, conseqüentemente, a memória enquanto qualidade humana.

De acordo com Aristóteles (2006), somente por meio da experiência, a raça humana pôde, enfim, criar tanto a ciência como a arte. De fato, quando um único juízo universal, referente a um mesmo objeto em particular foi desenvolvido a partir da apreensão de várias experiências, a arte pôde, então, ser criada. Assim, é possível afirmar, para efeitos de distinção, que enquanto a experiência depreende-se sob o conhecimento dos particulares, de modo paralelo, a arte preocupa-se com o conhecimento dos universais – ainda que suas ações e efeitos intentem também os particulares⁵.

Na *Metafísica* de Aristóteles, o conhecimento e a competência dizem mais respeito à arte (no caso, aos artistas e sábios) do que aos “homens da experiência”. Um artesão, por exemplo, detém bom conhecimento quanto à realização do seu ofício, mas pouco conhece do *porquê* e da *causa* do seu trabalho. Ou seja, um mestre é mais sábio que um artesão na medida

⁵ Um médico, por exemplo, não cura o ser humano; mas, uma pessoa que, por efeito de ocasião, é um ser humano.

em que compreende a sistematização racional dos objetos que são feitos. Nesse sentido, nas palavras de Aristóteles (2006, p. 45):

Geralmente o sinal de conhecimento ou ignorância é a habilidade para ensinar, e por isso sustentamos que a arte – preferivelmente à experiência – é conhecimento científico, visto que os artistas são capazes de ensinar ao passo que os outros não são. Além disso, não encaramos quaisquer dos sentidos como sabedoria. Embora sejam realmente nossas principais fontes de conhecimento, não nos indica a razão de coisa alguma, como, por exemplo, o porque o fogo é quente, mas somente que é quente.

Destarte, Aristóteles (2006) pretende tecer as primeiras explanações de que a sabedoria é, sobretudo, a faculdade de conhecer os princípios e as causas primeiras. Logo, detém mais sabedoria o homem da experiência em relação àqueles que fazem uso apenas das meras faculdades sensoriais; o artista que domina o ofício em comparação ao homem da experiência; o mestre (e aquele que ensina) em contraposição ao artesão; e as ciências especulativas se comparadas àquelas que apenas se atém na prática.

Para Foucault (2014a), a tese central em questão na discussão aristotélica da produção dos saberes é a perspectiva de que o conhecimento nasce de uma vontade de saber que, originariamente, está associado às sensações. Todavia, tal associação somente se dá porque nela já existe um desejo de conhecer, que ao fazer uso da sensação (como instância ainda precária do conhecimento) permitirá, em seguida, a plena realização do conhecimento.

Mas, e quanto à felicidade teórica, como, de fato, o homem, por sua natureza, pode almejá-la? Aristóteles responde ao referido questionamento através do estabelecimento do papel da Filosofia – conhecimento que, segundo ele, seria um algo supremo. Cabe à Filosofia, como modalidade máxima do conhecimento que garante a compreensão dos princípios iniciais e das causas finais resguardar que o saber partindo das sensações inúteis alcance efetivamente a contemplação e produção da teoria. Pois, se de algum modo o desejo não antecede e tampouco é externo ao conhecimento, logo, o objetivo final do conhecimento, que se propicia através da sensação, é a felicidade teórica (FOUCAULT, 2014a).

De fato, em Aristóteles (2006), tal felicidade é representada como uma virtude ou forma suprema da atividade e do movimento contemplativo. Assim, se inicialmente as sensações inúteis parecem prenunciar a contemplação vindoura, do mesmo modo, o contentamento pode ser entendido como um primeiro passo em direção à felicidade. Mas tal

objetivo somente pode existir porque, desde o início, o homem intenta saber, conhecer, fazer gozo dessa ligação entre a sensação e o corpo – o prazer. Por isso mesmo, Foucault (2014a, p. 14) aponta que “um conhecimento sem desejo, um conhecimento feliz e de pura contemplação já é, em si mesmo, a causa desse desejo de conhecer que tremula no simples contentamento da sensação”.

Em linhas gerais, a leitura foucaultiana de Aristóteles pretende demonstrar que o desejo de conhecer se dá perante a relação do homem com as suas sensações e que, de certo modo, o conhecimento se relaciona com tais sensações e delas faz parte. Não se tem, então, nenhum movimento de desprendimento diante das sensações, mas, pelo contrário, o saber se interliga a sensação. A memória, por exemplo, é o itinerário geral do homem em seu contato com as suas sensações, é aquilo que restou e ficou preservado para uma determinada utilidade. Nesse sentido, seria correto afirmar que, de forma esquemática, a conjuntura teórica aristotélica delimita que o saber e o desejo ocupam o mesmo campo de interesses – eles se completam e se complementam – sem nenhum estabelecimento de forças, sem lutas entre as sensações e o desejo, pois, o saber existe para todo aquele que, por justa iniciativa, dedique-se a possuí-lo. Por fim, segundo Foucault (2014a), para Aristóteles, o saber nasce do desejo de saber. O conhecimento é a atualização da natureza humana.

2.3. Verdade e história da Filosofia: introdução a um problema

Na aula do dia 06 de janeiro de 1971, Michel Foucault abordou dois temas fundamentais partindo de Aristóteles, a saber: a história da Filosofia e sua relação com a verdade, e a rejeição e exclusão do personagem sofista, como momento fundamental da Filosofia e propiciador teórico do que viria a ser, nos séculos subsequentes, a implicação das teorias filosóficas com o discurso da verdade.

Foucault aborda na aula supramencionada os referidos temas – diversos, mas complementares –, a fim de compreender, a partir do interior da Filosofia, a figura do Sofista como ilustração de um primeiro momento de exclusão e separação discursivas na tentativa de obtenção e promulgação do conhecimento verdadeiro em relação a outro saber considerado como falso ou aparente. Assim, Foucault procura inverter o modelo tradicional de análise da história da Filosofia e discutir como, desde Aristóteles, a verdade esteve disposta a seguir regras determinadas e normatizadas.

Dessa forma, o pensador francês retoma a *Metafísica* aristotélica com o intuito de demonstrar que o discurso do filósofo é, de antemão, dotado de certo valor de verdade, uma vez que as diferentes modalidades de filosofias se caracterizam pela particularidade da questão da verdade. A verdade é, então, entendida, como a causa e a finalidade da Filosofia, e por isso mesmo, ela é também a sua constituição. Nesse sentido, o “progresso” da Filosofia e as suas díspares interpretações se dão devido ao fato de que a verdade provoca tais transformações, e mudanças, mediante a ação coercitiva da verdade e a reformulação dos princípios e enunciados sobre as coisas. A Filosofia é um recorte de vários saberes – constitutivos de uma mesma e única realidade.

De acordo com Foucault (2014a), a verdade precede a fala do filósofo e nela se encontra. De algum modo, a verdade expressa toda a possibilidade da Filosofia, pois ela atua diretamente no movimento filosófico e na sua constituição histórica/teórica. Do ponto de vista foucaultiano, a configuração tradicional da Filosofia teve seu ponto de origem com a iniciativa aristotélica de separar o discurso da filosofia de métodos e formas de análises anteriores e apresentar outra relação do conhecimento com a verdade. Para o filósofo grego, o homem detém plenas condições para contemplar a verdade. Todavia, tal contemplação só é possível quando instrumentalizada pela verdadeira forma do saber. O filósofo tem consciência de que não sabe – e este é o seu saber. Mas, se de fato não sabe, não o sabe por que isso é o que possibilita o saber e a verdade. É a ausência da verdade que impulsiona a constituição do saber.

Durante séculos, a análise aristotélica expressa nas linhas anteriores permeou todo o desenvolvimento da história da Filosofia – tanto que Foucault comentará que ela é o modo de existência histórica da Filosofia.

De fato, faz-se importante analisar como que, através da exclusão do personagem sofista, Aristóteles conseguiu induzir a Filosofia a redobrar sobre si mesma. Segundo Michel Foucault (2014a), desde a Antiguidade, a teoria do conhecimento encontra-se associada com a história da Filosofia e isso tem uma razão: voltar a Filosofia para o seu próprio interior e evitar a possibilidade de um discurso de verdade advindo do exterior. Justamente por isso, todo o desenvolvimento do discurso filosófico tende a ser alicerçado pela repetição e pelo comentário, uma vez que a verdade na Filosofia encontra-se nos rastros ocultos deixados nas obras filosóficas anteriores, e o discurso verdadeiro, uma vez nascido da Filosofia, somente pode ser re(encontrado) a partir de sua própria prática e não de uma outra externa.

Ao considerar o sofista como aquele que tem o discurso alheio ao ato normativo, para a análise da Filosofia e obtenção da verdade, então, ele é a sombra do exterior e o personagem que busca a verdade, mas com a prática filosófica incorreta, fora dos fundamentos e princípios gerais que a Filosofia, como ordenamento da verdade, apregoa.

2.4 O sofista: aparecimento e exclusão de um personagem central para a filosofia

Refutações sofísticas é o principal texto de Aristóteles sobre a questão do sofista e da relação deste com a verdade e a Filosofia. Diferentemente da discussão realizada por Sócrates e Platão, aqui o sofista é compreendido através de uma discussão nominal, onde o sofisma parece já ter sido controlado e incluso dentro da Filosofia, por meio de um saber que supõe dominar a ocorrência sofística. Nesse sentido, toda a discussão aristotélica – ao contrário dos filósofos pré-socráticos – eleva o personagem “sofista” a um debate finalizado. Todavia, para Foucault, tal discussão não pode ser considerada como acabada, já que para ele, o sofista ocupa uma posição marginal e singular no grande debate dos sistemas de raciocínios falsos e verdadeiros.

Foucault (2014a) recobra o arcabouço histórico da figura do sofista no intuito de demonstrar que tal personagem apresenta uma problemática muito maior para a Filosofia do que se imagina tradicionalmente. Assim, o sofista não é apenas a metáfora do filósofo que no exercício de seu ofício fazia uso do saber a partir de uma prática didática assalariada (regrada por exercícios de lógica e a tutoria do conhecimento na tentativa de esclarecer os alunos, para que estes alcançassem vantagens nas discussões filosóficas). Nesse sentido, não se deve compreendê-lo apenas em detrimento de suas posições frente à política e a moral característica da Antiguidade. Essa seria, talvez, a compreensão de Aristóteles (2010, p. 546) ao afirmar:

Visto que aos olhos de algumas pessoas vale mais parecer sábio do que ser sábio sem o parecer (uma vez, que a arte do sofista consiste na sabedoria aparente e não na real, e o sofista é aquele que ganha dinheiro graças a uma sabedoria aparente e não real), está claro que para estas pessoas é essencial *parecer exercer* a função de sábio, em lugar de realmente exercê-la sem parecer que o fazem.

Para Foucault (2014a), diferentemente, o sofista não é apenas o que tira proveito do saber, com o único objetivo de possuir dinheiro, nem aquele que se propõe concluir um raciocínio através de uma conclusão que não se pode admitir. Pelo contrário, deve-se olhar atentamente para o sofista como aquele que teve no interior do seu discurso uma flexão filosófica investida sobre o seu sistema de raciocínio na busca de recolher e impedir as miragens e as aparências que o discurso pode permitir.

Segundo Reale (2006), o surgimento dos sofistas se deu através de uma nova orientação no campo da Filosofia – orientação possibilitada devido ao enfraquecimento das filosofias da natureza⁶. Acrescido a isso, os sofistas apareceram segundo as condições históricas existentes no século V a.C. e que eram totalmente distintas e inéditas quando comparadas aos aspectos de cunho social, cultural e, até mesmo, de ordem econômica, anteriores. É, é exatamente da crise do poder aristocrata e do empoderamento do povo (*demos*), em especial, do alargamento das relações comerciais e do contato direto com novas culturas e povos, além do esfacelamento da cultura aristocrata e da aquisição dos novos hábitos, que surgem os sofistas, como aqueles que souberam se situar de forma ‘satisfatória’ às novas demandas e ofertas que a cidade requeria.

Reale (2007) parte do pressuposto que os sofistas representam um advento histórico completamente útil e necessário à história da Filosofia, de modo que seria difícil pensar Sócrates e Platão sem considerar a relevância dos sofistas para a formação destes. Todavia, segundo Reale, Platão é, especificamente, o principal responsável pela figura dos sofistas terem caído em descrédito, pois, é a partir dos argumentos platônicos que os sofistas passaram a ser considerados como praticantes de uma filosofia de menor expressão e consideração, uma

⁶ Os sofistas se diferem dos naturalistas tanto pelo método como pelo objeto de suas pesquisas. Os naturalistas tinham como objeto de pesquisa a natureza e o seu método resumia-se à dedução. Os sofistas, diferentemente, amparavam-se na experiência do homem com o mundo, em especial, com a vida na cidade. Por isso, o método sofístico era considerado como empírico-indutivo, pois, a partir de uma natureza considerada “prática”, se dedicava a problematizar todos os temas que poderiam ter origem na implicação homem-sociedade. Do ponto de vista da praticidade, os naturalistas, enquanto filósofos da natureza, pensavam o mundo mediante uma filosofia apoiada no saber teórico; já os sofistas, justamente por não terem a preocupação em pensar a *physis*, mas as relações ocorrentes na cidade, detinham uma finalidade prática na sua filosofia. De fato, se os primeiros não tinham alunos ou discípulos, os últimos detinham, como necessidade indissociável de seu intento filosófico, alunos dignos de seus ensinamentos. Não é a toa que se tem uma certa profissionalização da Filosofia com os sofistas. Afinal, com a prática destes, tem-se o surgimento de toda uma problemática para a história da Filosofia: o limite do ato educativo e o significado da ação pedagógica. Pois, se por um lado, o saber sofista somente poderia ser possuído por uma elite capaz de pagar pelos seus serviços, por outro, é com a profissionalização do sofista que se se tornou viável uma pedagogia que possibilitou o ensino para outros, que não aqueles detentores de uma “nobreza de puro sangue”. Entretanto, vale destacar que, em geral, os sofistas eram transeuntes sem residência ou nenhum tipo de renda que possibilitasse o custeio de suas vidas. Justamente por isso, os sofistas – profissionais do saber – tinham nessa possibilidade uma das poucas alternativas para manutenção de suas sobrevivências (REALE, 2007).

vez que foram tais argumentos que possibilitaram, por séculos, tanto a crítica quanto a representação do que, por anos, se pensou ser a imagem e o cerne do pensamento sofístico. Em Platão, tem-se não a idealização dos sofistas, mas também uma série ordenada e sistematiza de juízos de valores que, por longo tempo, perdurou sobre os mesmos.

O surgimento do sofista, para Reale (2007), deu-se em decorrência de uma nova posição filosófica frente à *physis* e o estabelecimento da preocupação com o homem e com tudo aquilo que é típico de sua existência. Assim, tem-se uma nova expressão da Filosofia atenta ao homem, com todas as suas obras e possibilidades de criações, como centro do ato do pensamento. O sofista tornou possível abordar o homem ora enquanto ente individual ora como sujeito que participa como cidadão de uma determinada cidade.

Com tal reconfiguração e forma de pensar, os sofistas passaram a fazer uso da razão, de modo a interrogar temas salutares, a saber: o campo da ética, a função de ensino e da educação, os aspectos da religião, o papel da arte, a questão da língua e da retórica, entre outros. Logo, é possível afirmar que os sofistas são quem iniciam toda uma forma de cultura humanista⁷; são os responsáveis pelo nascimento do que viria a ser chamado de período humanista da filosofia da Antiguidade.

2.5 Aristóteles e a crítica ao raciocínio sofístico

Michel Foucault (2014a) retoma a importância dos argumentos sofísticos e o seu aparecimento e exclusão com o intuito de demonstrar o esforço da Filosofia em tornar estranha a prática de reflexão que apenas considere os raciocínios enquanto aparência e sem nenhum comprometimento com a verdade de fato. Nesse sentido, Aristóteles (2010) ilustra tal polícia moral que visa sistematizar para excluir o jogo de sombras propiciado pelos sofistas. Nele, “pela primeira vez os sofismas são refutados na ausência dos sofistas” (FOUCAULT, 2014a, p. 38).

É sabido que Aristóteles separa dois tipos característicos de raciocínios, um em contraposição a outro, a saber: o raciocínio falso (obtido através de uma conclusão falsa ou

⁷ Segundo Reale (2007), os sofistas podem ser concebidos como os “iluministas gregos” quando se leva em consideração que estes, a exemplo dos iluministas do século XVIII, emanciparam-se da razão vigente – calcada na elucubração da *physis*, estabeleceram a problematização dos valores morais e religiosos ortodoxos, questionaram a posição e o poder da aristocracia na esfera social e se interrogaram em torno do homem culto, esclarecido, quanto ao mundo e ao seu papel enquanto cidadão. Em suma, o sofista é um iluminista, uma vez que reorienta pedagogicamente o uso da razão como uma formação e atitude crítica.

mediante uma conclusão verdadeira com a utilização de premissas falsas) e o raciocínio sofisticado (forma de acesso ao saber dotado de aparência e desprovido do valor da verdade, pois está no campo da aparência e do erro de raciocínio). Em *Refutações Sofísticas*, Aristóteles acusa os sofistas de terem uma sabedoria aparente. Para ratificar sua percepção, enumera pelo menos cinco tipos de sofismas⁸ e demonstram como eles têm valor de aparência sem compromisso lógico com a verdade.

A arte do sofista é uma arte de ganhar dinheiro que serve de uma aparente sabedoria, visando os sofistas, por conseguinte, a uma demonstração aparente. Indivíduos rixentos e sofistas apresentam os mesmos argumentos, mas não pelas mesmas razões, e o mesmo argumento será sofisticado e contencioso, ainda que não do mesmo ponto de vista. Se a meta é a aparência de vitória, é contencioso; se a meta é a aparência de sabedoria, é sofisticado, uma vez que a sofisticada é uma aparência de sabedoria destituída de realidade (ARISTÓTELES, 2010, p.567).

De acordo com Aristóteles (2010), o sofisma pretende subentender que é uma refutação, quando, em verdade, não passa de uma falácia. Por isso mesmo, a refutação sofisticada e silogismo sofisticado, do ponto de vista aristotélico, são “não somente o silogismo ou a refutação que aparenta sê-lo e não o é, como também aquele [ou aquela] que, embora seja, apenas aparentemente se ajusta ao sujeito em pauta” (ARISTÓTELES, 2010, p. 546).

Ainda de acordo com Aristóteles (2010), em *Refutações Sofísticas* (Tópico VIII), se o que é buscado no exame é a aquisição da sabedoria e da verdade, a refutação sofisticada não refuta, mas apenas elucida a falta de sabedoria sobre determinada questão. Assim, todas as “falsas conclusões” que são formuladas pelos sofistas provam o fato de que a contradição apenas de um argumento não revela valor algum de verdade nem aufere, verdadeiramente, a ignorância de um sujeito.

Sobre tal questão, Barbara Cassin (2005, p. 95) salienta:

Para que a refutação ocorra, não pode bastar-se que o adversário simplesmente “fale” (*legei*), ou que seja simplesmente dotado de logos, o que, no entanto, deveria bastar para diferenciar o homem da planta; é preciso ainda que ele diga *algo* (*legei ti*), que ele signifique *algo* (*semainei ti*), que ele tenha *um* logos, e não *nenhum* (*methena logon*). É esse “algo”, de fato, que constitui propriamente o eixo da refutação: sem ele, a exigência de significação não poderia implicar a impossibilidade da contradição.

⁸ De acordo com Foucault, Aristóteles enumera os seguintes sofismas: sofismas que aparentam refutar; revelar o erro do interlocutor; defender um paradoxo; praticar um solecismo; abusar da verbosidade.

A refutação pode ser apenas uma ilusão da verdade ou uma aparência que, quando bem observada, não faz relação alguma com a realidade, uma vez que o discurso, apesar de coerente, não apresenta nenhuma conexão ou vínculo com a verdade. Assim, “a arte do exame constitui um tipo de dialética e tem em vista não aquele que conhece, mas aquele que ignora e pretende conhecer” (ARISTÓTELES, 2010, p. 566).

De acordo com a análise foucaultiana, o sofista tem por base um modo de raciocínio que estabelece uma relação diferente com os símbolos verbais se comparado com os outros sistemas de argumentação lógica. Tem-se aí a questão – na apropriação sofista do discurso – do rompimento com a identidade única que as coisas poderiam deter. Para o sofista, as palavras são sempre precárias se comparadas com a infinitude das coisas, fato este que permitiria, então, apregoar sobre um mesmo objeto dois sentidos diferentes – posição contrária ao ideal de verdade que acredita, tradicionalmente, que a verdade somente pode possuir uma única verdade no jogo dos sentidos. É contra a possibilidade de se poder dizer duas coisas distintas sobre uma mesma coisa que Aristóteles prioriza sua objeção em relação ao argumento dos sofistas.

Sobre tal questão, Michel Foucault (2014a, p. 41) atenta:

Disso podemos tirar uma conclusão: que o sofisma não é uma categoria defeituosa de raciocínio, não é de modo algum um raciocínio; ou melhor, é a imagem invertida de um raciocínio: onde havia no raciocínio identidade das premissas acordadas, no sofisma há diferença; onde havia necessidade lógica, há escassez de fato e acaso; onde havia a proposição nova, há repetição da coisa dita; e, por fim, onde havia coerção da verdade e convicção do outro, há armadilha pela qual o adversário se vê preso na coisa dita – na materialidade da coisa dita.

Segundo Foucault (2014a), Aristóteles distingue o sofisma como sendo um falso raciocínio, e não somente um raciocínio falso. Na prática sofista, o que se interessa é muito mais o aspecto material dos símbolos que o nível dos conceitos (silogismo). O sofista tem por objetivo, através do seu discurso, a obtenção da vitória e o silêncio do seu interlocutor. Não está preocupado, de fato, se as palavras que faz uso detém o valor do verdadeiro, pois, em geral, as coisas ditas se conectam, sem significação, a uma infinda ordenação de palavras utilizadas para contradizer o oponente. Diferente, o silogismo não procura encerrar uma batalha e travar o discurso verdadeiro através de palavras e ações que buscam complicar o

interlocutor por meio de técnicas específicas, como, por exemplo, de verborragias e solecismos.

Para Aristóteles, o silogismo tem interesse no valor de verdade que pode existir na articulação das premissas e o postulado das conclusões referente a elas. A verdade é aceita pelos interlocutores. É um acordo que, estabelecido pela coerência e concordância, propicia a criação do conceito e a descoberta do mundo. Assim, “o silogismo é baseado em certas proposições feitas de tal forma a produzir necessariamente a asserção de alguma coisa distinta das proposições e como um resultado de tais proposições” (ARISTÓTELES, 2010, p. 546).

Conforme explicita Barnes (2005), os tratados lógicos de Aristóteles procuram demonstrar que as ciências, sobretudo, as ditas teóricas, devem ser sistematizadas axiomáticamente. Na lógica formal aristotélica⁹, qualquer enunciado é significativo; entretanto, apenas alguns enunciados são, de fato, afirmações. Tal fato se dá porque, em alguns enunciados é possível encontrar a falsidade e o erro, enquanto, em outros, tem-se a contemplação da verdade. Enquanto “lógico”, a preocupação de Aristóteles intenta os enunciados que detém valor de verdade e que possuem os atributos do falso. Assim, tanto as afirmações quanto os enunciados podem ser simples ou compostos. No caso dos enunciados simples, são aqueles que “afirmam alguma coisa de alguma coisa” – ou, melhor dizendo, enunciados simples são enunciados que procuram afirmar ou negar algo de alguma coisa.

Aristóteles (2010) destaca que somente a diferença pode solucionar o falso raciocínio sofisticado. Para aquele filósofo grego, é a diferença que permite operar as separações entre os elementos do discurso, estabelecer a identidade das coisas e precaver quanto aos aspectos

⁹ Segundo Barnes (2005), Aristóteles herdou de Platão, em seu livro denominado *Sofista*, a compreensão que possui acerca dos enunciados simples e compostos. Todavia, o que se percebe nos *Analíticos Anteriores* quanto em *Analíticos Posteriores*, é um aprofundamento do desenvolvimento da lógica formal sob um viés meticulosamente sistematizado e aperfeiçoado na busca da obtenção da verdade. Nesse sentido, Aristóteles transpõe Platão e esquematiza os enunciados simples como “proposições”, e analisa as proposições em “termos”. Logo, uma proposição, ao estabelecer ora a negação ou afirmação de um predicado (P) de um sujeito (S), tem como sujeito e predicado os seus termos. Desse modo, as proposições são conceituadas como universais ou como particulares, uma vez que tais proposições afirmam ou negam o termo predicado ou de todo sujeito ou de alguns sujeitos. Quanto às proposições simples, tem-se, especificamente, quatro tipos, quais sejam: 1) universais afirmativas (onde a proposição faz afirmação do termo predicado do sujeito); 2) universais negativas (onde a proposição faz a negação do termo predicado do sujeito); 3) particulares afirmativas (em que a proposição afirma o predicado de alguns sujeitos); e, 4) particulares negativas (em que a proposição negam o predicado de alguns sujeitos). A grosso modo, o desenvolvimento do sistema lógico aristotélico, não está dissociado de sua teoria da proposição, pois, para ele, os argumentos são subdivididos em premissas (duas, de modo geral) e uma conclusão, que seriam exatamente as proposições simples. Assim, enquanto método geral, a lógica deveria sistematizar todos os argumentos possíveis. Todavia, para que isso fosse viável, Aristóteles fez uso de algumas adaptações, a saber: a) substituiu termos particulares por letras (por exemplo, “cavalo” e “homem”, por A e B); b) trocou enunciados por esquemas de enunciados (como, por exemplo, “Todo homem é animal”, por “Todo A é B”).

ilusórios do saber e das práticas de acesso à verdade. A diferença procura “atravessar a materialidade do discurso, dissipar a sombra de raciocínio que atua na superfície desta, organizar um raciocínio a partir do conceito e de sua necessidade ideal, e em troca, torna o discurso transparente para essa necessidade” (FOUCAULT, 2014a, p. 45).

Em razão da diferença, tem-se a apofântica – sistema que permite o acesso à verdade mediante o estabelecimento das verdades e erros contidos nas proposições. Através da eliminação da materialidade do discurso, a aponfântica postula que a coisa é só ser ou não-ser. Ou a coisa é e detém o verdadeiro ou não é e está no campo daquilo que é falso. Nesse sentido, a apofântica, enquanto implicação entre a realidade e o discurso, não comporta as contradições.

Para Aristóteles (2010), um verdadeiro argumento é aquele que não se dá aparente nem no silogismo nem na contradição. Assim, a conclusão de todos os argumentos deve ser analisada e averiguada pela sua contradição¹⁰, de modo que não seja possível, por exemplo, que uma mesma coisa seja dupla ou não dupla e apresente dois valores que estejam em relação inversa se comparados ao modo e ao tempo. Justamente por isso, Cassin (2005, p. 96) indica que

O princípio de não-contradição, em seu enunciado canônico, ao mesmo tempo se prova e se instancia pelo único fato de que é impossível que o mesmo (termo) simultaneamente tenha e não tenha o mesmo (sentido). O sentido é, portanto, a primeira entidade encontrada e encontrável que não pode tolerar a contradição, ele constitui o modelo mesma da entidade do ente [*étantité*] e da objetividade. A refutação que serve de demonstração para o princípio de não-contradição implica, se não que o mundo é estruturado como uma linguagem, pelo menos que o ente é feito como um sentido.

Segundo Cassin (2005), é o acordo operacionalizado ora pelos valores da convenção ora pela relação intersubjetiva do consenso (do dizer algo para si e para um outro), que permite a construção da identidade que constitui todo e qualquer sentido¹¹. Logo, a refutação

¹⁰ De acordo com Lukasiewicz (2009), a lei da contradição é apresentada por Aristóteles em consonância com três leis ou formulações que, em síntese, podem ser assim definidas: 1) formulação ontológica (não é possível que algo concomitantemente pertença e, ao mesmo tempo, não pertença a algo sob o mesmo ponto de vista); 2) formulação lógica (duas asserções contraditórias jamais podem ser concomitantemente verdadeiras); e, 3) formulação psicológica (algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo).

¹¹ Em Aristóteles, a refutação infere que a palavra, enquanto disposição da verdade, tem como objetivo tornar demonstrável que ela pode ser isto e não aquilo (ser um ser ou não ser). Por este prisma, é possível, então, afirmar que quando alguma coisa é predicada, possuída de sentido, tal significado não se remete, necessariamente, à coisa enquanto ente ou a um objeto do mundo, especificamente. Pelo contrário, quando se

aristotélica vem consolidar a ideia de que não é possível a existência da contradição, uma vez em voga a indispensabilidade do sentido. Aristóteles, desse modo, propõe que “dizer algo” e “significar algo” seja uma equação plenamente equivalente, ou seja, o ato de significar algo, não deveria implicar, de antemão, a obrigatoriedade de afirmação ou negação do ser daquilo do qual se diz alguma coisa – a dialética aristotélica se desprende da vigência ontológica da filosofia sofística, na tentativa de não mais trabalhar o sentido como aquilo que *indica* ou *sinaliza* algo, mas de estabelecer uma nova relação com a linguagem e o interlocutor, de modo a propiciar a esquivo do uso da palavra como mera aparência e convenção, e possibilitar, através do jogo dialético, o emprego da palavra, através de outra vinculação com a significação e, conseqüentemente, com a verdade.

Cassin (2005) ainda assevera que é a mudança na forma de fazer uso das palavras que permitirá a Aristóteles fomentar uma nova disposição filosófica do discurso amparado, sobremaneira, na importância da natureza semântica da palavra. Em vista disso, o significado passa a ser um atributo das palavras e, contrário ao uso sofista e das filosofias anteriores, não é, de forma alguma, apenas um recurso discursivo ou a precária associação entre as palavras e as coisas, tampouco a tentativa de demonstração de equivalência entre a linguagem e a realidade.

Com a refutação, o método aristotélico instaura o entendimento de que o que está em questão no campo semântico das palavras é, sobretudo, a simetria que a palavra nutre com o *logos* que a constitui. Nesse sentido, “o discurso sofisticado é aquele que faz ser tudo o que diz. A linguagem aristotélica é aquela em que uma palavra, na medida em que é objeto de uma convenção, significa sempre algo” (CASSIN, 2005, p. 110).

significa algo, se predica este “algo de determinado” como uma coisa-sentido, ou melhor dizendo, é conferido significado à palavra significada e, assim, pela predicação quer negativa ou positiva da palavra, tem-se a significação de um sentido. Justamente por isso, se a significação for tomada apenas como um mero “mostrar” e não a partir do sentido que a palavra pode deter, então, tal significação seria insuficiente para discernir o homem dos outros animais. De fato, tanto “significar” como “mostrar” alguma coisa são ações interconexas. Entretanto, o homem se distingue, pelo fato de possuir um *logos* que lhe permite – diversamente dos animais – articular a voz (*phone*) enquanto recurso para a memória. Para tanto, os sons sem articulações são substituídos pela palavra, o que conseqüentemente permite à espécie humana atribuir significado à extensão de suas sensações, operando, assim, pela constituição do nome (*onoma*) novas palavras (consensuadas pelo que é verdadeiro e o falso), de modo a concernir a existência do *logos* enquanto razão e argumentação. Em geral, é possível afirmar que a questão da significação em Aristóteles é de suma importância, pois é um tema que problematiza o julgamento do verdadeiro e do falso, como um deslocamento do campo da natureza para o campo dos significados ofertados pela convenção. A significação não pode ser apenas o “mostrar” advindo das perturbações da alma – se assim o fosse, o homem ainda estaria associado às especificidades características e constitutivas dos animais (CASSIN, 2005).

De fato, a coisa dita não assume o valor do verdadeiro se assume que aquilo que não é, é, e vice-versa. Perante a aponfântica, o sofisma é uma técnica perversa, anárquica, estabelecida por uma má-relação com a materialidade do discurso. Nesse sentido, somente um raciocínio lógico – assim acredita Aristóteles – pode conduzir à verdade e ao bom uso maduro e sensato do saber, uma vez que somente através de um sistema muito bem estabelecido e compartilhado de regras, é possível, de fato, a obtenção de novos enunciados providos do valor da verdade (FOUCAULT, 2014a).

Conforme propõe Aristóteles (2010), no tópico IX de *Refutações Sofísticas*, diante do número infinito de ciências, é tarefa de cada homem de ciência analisar seu saber de acordo as suas próprias refutações, averiguando, assim, se as refutações¹² que dizem respeito à sua ciência são ou não reais e, se são, porque o são. Aquele filósofo grego ainda assevera a existência de refutações que são verdadeiras e outras que são falsas. Assim, é possível afirmar que “cabe ao dialético estar capacitado a apreender as várias formas nas quais, com base em princípios comuns, uma refutação que o é realmente ou uma refutação aparente, isto é, dialética ou aparentemente dialética, ou apta ao exame é produzida” (ARISTÓTELES, 2010, p. 566).

É papel da dialética propor demonstrações que impeçam a contradição da verdade – a existência da falácia. Ou seja, a dialética é uma arte do exame que visa interrogar uma dada questão e demonstrar alguma coisa; ela se apoia, através do método da refutação e da utilização do silogismo, na tentativa de romper com os princípios particulares e estabelecer princípios gerais. O movimento é dialético, pois tem como intuito não a vitória em uma discussão (como supostamente fariam os sofistas), mas sim, a obtenção da verdade e o convencimento – racional e por meio de objeções – do oponente. Nesse sentido, o dialético tem por incumbência realizar o exame das refutações, a partir de estruturas comuns de averiguação, não se submetendo a nenhuma arte específica, mas buscando, por intermédio do domínio das mais variadas formas do silogismo, a contraposição ao raciocínio sofístico, sua refutação e, conseqüentemente, a solução.

¹² A definição de refutação encontra-se no Tópico IX de *Refutações Sofísticas*, quando Aristóteles (2010, p. 563) afirma que “uma refutação é um silogismo [demonstrativo] de um contraditório, de modo que um ou dois silogismos [demonstrativos] de um contraditório formam uma refutação”. No tópico seguinte, aquele filósofo grego considera como imprudente definir a refutação sem levar em conta o que é um silogismo, uma vez que, de certo modo, a refutação é um silogismo demonstrativo – no caso dos sofistas, um silogismo aparente de contradição.

Aquele, então, que observa princípios gerais à luz do caso particular é um *dialético*, enquanto quem o faz apenas aparentemente é um *sofista*. Ora, uma forma de silogismo contencioso e sofisticado é aquele que é apenas aparente, com o qual a dialética se ocupa na qualidade de um método de exame, ainda que sua conclusão seja verdadeira, já que ele é enganoso no que respeita à causa (ARISTÓTELES, 2010, p. 566).

Segundo Aristóteles (2010, p. 545), é possível inferir de forma categórica “que alguns silogismos o são realmente, enquanto outros parecem ser, mas não o são realmente, é evidente, pois como isso sucede em outros domínios por força de certa semelhança entre o verdadeiro e o falso, o mesmo também sucede com os argumentos”. Para aquele filósofo grego, falácias como aquelas utilizadas pelos sofistas, são destituídas quando se encontra a “verdade” através da solução correta. Para tanto, faz-se necessário apresentar em que medida o silogismo é falso e do que a falácia depende. Nesse sentido, a falácia se deve sempre ao fato de que se obteve uma conclusão falsa acreditando que fosse verdadeira ou ao fato de terem sido utilizadas demonstrações incorretas na tentativa de alcançar a verdade.

Aristóteles (2010) ratifica ainda que é preciso examinar se os argumentos são provindos ou não da dedução, e se as conclusões detêm valor de verdade ou se são falsos ou aparentes. Caso uma conclusão seja verdadeira, mas alguma premissa falsa, faz-se importante que a premissa seja analisada e demolida.

Diante de tais considerações, Foucault (2014a, p. 56-57) observa que

Uma relação do sujeito com o enunciado que se organiza em torno do acontecimento, de sua permanência e de sua repetição, de sua identidade mantida (sem regra de diferenciação interna), de sua imputabilidade (em função de uma forma que beira tanto a propriedade como o delito), toda essa relação que caracteriza o sofisma, tal relação a filosofia (e a ciência), o discurso filosófico ou científico exclui como formalmente desordenada, moralmente desonesta, psicologicamente pueril. A lógica, a moral, a psicologia zelam pela exclusão das infantilidades fraudulentas e anárquicas do sofisma.

Daí o interesse de Foucault em estudar como desde Aristóteles a verdade é regida por certa vontade de saber que separa os discursos em falsos e verdadeiros, reais e aparentes. Aristóteles refuta a máxima sofística de que todas as coisas que foram trazidas ao plano do enunciado, do dito, são existentes e, por isso mesmo, reais. Assim, ele não apenas estabelece um método de averiguação e obtenção da verdade, mas realiza, concomitante, a exclusão do

personagem sofista ao relegar, tanto ele quanto o seu discurso, ao nível da aparência e de uma filosofia sem ser – um falso raciocínio. No plano aristotélico, o sofisma é uma irrealdade, uma sombra demasiadamente desprovida de qualquer verdade. Por isso, “o não-ser dessa não-filosofia tem sua razão de ser no não-ser do raciocínio aparente” (FOUCAULT, 2014a, p. 52).

Considerações Finais

Segundo Jonathan Barnes (2005), a filosofia aristotélica é demarcada por um aporte sistemático, onde as diferentes formas de ciências são independentes, mas, ao mesmo tempo, correlacionadas. Para Aristóteles, toda ciência deveria ser potencializada através de um sistema axiomático. Nesse sentido, a ciência, em geral, teria como objetivo sistematizar todo o conhecimento possível acerca do objeto contemplado. Os axiomas e teoremas teriam como principal função o estabelecimento das condições necessárias para a obtenção de tal conhecimento. Assim, uma coisa somente pode ser conhecida quando se sabe tanto a causa pela qual tal coisa é quanto à razão pela qual essa coisa é isso – e não outra coisa.

Em outras palavras, conhecer uma coisa é saber necessariamente a sua causa. Desse modo, seria lícito afirmar que a principal disposição para o aparecimento da verdade é a condição de causalidade. Se retomarmos o termo grego *aitia* – que simboliza tanto as palavras “causa” como também “explicação”, é possível entender que explicar o que uma coisa é infere, em um segundo momento, apresentar a causa que explicita o porquê da coisa ser isso e não aquilo.

De acordo com Barbara Cassin (2005), a grande genialidade de Aristóteles não se aplica apenas ao fato deste ter disposto um não-ordenamento da lógica e ter resguardado a ciência, mas também pelo mérito dele ter revestido a metafísica ocidental a partir da lógica. Entretanto, quanto ao embate aristotélico frente aos sofistas, aquela autora atenta para o fato de que

É apenas do ponto de vista do sofista que a própria questão de uma demonstração do princípio, mesmo que refutativo, tem qualquer chance de parecer consistente. Enquanto permanecermos, como faz a tradição, ao lado de Aristóteles, temos, ao contrário, todos os motivos para considerar o problema suspeito (CASSIN, 2005, p. 85).

Como apresentado em *Refutações Sofísticas*, Aristóteles estabelece as bases da refutação lógica. Para aquele filósofo grego, tal refutação advém e é consolidada por um processo respaldado na contradição lógica. Nesse sentido, Cassin (2005) aponta que o adversário tem como principal tarefa possibilitar a afirmação de um enunciado que, de forma direta ou não, atua como negação do princípio. Assim, o processo de contradição na obra supramencionada de Aristóteles, tem como objetivo permitir a distinção dos mais variados sentidos que podem ter a existência ou a predição, possibilitando a conclusão, de modo contrário, ao que foi inicialmente apregoado pela tese. Aristóteles espera, com isso, que o adversário, fazendo uso de uma “boa-vontade”, seja capaz de aceitar que a sua tese inicial era alicerçada por premissas com base ora pela má-formulação ora pelo erro (falsidade). Logo, o caráter pedagógico da refutação intenta que o oponente aceite a sua ignorância e reconheça a necessidade de reconduzir sua razão ao “verdadeiro”, e não aos princípios aparentes.

Todavia, é preciso não desconsiderar que

O momento em que a linguagem não pode ser outra coisa senão humana é, no entanto, aquele em que, de direito, essa coincidência cessa de ter lugar. A demonstração do princípio de não-contradição se desenrolou no terreno da sofística para barrá-la: resta-lhe o fato de ter produzido a possibilidade de que uma palavra signifique algo, pura e simplesmente. É por isso que posso dizer algo que tenha somente um sentido, mas que não mostre nada. Aristóteles cria, assim, nas bordas do imenso território em que significar algo é dizer a essência de uma coisa, a possibilidade-limite de uma autonomia significante (CASSIN, 2005, p. 111).

Foi com a ascensão vitoriosa de Atenas frente aos persas no ano de 479 a.C. que se afirmou a democracia no espaço da *polis* grega. Segundo Abrão (2002), a partir de então, tem-se a instauração de costumes e valores diferentes daqueles até então vigentes e tradicionais. Nesse processo de transformação pelo qual passava a cidade, a educação surge como um novo valor e tem como função pedagógica preparar os cidadãos para a vida pública. Através de tal requisição e estereotipo comum, os discípulos são educados para dominar a arte da oratória e fazer defesas públicas. Assim, os personagens que se encarregaram desta educação emergente foram os sofistas (sábios). Estes, justamente por serem estrangeiros e, em geral, desprovidos da obrigação de pensar a cidade como os cidadãos natos, exerciam, então, uma outra postura frente a argumentação. Para os sofistas, importava ensinar os discípulos a se comunicarem da melhor maneira, pois, não lhes competia, enquanto mestres, discipular mediante a interrogação dos valores de justiça e injustiça, moralidade e imoralidade. De algum modo,

seriam os cidadãos que deveriam realmente demonstrar interesse e preocupação quanto a estas definições. Por ora, aos sofistas restava apenas cumprir o acordo proposto: ensinar e ministrar as lições necessárias.

A razão prévia pela qual os sofistas não se atinham ao conteúdo do que era falado, mas à argumentação propriamente dita, se referia ao fato de que eles, a exemplo dos cidadãos atenienses da época, partilhavam uma vivência distinta específica quanto ao valor da democracia. Os sofistas pressupunham que a estrutura do mundo é uma extensão das criações humanas. Nesse sentido, Abrão (2002, p. 37) afirma que os sofistas compreendem que

Nesse mundo não há um único princípio que a tudo comande, mas apenas convenções que os homens estabelecem para depois abandonar. Os valores e as verdades são instáveis e relativos. A própria linguagem, essa capacidade essencialmente humana, também não passa de convenção, sem poderes para expressar a verdade, a não ser verdades relativas de cada um.

Abrão (2002) identifica que este posicionamento sofista de relativização da verdade causou decorrências na filosofia que, posteriormente, vieram justificar a exclusão dos sofistas e o atributo de que eles seriam inimigos da verdadeira Filosofia. Assim, para alguns, os sofistas não deveriam ser tidos como filósofos, mas sim “demagogos”. Desse modo, com o tempo, o termo “sofisma” passou a representar um “argumento falso”. Entretanto, os sofistas, durante a Grécia Clássica, buscaram resistir às críticas, por meio do desenvolvimento e aquisição de técnicas e saberes que pudessem englobar e compreender o máximo das atividades criadas pelos homens. Como consequência, os sofistas se voltaram ao problema da linguagem, o que, inclusive, como desdobramento da intuição de que, uma vez que as desigualdades de cunho social e econômica não deveriam ser levadas em consideração, então, seria a linguagem a única força da qual os homens poderiam dispor no tocante a democracia. Assim, os sofistas conseguiram prescindir da filosofia pré-socrática que teorizava o mundo a partir da contemplação e sistematização do universo e da natureza para se dedicarem às problemáticas especificamente humanas.

Entretanto, para Aristóteles (2006), existe uma verdadeira ciência e esta deve se atentar, em sua mais elevada exigência, ao conhecimento do universal, pois, uma vez conhecendo-se o universal, é possível ter acesso ao conhecimento de todos os particulares, já que, de certa forma, estes estariam acoplados no universal. Aquele filósofo grego ainda

reconhece os limites e impasses existentes em tal intento, uma vez que os princípios universais estão mais afastados dos sentidos que os particulares. Daí a dificuldade, mas ao mesmo tempo, o desafio da verdade ciência. Pois esta, se quiser almejar ser a ciência máxima e superior, não deve negar-se a uma investigação filosófica das causas e à descoberta da finalidade de cada ato concreto.

Nesse sentido, Aristóteles pretende estabelecer, a princípio, uma definição clara do que ele entende (e o que deve ser) o sábio e a verdadeira ciência (filosofia).

Consideramos, em primeiro lugar, portanto, que o sábio conhece todas as coisas, na medida do possível, sem ter conhecimento de cada uma delas individualmente; em seguida, que o sábio é aquele capaz de compreender coisas difíceis, as que não se mostram fáceis à compreensão humana (visto que a percepção sensorial, comum à todos, é fácil e nada tem a ver com a sabedoria); e, ademais, que em todo ramo do conhecimento, um indivíduo, é mais sábio proporcionalmente à sua maior informação precisa e à sua melhor capacidade de se expor as causas. Além disso, entre as ciências, consideramos que a ciência desejável em si mesma e em função do conhecimento está mais próxima da sabedoria do que aquela que é desejável por seus resultados, e que a ciência superior está mais próxima da sabedoria do que a subsidiária, pois o sábio deve dar ordens e não recebê-las, nem, tampouco, deve ele obedecer a outros, devendo sim o menos sábio obedecê-lo (ARISTÓTELES, 2006, p. 46-47).

Para Aristóteles (2006, p.77), ”a verdade é como a porta proverbial na qual ninguém pode deixar de bater”. Dessa forma, se por um lado é impossível escapar da verdade – o que torna mais fácil a nossa tarefa de encontrá-la, por outro lado, a investigação da verdade se torna mais complexa, uma vez que o maior empecilho para o acesso à verdade reside mais em nós mesmos do que necessariamente nos objetos. Aquele filósofo grego considera como um feliz acerto definir a Filosofia como conhecimento da verdade. Em *Metafísica* (Livro 2, 1), ele disserta que

Os primeiros princípios das coisas têm que ser necessariamente verdadeiros acima de tudo o mais, uma vez que não são simplesmente às vezes verdadeiros, nem é coisa alguma a causa de sua existência, mas são eles a causa da existência de outras coisas – e tal como cada coisa é no tocante à existência, é no tocante à verdade (ARISTÓTELES, 2006, p. 78).

Entretanto, a partir de *Aulas sobre a Vontade de Saber*, Foucault retoma o personagem sofista para demonstrar que, desde Aristóteles, tem-se uma vontade de saber orientada para a separação do discurso verdadeiro do discurso falso ou aparente. Sobretudo, tem-se em voga a criação e manutenção de uma prática discursiva orientada para o acesso à verdade que, durante séculos, influenciou o discurso filosófico mediante a exclusão discursiva.

Foucault (2014a) é irônico ao afirmar que, de fato, Aristóteles teria razão quando apontou que o sofisma não é um raciocínio. Entretanto, isso em nada legitima a filosofia sofística enquanto categoria marginal de raciocínio (ou raciocínio defectivo). De fato, o sofisma está muito mais interessado em romper com a identidade presente nas coisas e expor a diferença do que crer, necessariamente, tal qual a dialética o faz, que é possível impedir a materialidade do discurso, refutar a mentira e encontrar a verdade. Por isso, o sofista pretende, inclusive, apresentar por intermédio do seu discurso, a constatação de que toda proposição considerada como verdadeira não passa de uma armadilha não desprendida da reiteração do já dito. Assim, antes de se preocuparem com a lógica, os sofistas procuram alertar que toda forma de verdade não passa de convenção e convencimento fadado ao fracasso. Afinal, o discurso sofista subverte a necessidade de uma apofântica – da concepção basilar de que há verdade em alguma proposição –, para recobrar nas contradições a razão de ser da filosofia.

Ciente das referidas problematizações, Barnes (2005, p. 56) aponta que

Aristóteles está, com efeito, afirmando que produziu uma lógica completa e perfeita. Essa alegação é audaciosa, e falsa; há inúmeras outras inferências que a teoria de Aristóteles não pode analisar. A razão é simples: a teoria aristotélica da inferência baseia-se na teoria aristotélica das proposições, e as deficiências desta produzem deficiências naquelas. Mas essas deficiências não são vistas de imediato, e pensadores posteriores ficaram tão impressionados com o vigor e a elegância da silogística de Aristóteles que durante dois milênios, os Analíticos foram ensinados como se constituíssem a suma da verdade lógica.

Diante do exposto, é preciso retornar ao personagem sofista e discutir as condições históricas de sua exclusão, não somente para entender a morfologia da vontade humana de saber, mas, sobretudo, compreender como o discurso filosófico e científico pôde, pela exclusão formal de um discurso (falacioso) importar no interior da Filosofia toda uma relação do sujeito com o enunciado – especialmente, com a verdade.

Assim, a exclusão do personagem sofista inaugura em um primeiro momento em que a verdade, o conhecimento e o saber, se materializam com o intuito de constituir a institucionalização de um discurso e de um regime. De certo modo, é possível afirmar que com Aristóteles, a vontade de saber assume a aparência de uma vontade de verdade e se manifesta, enquanto prática discursiva, através da tentativa de separação e interdição dos demais discursos que transgridem ou não se adéquam ao ordenamento metodológico-teórico consensualizado.

Nas linhas que aqui se seguiram, buscou-se apresentar como desde a Filosofia Antiga, a relação do homem com o saber e, conseqüentemente, com a verdade, é um duelo, um jogo de forças e uma luta dispendiosa de afirmação de postulados e saberes que se tramam e se destroem por meio de afirmações e batalhas. Por isso mesmo, a proposta foucaultiana, em sua aproximação inicial à figura de Nietzsche, tem por intuito demonstrar que o rosto da verdade, é cerceado pela aparência da violência manifesta por contínuos entraves e coerções, que buscam, a todo custo, separar o discurso verdadeiro daquele compreendido como falso.

3. A GENEALOGIA NIETZSCHIANA DE FOUCAULT

Em 1973, três anos após sua aula inaugural no Collège de France, Michel Foucault esteve no Brasil para apresentar uma série de conferências na Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro. Entre os dias 21 e 25 de maio daquele ano, o pensador francês proferiu uma nova análise histórica da verdade, durante as cinco conferências que versam sobre o título *A Verdade e as Formas Jurídicas*.

Nestas, Foucault realiza uma releitura de Nietzsche por meio de um viés anti-epistemológico, detendo-se na cultura greco-romana da Antiguidade para analisar os conflitos existentes entre a prova e o inquérito, recorrendo a uma nova interpretação do Édipo de Sófocles. Para fins de pesquisas, a seguir, tem-se uma abordagem da crítica foucaultiana da história da verdade¹³, a partir da primeira conferência realizada na PUC do Rio de Janeiro.

Como explicita Sargentini e Navarro-Barbosa (2004), se em *L'Ordre du Discours* a luta pelo poder pairava ainda explícita para o desenvolvimento de uma analítica do poder, é com o desenvolvimento dos seminários *La Volonté de Savoir* e o livro *Surveiller et Punir* que Foucault analisará a forma como as práticas discursivas interagem com outras práticas, bem como o modo pelo qual é articulada a mecânica do poder.

No intercurso destas mudanças, *A Verdade e as Formas Jurídicas* reafirma, de modo salutar, a reformulação do método foucaultiano. Não se trata apenas de uma análise do discurso apenas, mas a própria concepção de que o poder é indissociável da verdade. Desse modo, o poder não somente separa os discursos do verdadeiro e do falso, bem como produz os sujeitos a partir de suas verdades.

¹³ A “história” em Foucault pode ser compreendida sobre três eixos distintos, uma vez que em toda a sua obra – com o amadurecimento e aprofundamento de novas concepções – aquele pensador reformula sua base teórica visando atender e adequar o conceito a seus interesses de pesquisa. Nesse sentido, é possível afirmar que o primeiro eixo é representado pela aproximação ao pensamento nietzschiano, tal qual se pode observar no tema apresentado e pela posição contrária a uma história concebida como linearidade e continuidade – daí grande parte da crítica à história entendida como história monumental e a forma como os historiadores fazem a história. O segundo eixo trata de pensar o acontecimento e retomar os arquivos de modo a permitir uma análise da história que esteja às minuciosas ocorrências das histórias menores, dos seus silêncios, pequenos detalhes e fragmentos. O último e terceiro eixo é o aprofundamento da necessidade de retomar os arquivos para propor e interrogar a evolução da historiografia. Este será o momento em que Foucault encontra-se mais próximo dos historiados, inclusive, atuando e estabelecendo diálogos fecundos com os mesmos e no sentido de propiciar o rompimento das contradições entre a Filosofia e a História e problematizar necessariamente a ambos como prática filosófica e prática histórica (REVEL, 2005).

3.1. Os três eixos de pesquisas

Ao buscar a assertiva de que a verdade possui uma história, Michel Foucault apresenta três eixos de pesquisas na tentativa de renovar, sem desconsiderar todos os métodos de pesquisas até então utilizados. Assim, ao realizar o confronto entre tais séries de pesquisas, Foucault intenta a própria renovação de sua reflexão metodológica. A exemplo de *L'Ordre du Discours*, aquele filósofo parece ainda transitar entre um e outro método de pesquisa. Entretanto, tende a propor a articulação dos referidos métodos como necessários, para o entendimento da questão da verdade.

Diante do exposto, os três eixos apresentados encontram-se, assim, elencados: Eixo 1: História dos domínios de saber em relação às práticas sociais; Eixo 2: Análise dos discursos como jogo estratégico; e, Eixo 3: Reelaboração da teoria do sujeito.

Foucault aponta o erro do marxismo acadêmico em procurar divagar, a partir das questões econômicas, o reflexo que estas podem ter na consciência humana. Tal marxismo, bastante comum na França e na Europa, peca ao presumir que tanto o sujeito de conhecimento quanto o próprio conhecimento estão definitivamente dados e estabelecidos previamente a quaisquer relações. Assim, como efeito dessa forma de se conceber o sujeito humano, estimam que os aspectos sociais, econômicos e políticos apenas incutem-se no sujeito, já definido previamente.

De acordo com a pesquisadora Inês Lacerda Araújo (2008, p. 118), Foucault assevera:

Em *A verdade e as formas jurídicas*, critica a teoria do sujeito mostrando que um saber sobre o homem nasceu de práticas de vigilância e de controle. Enquanto para o marxismo o sujeito é constituinte, senhor soberano da história, feita por e para que esse sujeito atinja sua plenitude, para Foucault o sujeito de conhecimento tem uma história e a verdade que ele produz tem igualmente uma história. O discurso não é só o conjunto de regras linguísticas, mas faz parte de um jogo, de jogos estratégicos de ação e reação, alvo de luta, objeto de polêmicas. Aqui vemos o quanto estão imbricados saber, discurso, poder e verdade.

Nesse sentido, a perspectiva do marxismo acadêmico é contrária à proposta do primeiro eixo de pesquisa, que considera a história dos domínios de saber em relação às práticas sociais, pois, nesse sistema de pesquisa são as práticas sociais que possibilitam novas formas de subjetivação e relação entre sujeito e objeto. Subentende-se, então, que a verdade e

o próprio sujeito de conhecimento possuem uma história. Por assim o ser, todas as técnicas e conceitos forjados nos domínios do saber produzem subjetividades completamente diferentes. Como exemplo desse eixo de análise, convém considerar que, no século XIX, são as práticas sociais de controle que determinam a bifurcação entre os anormais e normais dentro da sociedade de vigilância.

O segundo eixo de pesquisa é a análise do discurso como jogo estratégico, se preocupando em romper com a ideia de “tratar o discurso como um conjunto de fatos linguísticos ligados entre si por regras sintáticas de construção” (FOUCAULT, 2005, p. 9). Em desfavor dessa forma de apenas considerar as leis que regem a regularidade interna da literatura, da Filosofia e do discurso, a proposta passa a ser a de levar em conta que, além da dimensão linguística que permeia o discurso, faz-se necessário identificar e analisar os jogos estratégicos determinantes e motivadores deste mesmo discurso.

Tal perspectiva é adotada por Michel Foucault (2008a) em sua entrevista com Alain Grosrichard e Jacques-Alain Miller, quando, ao tratar da história da sexualidade, reafirma a importância de ater-se às estratégias que permitem a constituição e o exercício de um dado poder. Para Foucault, a estratégia opera por meio de manobras, de modo a justificar a implementação, manutenção e funcionamento de certas relações de forças. De fato, são as referidas estratégias e manobras que permitiram, por exemplo, a moralização da classe operária e o reconhecimento da Psiquiatria como espaço de higiene pública.

Acerca dessas relações entre poder, discurso e estratégia, Edgardo Castro (2009, p. 152) salienta que

Pode-se chamar “estratégia de poder” ao conjunto dos meios utilizados para fazer funcionar ou para manter um dispositivo de poder. Também se pode falar da estratégia própria das relações de poder na medida em que elas constituem modos de ação sobre a ação possível, eventual, suposta dos outros. Pode-se, então, decifrar em termos de “estratégias” os mecanismos utilizados nas relações de poder. Mas o ponto mais importante é, evidentemente, a relação entre as relações de poder e as estratégias de enfrentamento.

Quanto ao terceiro eixo de pesquisa proposto por Foucault, este estabelece o domínio de congruência entre os dois eixos anteriores, na tentativa de um aporte crítico da reelaboração da teoria do sujeito. É o que executa a Psicanálise ao descentrar o cartesianismo

e apresentar uma teoria reformulada do sujeito em que a razão não é mais a base central e o maior fundamento filosófico da existência.

Assim, são sob tais aspectos que pontuam a variação do posicionamento absoluto ocupado pelo sujeito de conhecimento na história, que devem ser dirigidas as reflexões de pesquisas, pois o sujeito de conhecimento é fundado pela história e a verdade se dá por meio e a partir da história. Justamente por isso, Foucault (2008a, p. 27-28) aponta em *Microfísica do Poder* que

A história “efetiva” se distingue daquela dos historiadores pelo fato de que ela não se apoia em nenhuma constância: nada no homem – nem mesmo seu corpo - é bastante fixo para compreender outros homens e se reconhecer neles. Tudo o que o homem se apoia para se voltar em direção à história e apreendê-la em sua totalidade, tudo o que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo: trata-se de destruir sistematicamente tudo isto. É preciso despedaçar o que permitia o jogo consolante dos reconhecimentos. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa “reencontrar” e, sobretudo, não significa “reencontrar-nos”. A história será “efetiva” na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos, multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo.

Foucault propõe, em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, um novo eixo de análise da relação entre sujeito, verdade e história¹⁴. Em suas palavras, é preciso fazer a “constituição histórica de um sujeito de conhecimento através de um discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais” (FOUCAULT, 2005, p. 9-10).

Tal hipótese corresponde à problematização foucaultiana de que existem duas histórias da verdade. A primeira seria completamente interna, ou seja, a verdade seria regulada por princípios que a corrigem, tal qual é possível observar na história das ciências. A outra, que corresponderia à história externa da verdade, seria regulada por regras de jogos que propiciam o nascimento de formas totalmente inéditas de subjetividades e de saber.

Na história do Ocidente, as práticas judiciárias e seus respectivos sistemas de punições são exemplos de práticas regulares que determinam subjetividades e a própria relação entre o

¹⁴ O projeto histórico foucaultiano tem como objetivo esclarecer a relação entre o corpo, os discursos sobre o corpo e as relações de poder que atuam sobre o corpo. Diferente de seus escritos iniciais, quando indicava uma abordagem epistemológica da história, após os anos de 1970, Foucault ficou cada vez mais próximo de indagar como a articulação saber-poder pode fundar o mundo e influenciar os corpos viventes (BERT, 2013).

sujeito e a verdade. A prática penal¹⁵ é vista por Foucault como o ponto de origem em que são determinadas as mais distintas formas de verdades que a sociedade pode possuir.

3.2 Ursprung e Erfindung no pensamento de Nietzsche e na análise histórica de Foucault

Ao questionar-se sobre a história dos discursos verdadeiros e da relação entre o sujeito e a verdade, Nietzsche demonstra ser, para Foucault, o filósofo que melhor discute as implicações que as práticas sociais podem ter na constituição do sujeito. Mais ainda, Nietzsche realiza uma análise histórica da formação do sujeito de conhecimento, invalidando a ideia de um sujeito pré-formado historicamente. Nesse sentido, é possível observar que Foucault encontra no pensador alemão a confluência dos seus três eixos de reflexão metodológica, bem como a existência de um filósofo atento às duas histórias possíveis da verdade. Assim, Nietzsche ocupa posição privilegiada no pensamento foucaultiano da genealogia e possibilita a Foucault o estabelecimento da suposição de que

Só pode haver certos tipos de sujeito de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber à partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito do conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzschiano, poderemos fazer uma história da verdade (FOUCAULT, 2005, p. 27).

De fato, Michel Foucault compartilha a ideia nietzschiana de que, na história da verdade, toda relação constituída entre o sujeito e o conhecimento só podem levar à crença de que este é precedente ao seu tempo e ao seu espaço, levando em consideração que o tempo e o espaço apontados são as formas vazias pelas quais o próprio conhecimento vem alojar-se. Nessa análise, é possível supor, então, que o surgimento da verdade – e da sua relativa história – constitui-se mais como uma invenção que necessariamente como origem pura e neutra que justifica todas as formas de saber enquanto realidades e verdades absolutas. Quanto a isso, Foucault (2005, p. 16) assevera que

¹⁵ Qualquer conhecimento que se almeje enquanto verdade somente o é mediante um jogo conduzido de falsificações que apontam e distinguem, estabelecem os limites entre o discurso verdadeiro e o discurso falso. A verdade enquanto o efeito dessa falsificação é um dos principais temas do seminário *Volonté de Savoir* (1970-1971), quando Michel Foucault ratifica tal perspectiva a partir do estudo da configuração penal do século XIX e dos pareces médico-legais (FOUCAULT, 1997b).

O conhecimento foi, portanto, inventado. Dizer que ele foi inventado é dizer que ele não tem origem. É dizer, de maneira mais precisa, por mais paradoxal que seja, que o conhecimento não está em absoluto inscrito na natureza humana. O conhecimento não constitui o mais antigo instinto do homem, ou, inversamente, não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe de conhecimento.

Pelo contrário, toda a história da verdade é atravessada, diria Nietzsche, por relações de poder. Nesse sentido, a verdade é uma invenção (*Erfindung*), que não necessariamente tem um ponto de origem¹⁶ (*Ursprung*). No cerne desse pensamento, tem-se o questionamento nietzschiano de que foram “os animais inteligentes” quem inventaram toda forma possível de conhecimento.

Segundo Díaz (2012), a genealogia nietzschiana rejeita a atribuição de quaisquer origens metafísicas aliadas a significações ideais¹⁷. Afinal, no “começo” somente se dão as “invenções”. Começar será o mesmo que inventar, quando se considera que todas as verdades são produzidas pelo homem, no transcorrer da história, pois, se do ponto de vista da origem metafísica, têm-se a impressão de que a verdade está dada; por outro lado, a genealogia afirma que no princípio tem-se a discórdia e o embate entre as coisas, e jamais a identidade que, preservada desde a sua origem, estende-se pela vida pelas vias do conhecimento.

A *Ursprung*, no empreendimento genealógico foucaultiano, é um termo que remete ao começo e às invenções que atravessaram e fizeram a história. A origem não é o pilar que sustenta a verdade, muito menos a essência ou o lugar onde reside a verdade¹⁸. Longe disso,

¹⁶ Muitos são os termos que na obra nietzschiana podem remeter a ideia de origem, como, por exemplo, as palavras *Ursprung*, *Entstehung*, *Herkunft*, *Geburt*. Michel Foucault reflete sobre tais termos, em especial, na relação entre *Ursprung* e *Herkunft*, ao comentar que o primeiro aponta para uma história do conhecimento, onde se tem uma verdade inquestionável e uma essência por sobre as coisas e o mundo estaria sobre esta grande máscara disposta a ser revelada. Na segunda – na *Herkunfts-Hypothesen*, não há essência alguma que resida sobre as coisas; assim, a história tem que ser ouvida para ser desvelada a partir de suas ficções e relações de poder (MAHON, 1992).

¹⁷ Foucault contrasta a teoria aristotélica (presente na *Metafísica*) e o sistema de pensamento nietzschiano para demonstrar que, se para Aristóteles o conhecimento se relaciona e estabelece a partir da vontade, sensação e prazer, em Nietzsche, o conhecimento é o resultado de uma operação complexa de confronto entre instintos, impulsos e vontade (CASTRO, 2009).

¹⁸ Para Nietzsche, somente o erro e a arbitrariedade podem, de fato, remeter a verdade à sua verdadeira origem. O alicerce da moralidade não se encontra na verdade ideal almejada deste Platão. Contrariamente, é a história que está atenta aos acidentes e acontecimentos que podem verdadeiramente reconstituir a verdade à sua mais baixa superfície e mesquinha e, com isso, alcançar a síntese da verdade enquanto um conflito de interesses, uma moral desejada, uma objetividade imposta e estabelecida pela ciência nas coisas e nos indivíduos (DREYFUS; RABINOW, 2013).

não se pode afirmar que exista um fundamento que justifique originariamente a verdade e nem sequer qualquer forma de verdade, que preceda o conhecimento de alguma coisa. Pelo contrário, são os confrontos históricos que provocam o nascimento das invenções – a *Erfindung*. Justamente por este motivo, o genealogista está atento à História, pois é ela que o faz reconhecer as miragens que permeiam a origem. Nesse sentido, Foucault (2008b, p. 264) atenta que

O genealogista tem necessidade da história para conjurar a ilusão da origem, um pouco como o bom filósofo tem necessidade do médico para conjurar a sombra da alma. É preciso saber reconhecer os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilantes vitórias, as derrotas mal digeridas que dão conta dos começos, dos atavismos e das hereditariedades; assim como é necessário saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e energia, seus colapsos e resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris, assim como as síncopes, é o próprio corpo do devir.

De fato, é o obscuro presente nas relações de poder que possibilita a invenção da poesia e da religião. Em Nietzsche, essa *Erfindung* é tanto um ato de ruptura quanto um “pequeno começo”. Logo, a história é formada por todos esses pequenos começos – mesquinhas que, agrupadas, dão origem à formação das grandes coisas.

Segundo Araújo (2008), Foucault recorre à Nietzsche para demonstrar como o sujeito pode ser historicamente constituído a partir da produção de verdades sobre o homem. De fato, é através da formação de certos tipos de saber que se tem a constituição histórica do sujeito. Assim, é possível afirmar que são as estratégias e as relações de poder que constituem não somente o homem, como também toda forma de religião, poesia e ideais. Nesse sentido, a verdade não existe desde sempre no mundo; contrariamente, ela só é possível articulada a um jogo intenso contra os instintos e confrontada a lutas, desejos e violências.

Ainda de acordo com Araújo (2008), Foucault faz uso da perspectiva nietzschiana em oposição ao argumento marxista, pois, visa demonstrar que o sujeito não detém inteiramente a verdade e o homem não se resume apenas às ideologias que o aprisiona, necessitando, assim, de sua libertação. O homem, de fato, é produto da história e é, inclusive, a história quem o constitui a partir de seu próprio interior.

Dessa forma, conclui-se, então, que o homem é fundado pela história, sendo que as relações políticas e as relações de poder são o solo constitutivo dos domínios de saber e da

constituição do sujeito. Nesse sentido, entender o homem como um ser formado pelas ideologias apenas recobra a verdade, uma vez que a compreensão, por exemplo, de que a história é determinada economicamente deve ser um princípio orientador que promove a compreensão da relação dos homens com a verdade, e não meramente reduzi-lo a uma verdade.

3.3 Entstehung e Herkunft como pesquisa da origem em Nietzsche

No texto de 1971, denominado *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Michel Foucault (2008b, p. 264) afirma que “termos como *Entstehung* ou *Herkunft* indicam melhor do que *Ursprung* o objeto próprio da genealogia”. De algum modo, ambos os termos tratam da ideia de origem. Entretanto, têm-se diferenças marcantes no uso do termo “origem” na obra nietzschiana – dirá Foucault.

Para exemplificar, convém explicitar que *Herkunft* diz respeito à proveniência. É o termo utilizado por Nietzsche, por exemplo, no prefácio da *Genealogia da moral*, quando intenta expressar que o objeto de sua pesquisa resume-se à origem dos preconceitos morais. Assim, o termo *Herkunft* observa de que modo se deu as mais arcaicas relações de pertinência de um sujeito a um grupo – quer seja pela tradição e os laços sanguíneos –, bem como analisa enfaticamente a proveniência como um jogo que remete às raças ou aos tipos sociais.

Segundo Foucault (2008b), a *Herkunft* não visa a recolher as marcas sutis que ligam – pelos aspectos mais gerais – um indivíduo a um grupo, mas desvendar quais são as marcas mais sutis que, a partir do momento em que iam se inter-relacionando, propiciam a formação de uma rede que pouco se pode desembaralhar. Assim, investigar a proveniência é romper com o aspecto inerte da moral estabelecida e fragmentar a unidade em prol da heterogeneidade. É compreender que aquela faz par com o corpo. Afinal, é no corpo que as verdades são sancionadas e onde se encontram todos os estigmas, desejos e erros marcados pelo passado. Por isso, Michel Foucault (2008b, p. 267) afirma que “a genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, na articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado pela história, e a história arruinando o corpo”.

Nesse sentido, Maria Oropallo (2005, p. 29) assim sintetiza a pesquisa foucaultiana da *Herkunft*:

O termo *Herkunft* é admitido primeiramente como proveniência, como uma relação de indivíduos de mesmo sangue, da mesma estirpe. Nietzsche utiliza várias vezes esse termo, seja quando se refere à raça ou ao tipo social. A *Herkunft* diz respeito não ao que pertence a um ou outro grupo, mas às marcas que se entrecruzam e que lhes são comuns, não os aproximando pela semelhança, mas por uma ordenação que procura separar as marcas diferentes. Em segundo lugar: a proveniência permite encontrar no caráter ou no conceito, a proliferação dos acontecimentos que lhe deram a forma. A genealogia não tem por intenção trazer o passado para o presente ignorando todos os acidentes de percurso. Sua tarefa está na demarcação desses acidentes, dos desvios, das inversões, dos erros, das falhas de apreciação, dos maus cálculos que foram responsáveis por tudo que vem de nós e que tanto valoramos. A raiz do que somos e conhecemos está na exterioridade do acidente. Num breve resumo, podemos dizer que o que Foucault afirma é que a *Herkunft*, para Nietzsche, procura ordenar as marcas diferentes, não demonstra uma linearidade temporal e demarca os desvios.

Conforme Oropallo (2005), a pesquisa da proveniência executada por Michel Foucault relata a heterogeneidade onde se imaginava articulações de massas homogêneas. Assim, é possível afirmar que o estudo da proveniência permite a Foucault situar o corpo em relação à história. De fato, o corpo sujeito a todas as marcas, lutas, batalhas, enfrentamentos e sanções, inscreve-se todas as marcas e os efeitos da história. Por isso mesmo, somente desta articulação corpo-história que uma genealogia torna-se, então, possível.

O termo nietzschiano *Entstehung* diz respeito à emergência. Considerado como o ponto em que as coisas surgem, aquele termo revela tanto o princípio quanto as leis mais singulares que propiciam um aparecimento. A emergência refuta a perspectiva de compreensão que somente visa entender a emergência pelo seu produto último, final. Pelo contrário, a emergência está atenta ao fato de que o mesmo olho que em certa época limita-se à vida contemplativa, em outro período completamente distinto, dedica-se à caça e à guerra.

Foucault tem interesse em analisar a partir de sua genealogia os sistemas de submissão, uma vez que acredita na relevância da análise do estado das forças presentes na emergência do que o produto final desta relação. De modo geral, com base em Oropallo (2005, p. 31), é possível afirmar que:

A diferença entre a proveniência e a emergência está exatamente no fato de que enquanto a primeira designa o que ficou marcado no corpo, ou seja, seu grau de desfalecimento, a luta dos bastidores, a segunda, marca o lugar de enfrentamento, ou seja, a entrada em cena das forças que já travaram a batalha. Utilizando outras palavras, a proveniência é a ferida provocada pela luta, enquanto a emergência designa o espaço aberto entre as forças que se enfrentam, a distância estabelecida pós-luta, o local onde aconteceu a

batalha. Este lugar, entretanto, não pode ser considerado como fechado com seus oponentes em situação de desigualdade. O lugar onde a emergência se instala pode ser definido como um “não-lugar”, um “entre”, o local onde fica evidente que os adversários se defrontaram e estabeleceram um espaço entre eles. Cada um ocupa o seu próprio espaço no qual o outro não tem lugar.

De acordo com Foucault (2008b), é na luta entre dominadores e dominados que surge a diferenciação dos valores; é no confronto e domínio entre as classes que se vê nascer a ideia de liberdade. A relação de dominação é constituída por rituais, obrigações, direitos e procedimentos que determinam as marcas no corpo. São, por assim dizer, uma sequência de regras que articulam mais violência que apaziguamento.

Nesse sentido, é possível problematizar que o fim da guerra não é a aceitação da paz e a abdicação à violência. Pelo contrário, é o exercício da imposição das regras como uma nova espécie de violência – um novo jogo de dominação. Assim, no referido jogo, o vitorioso será aquele que tomar posse das regras e dominá-las, para que, então, instaure novas dominações e repartições entre dominadores e dominados. Entretanto, o jogo não cessa, está sempre se deslocando, se invertendo, se substituindo e repondo. Por isso, Foucault dirá que interpretar é se apoderar das regras. Além disso, ele também afirmará que a tarefa da genealogia é se debruçar sobre esta emergência das diferentes interpretações, pois o próprio devir da humanidade está na série contínua de interpretações.

A partir das constatações aqui expressas, Carlos Eduardo Ribeiro (2009, p. 238) assevera:

Foucault entende a genealogia nietzschiana fundamentalmente como a proveniência (*Herkunft*) e a emergência (*Entstehung*) de distintas interpretações reinantes. Com a genealogia, na compreensão de Foucault, Nietzsche se poria em busca não do fundamento nem da origem de um conceito, de um valor ou de uma filosofia. Mas o genealogista se coloca à procura daquele outro não-dito destes termos, do desvio na constituição de suas rotas, do caráter incidental e acidental que inaugura um pensar, do não-igual que, no entanto, se mostra sob a rubrica do igual a si mesmo. Enfim, a malfadada sombra do descontínuo marcada no “vir-a-ser da humanidade”.

Ainda segundo aquele autor, a genealogia deve ser a história das diferentes interpretações. Nesse sentido, a interpretação é, de antemão, um sistema de imposição de regras e a genealogia só é possível através da análise da proveniência e da emergência. De fato, as duas seriam complementares, uma vez que se tem, com esta tese, “a análise da proveniência como a detecção de certo conjunto estável de procedimentos; a análise da

emergência, como a captura da cisão arbitrária que inaugura uma ideia, uma filosofia, um valor” (RIBEIRO, 2009, p. 238).

3.4 Nietzsche e o esfacelamento da história da verdade tradicional

De acordo com Foucault (2005), em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, para Nietzsche, o conhecimento relaciona-se aos instintos. Entretanto, o conhecimento não está nos instintos, pois é produzido através da relação de confrontação, junção e luta entre tais instintos. De fato, o conhecimento é o término da batalha travada entre aqueles e as mais variadas formas de relação entre eles. Desse modo, o conhecimento não possui a mesma natureza perceptível nos instintos, mas, de certo, o conhecimento é a própria sofisticação deles.

O avanço gradual desta reflexão nietzschiana acarreta a proposta de que o conhecimento, em momento algum, está inscrito na natureza humana, pois conhecer implica necessariamente um estado que ora concerne ao apaziguamento, ora à tensão entre os nossos instintos. O conhecimento não está delineado previamente no sujeito, nem ao menos é produto de uma derivação natural, espontaneamente operada por este. Pelo contrário, é o instinto que possibilita, a partir de um estado intenso de luta e combate, o que se denomina conhecimento. Assim, é possível entender que o conhecimento não é instintivo, uma vez que se tem justamente tal situação contra-instintiva que propicia a obtenção do saber.

Conforme sugere Oropallo (2005), dizer que o conhecimento possui um aspecto inventivo ratifica a ideia de que este mesmo conhecimento não está, de imediato, na natureza humana, mas, ao contrário, faz parte do final da batalha travada entre os jogos de dominação e as lutas pelo poder. Segundo este comentador, tal perspectiva atrai Foucault a Nietzsche porque

Falando de outra forma, o conhecimento, para Nietzsche, parte da luta entre os instintos e da sua compressão, tensão e apaziguamento, produz como resultado um compromisso, um efeito de superfície. Não é possível deduzir o conhecimento a partir dos instintos, mas sim da luta que se estabelece entre eles, do seu resultado, do seu risco e do seu acaso. É, portanto, contra-instintivo e contra-natural. Em resumo, admitindo-se o conhecimento como invenção humana, tomando-se por referência o modelo nietzschiano, podemos dar a ele dois sentidos: o primeiro como conflito entre os instintos do qual ele é o resultado fortuito, não fazendo parte nem derivando da natureza humana; e, um segundo sentido, o fato de que o conhecimento não possui também qualquer relação de parentesco com o mundo a conhecer,

ocorrendo, portanto, uma ruptura com as condições da experiência e de seu objeto. O conhecimento é inventado no espaço existente entre a natureza humana e o mundo (OROPALLO, 2005, p. 37).

Segundo César Candiotto (2013), Foucault se apropria de Nietzsche na tentativa de estabelecer uma genealogia da verdade. Nesse sentido, o pensamento nietzschiano é relevante para seu método de pesquisa, uma vez que permite compreender a verdade por meio dos jogos e forças que atuam sob a constituição dos saberes e não através de supostas referências, já inscritas na natureza humana ou no mundo. Assim, a partir de Nietzsche, é possível afirmar que a verdade não possui uma unidade, mas faz parte de um conjunto que engloba articulações e sistemas precários de poder.

Para Foucault (2005), em sua releitura de Nietzsche, é a ideia de que o conhecimento é o resultado do combate, que corrobora a perspectiva de o conhecimento ser sempre inventivo (despossuindo, assim, uma origem). Paralelo a esta tese – que compreende a relação instintiva como possibilidade do advento do conhecimento, Nietzsche ratifica uma vez mais a *Erfindung* do conhecimento e o seu caráter inventivo quando da apresentação da proposta de que entre o conhecimento e o mundo não se tem uma mínima relação de identidade.

O conhecimento não pode, segundo Foucault, resumir a totalidade do mundo. Este não é o espelho do homem, pois uma verdadeira verdade rejeita a lei e carece de ordem. Por isso, Nietzsche dirá que o caráter do mundo assemelha-se a um caos eterno. Entretanto, contra este mundo desordenado e sem encadeamento, o homem responderá (pelo conhecimento) com violência, violação e força na tentativa de conhecê-lo.

Sobre tal questão, César Candiotto (2013, p. 60) afirma que ao relacionar a *Erfindung* com o conceito de conhecimento,

Afirmar sua invenção significa negar-lhe uma origem primeira. Não há na natureza humana um conhecimento da verdade encarquilhado. Ainda que ele possa ser atribuído aos instintos, não está inscrito *neles*, mas na sua *luta* e no seu *jogo*. Metaforicamente falando, o conhecimento emerge da batalha entre instintos numa instância de superfície; ele é “uma centelha” produzida pelo choque entre suas espadas sem identificar-se com o metal que as constitui; pode ser ainda pensado como a *poeira* ou o efeito resultante do enfrentamento entre forças diferentes. Portanto, a primeira consideração sobre o conhecimento é a de que ele é invenção ínfima e de pouca glória, *Erfindung*.

Foucault é enfático ao dissertar sobre a importância de considerar o conhecimento enquanto perspectiva, a partir de uma crítica a Spinoza, que afirma que o *intelligere* (compreender) opõe-se ao *ridere*, ao *lugere* e ao *detestari*, e que a única possibilidade de

conhecer as coisas é contendo as paixões que a atravessam, de modo que se tem a necessidade de não rir, deplorar ou detestar as coisas para, assim, tocar a efetividade de sua natureza. Nietzsche estabelece uma relação contrária, pois, para este, o conhecimento só é possível porque existem todas as paixões, os impulsos, em luta, direcionando o ser humano não para próximo dos objetos a serem conhecidos e dados à compreensão, ao saber, à verdade, mas estabelecendo entre o sujeito e o objeto as suas distâncias, diferenças e rupturas.

Friedrich Nietzsche, em *A Gaia Ciência*, livro quarto, aforisma 333, explicita melhor tal proposição quando nos interroga e propõe a seguinte análise:

Mas o que vem a ser, em última análise, este *intelligere* senão a forma sob a qual as três outras operações nos aparecem ao mesmo tempo? Senão a resultante dessas tendências contraditórias do riso, da piedade, da maldição? Para que um conhecimento fosse possível, foi primeiro necessário que cada uma dessas tendências desse a sua opinião parcial sobre o acontecimento ou a coisa a conhecer; que em seguida houvesse combate entre essas parcialidades, e que desse combate, enfim, pudesse sair um apaziguamento, um equilíbrio das três tendências, cada uma delas recebendo o que lhe era devido por uma espécie de justiça e contrato; porque essa justiça e esse contrato lhes permite subsistir todas e ter razão ao mesmo tempo (NIETZSCHE, 2005, p. 176-177).

Segundo Nietzsche (2005), tem-se a fatídica sensação que o conhecimento é algo bom, consciente e reconciliador – inteiramente oposto aos instintos –, quando, em verdade, a consciência do ser humano só tem acesso às últimas imagens cedidas pelo longo processo de confronto este os instintos. Nesse sentido, é preciso considerar a partir do exposto, que a verdade que nos é produzida e propiciada através de outras forças e movimentos que, de fato, escapam a ilusória perspectiva do pensamento consciente. Logo, o conhecimento somente é possível a partir da relação entre os instintos.

De acordo com a análise de Foucault (2005), rir, detetar e deplorar são os três impulsos que promovem a distância estabelecida em relação ao objeto, de modo que ao conhecê-lo seja também possível destruí-lo. Por isso, parece certo haver entre o conhecimento e o objeto uma relação obscura que, ao identificá-lo como ameaçador, incita não necessariamente à percepção do mesmo como amável, mas como desprezível, digno de ódio e medo.

Assim, com base na luta e no confronto entre tais paixões que se pode produzir o conhecimento, e não como pensou Spinoza, porque o rir, o detestar e o deplorar foram, enfim,

apaziguados, e uma unidade pôde ser substancialmente formulada. Para Nietzsche (2005, p. 177), “há talvez, no fundo da nossa alma em luta, inúmeros *heroísmos* que se não vêem, mas não se encontra certamente nada de divino, nada que repouse eternamente sobre si, como acreditava Spinoza”.

Segundo Foucault (2005), a partir de Nietzsche não se pode pensar que o conhecimento é um processo que permite adequar e assimilar o objeto, pois se verdadeiramente ele é inventividade, então, nele não existem afetos, como, por exemplo, amor e felicidade. O conhecimento é o instante mais singular, onde se estabiliza o estado de guerra entre as paixões, os impulsos, os instintos. Nesse sentido, não se pode pensar o conhecimento enquanto unidade e pacificação, beatitude e adequação – erroneamente, os filósofos são enganados acerca da essência do conhecimento. Se bem considerado, é a luta e até as mais ínfimas relações de poder que são admoestadas entre os homens quando tentam dominar uns aos outros, contribuindo para se entender o verdadeiro sentido do conhecimento. Assim, se é a luta e a relação de poder que são determinantes para compreender o que é conhecimento, então, convém atentar-se principalmente aos políticos do que aos filósofos e estabelecer uma análise da história política que circunda o conhecer.

De fato, Foucault está pronto para lidar com a crítica daqueles que o acusam de enxergar relações de poder em todos os sentidos e em todas as relações e de reformular a teoria nietzschiana, especialmente em uma interpretação delirante, do que no real sentido proposto por Nietzsche. Contra tais objeções e acusações, dirá que não está interessado em realizar uma retrospectiva da teoria do conhecimento, tal como foi proposta por Nietzsche, pois lhe interessa mais tomar o texto em razão de seus objetivos, além de apontar que já no filósofo alemão é possível encontrar subsídios para uma análise histórica da política da verdade¹⁹. Por isso mesmo, Oropallo (2005, p. 60-61) comenta:

A aproximação do pensamento de Nietzsche por Foucault, não é feita apenas no âmbito metodológico ou como possibilidades alternativas de trabalho de análise. Sua aparição é nítida nesse trabalho de apropriação, isto é, no tornar

¹⁹ Quando Michel Foucault busca uma compreensão genealógica do poder, pretende, sobretudo, apresentar uma teoria que articule uma genealogia da moral moderna e uma teoria do sujeito. A própria retomada histórica do asilo, das prisões e da clínica e, por fim, do nascimento das ciências humanas, é uma tentativa de demonstrar como o corpo está sujeito a uma razão que cumpre a efeitos castradores e a uma vontade de poder. Em geral e mais amplo do que se imagina, a compreensão genealógica indaga os sistemas normativos da sociedade para entender a dimensão ontológica pela qual o homem está refém e é feito; ou seja, em termos nietzschianos, é preciso perceber que a moral moderna é uma força reativa (BOUCHINDHOMME, 1989).

autêntico, mediante suas próprias vivências e pesquisas, o pensamento alheio. O trabalho de Foucault retoma a genealogia nietzschiana. Através dela, o estudo da história e das práticas discursivas, mostrarão que as descontinuidades históricas e o jogo de forças de poder que se entrecruzam, tornam-se acontecimentos, inventam conhecimentos, fabricam sujeitos que, animados pela vontade de saber, interessam-se em efetuar práticas que os transformam em sujeitos morais.

Afinal, contrário à perspectiva da coisa-em-si kantiana, Nietzsche assume a posição de que não existe nenhum ser nem conhecimento em si. O alemão destrona a possibilidade de um conhecimento que respeite a uma origem ou essência, em prol da análise de que o conhecimento é oriundo de uma experiência histórica – o conhecimento é, então, entendido como efeito ou acontecimento, depreendido sobre as coisas e se relaciona com o resultado emergente de vontade de verdade do ser humano. Destarte, pensar assim é negar a ideia de que existam métodos universais para obter o saber e, ao mesmo tempo, remeter o conhecimento ao seu caráter parcial e perspectivo. Assim, a análise foucaultiana de Nietzsche encaminha-se para a hipótese de que

O conhecimento esquematiza, ignora as diferenças, assimila as coisas entre si, e isto sem nenhum fundamento em verdade. Devido a isso, o conhecimento é sempre um desconhecimento. Por outro lado, é sempre algo que visa, maldosa, insidiosa e agressivamente, indivíduos, coisas e situações. Só há conhecimento na medida em que, entre o homem e o que ele conhece, se estabelece, se trama algo como uma luta singular, um *tête-a-tête*, um duelo (FOUCAULT, 2005, p.25-26).

São as relações de força e as multiplicidades dos atos que permitem o conhecimento, implicando na ideia de que este tem associação junto às relações estratégicas – tal fato é que determina o conhecimento sobre a condição da parcialidade e detém um caráter perspectivo.

Friedrich Nietzsche (1998), em *Genealogia da Moral*, segunda dissertação, aforismas 12 e 13, expõe como um dos problemas principais para a ciência histórica, a compreensão de que, entre a causa da gênese de alguma coisa e a sua utilidade final – a inserção e utilização por um sistema de finalidades – não existe uma suposta congruência, uma relação sintética.

O castigo, por exemplo, não é apenas uma vingança ou um ato que visa à intimidação de um corpo. Como as mãos que não foram inventadas somente para segurar alguma coisa, do mesmo modo, o castigo cumpre a efeitos e funções que estão além das razões que justificaram, inicialmente, o procedimento de castigar. O tempo, a história, se encarrega de investir a prática do castigo de novos sentidos. Assim, o castigo se torna uma unidade

composta pela multiplicidade de sentidos, que faz com que esta mesma unidade seja indefinível e pouco possível de ser analisada. Segundo Nietzsche (1998, p. 66), isso se deve ao fato:

De que algo existente, que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar e assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados.

De acordo com Nietzsche (1998), tanto a razão quanto a utilidade de alguma coisa, são gerenciadas por uma vontade de poder, que, ao atuar sobre algo que lhe seja menos resistente e poderoso, incita um conjunto de significados e funções sobre as coisas – quer sejam elas instituições, órgãos, costumes ou procedimentos sociais. Tal fato faz com que a história de uma coisa possa ser “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (NIETZSCHE, 1998, p. 66).

Oropallo (2005) atenta que o signo somente pode advir enquanto interpretação de outro signo. Assim, seria correto dizer que não existe finitude no ato de interpretar, muito menos qualquer relação de originalidade entre o signo e a coisa interpretada. Pois, a interpretação é mais violência e menos ato de elucidação. Em Nietzsche (1998), a interpretação é um nexo que possibilita a conexão entre uma cadeia de signo a outra. Longe de ser possível uma interpretação primeira, é possível afirmar que as palavras que se desenrolam sobre as coisas são o fluxo de interpretações que, no desenvolvimento da história, permite sintetizar as coisas em marcas. Ainda sobre tal questão, Oropallo (2005, p. 55) complementa que

Toda a matéria que se oferece à interpretação apodera-se de uma outra interpretação que estava prisioneira. A tarefa do intérprete é dobrar os signos sobre si mesmos acreditando que sempre haverá uma nova interpretação a fazer. Por isso, para Nietzsche, o intérprete é capaz de descobrir sobre o manto da “verdade”, a interpretação escondida; ele se opõe ao homem de conhecimento, ao filósofo tradicional, este sim o falsário, porque tem por objetivo encontrar uma verdade adormecida que quer se tornar senhora. Para Foucault, o intérprete é o “verdadeiro” porque procura interpretar o que a verdade encobre.

Conforme esclarece Hatab (2010, p. 113), “a unidade nominal de uma palavra pode nos tentar a presumir um significado unificado, mas, com relação ao fenômeno histórico, isso é ilusão”. A punição, por exemplo, é catalogada a partir de vários recortes e elementos de definição. Todavia, não se poderia dizer que existe um único senso unificado que consiga reunir as várias interpretações desta palavra, de modo a permitir um único procedimento nominal. De fato, a punição é articulada, utilizada e interpretada para cumprir as várias finalidades e fazer funcionar os mais distintos projetos.

Segundo Hatab (2010), Nietzsche não acredita em uma verdade absoluta e estável. Sua crença é a de que o saber se opera através de um perspectivismo dinâmico, sendo que este mesmo saber tem-se divergências e diferenças suscitadas através da vontade de poder. Desse modo, o conhecimento e a verdade somente se dão mediante o campo de interpretações e, assim, o saber é a plena articulação e separação da verdade do erro. Logo, quaisquer doutrinas positivas de verdade são negadas, já que a realidade das coisas transcende às aparências e falsidades que lhe são atribuídas.

Em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, Nietzsche (2007) assevera que buscando preservar-se enquanto espécie, o homem faz um acordo de paz e entrega-se à vida em rebanho e em sociedade. Daí resultaria todo o impulso à verdade – uma verdade convencional e erguida pelos mitos dos conceitos – forjado nas coisas. A verdade, então, seria muito mais uma preservação e conservação, uma vez que os homens parecem temer uma verdade desagradável – daí não suportarem a mentira, ou aqueles que fazem uso de seus próprios conceitos, de forma individualista. Assim, a mínima possibilidade de uma verdade desagradável pode produzir uma agressividade dirigida contra esse “discurso do engano”.

Para o filósofo alemão, toda forma de conhecimento é uma metáfora – a implicação da imagem associada a um som e a eterna concatenação e sucessão de novas metáforas – referendada sobre o mito da “história universal”, de mitos e mentiras propiciados sobre o grande astro pelo qual astutos animais inventaram o conhecimento. Mas, são nestas mentiras convencionadas, e a todos requeridas em sociedade, que o conhecimento perpetua-se enquanto impulso a verdade. Sobre tal questão, Nietzsche (2007, p. 36) se perguntará:

O que é, pois, a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, numa palavra, uma soma de relações humanas que foram realçadas poética e retoricamente, transportadas e adornadas, e que, após

uma longa utilização, parecem a um povo consolidadas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que elas assim o são.

Segundo Nietzsche (2007), é por esta grande mentira, executada por meio de metáforas e de forma inconsciente, que se reproduz o fatídico sentimento de verdade. De certo, somente porque há o esquecimento de que este conhecer se reproduziu no mito e na fábula, que é desperta a falsa percepção de se atingir o conhecimento verdadeiro. A verdade, nesse sentido, só é verdade porque está de imediato presa no “grande edifício dos conceitos” – em uma estrutura de inflexível regularidade e tão fria como a matemática.

Entre o sujeito e o objeto, não se tem a mínima relação causal, nem forma alguma de identidade. Pelo contrário, há sim a relação estética – uma articulação poética e inventiva mediada pela linguagem. Do mesmo modo, o mundo que é ofertado para o conhecimento é, antes de tudo, dado pelo conhecimento. Em outras palavras, é possível afirmar que o homem impregnou o mundo de sentido, e conhecer é basicamente ratificar o que está cravado nas coisas e evitar contradizer-se. Todavia, o ser humano somente toma conhecimento de que está certo ou errado porque a ciência – no seu principal papel de herdeira direta do trabalho de construção conceitual, o qual, primeiramente, pertenceu a uma forma arcaica de linguagem – determina os pavimentos da verdade e o mundo antropomórfico.

Para Nietzsche (2007), somente a linguagem pode irromper no homem o sonho calcado nas metáforas de um impulso de querer conhecer a verdade. Nesse sentido, o risco da ciência é, propriamente, o fato de ela ancorar, e se amparar sobre si mesma, e se justificar, sobre os seus próprios baluartes – desconsiderando, por vezes, a outra “verdade” irruptiva que lhe escapa. Em *Verdade e Mentira no Sentido Extramoral*, o intelecto é o mestre da dissimulação, e o homem está sempre sob o efeito da irrecusável vontade de se permitir ser enganado. Entretanto, com base nos conceitos supramencionados, quando da condução à passiva felicidade, que o homem, ele próprio, tem sua real consciência de que não dorme – mas está acordado.

Considerações Finais

Durante os anos de 1970-1971, Michel Foucault leciona no Collège de France o curso *Leçons sur la volonté de savoir* – ocasião em que retoma o pensamento nietzschiano de modo

a propor uma história da verdade que não esteja amparada por esta, tal qual como pode ser entendida e encontrada no mundo, por sobre as coisas.

É, principalmente, desses estudos que Foucault se vale ao ministrar suas conferências sobre *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Os seminários sobre a vontade de saber foram imprescindíveis para a reformulação do pensamento foucaultiano e a melhor elucidação da proposta genealógica. Ao retomar Nietzsche, a genealogia de Foucault ratifica o pensamento do filósofo alemão e aceita a assertiva de que o conhecimento tem mais história do que necessariamente uma origem.

Em *La Volonté de Savoir*, tem-se o problema da verdade como uma invenção posterior ao conhecimento. Na relação sujeito-objeto, longe de serem os fundamentos de um discurso que possa se apoiar sobre o verdadeiro, são apenas produtos historicamente inventados e apoiados sobre uma grande mentira que tem como suporte a verdade constituída como moral.

Quando Michel Foucault (2011) realiza a releitura da questão da verdade em Nietzsche, intenta demonstrar que o conhecimento e a verdade somente podem ser apreendidos enquanto invenção – o saber e a verdade não estão, de imediato, inscritos na natureza humana; não há algo como um velho instinto que leve o homem a conhecer e ter certeza daquilo que conhece. Pelo contrário, é a fusão de vários instintos que leva o homem a despertar o desejo pelo conhecimento e domínio do mundo. Se não existe, então, instinto de conhecimento, em contrapartida, também não existe nenhuma forma de conhecimento que preceda a si próprio e, por isso mesmo, este não tem um modelo que lhe garanta previamente a sua veracidade.

No momento em que as coisas foram construídas, não havia o objetivo de conhecê-las. Tal perspectiva poderia induzir à existência de algo a ser decifrado e percebido no mundo e que este possuiria uma estrutura disposta a razão. Entretanto, as coisas não tem sentido nem essência; é somente a vontade de verdade que faz crer na existência de leis na estrutura do mundo, quando, em verdade, não tem ou pelo menos não as obedecem.

De fato, os jogos e as peripécias fazem do conhecimento uma verdade e, sobretudo, é a história quem irá determiná-la. Nesse sentido, Foucault (2011) acredita que não seria leviano dizer que é o homem quem impregna a essência e o sentido nas coisas e é ele mesmo quem

rege as leis presentes na interpretação do mundo²⁰. Por isso, o homem também não passará de aparência daquilo que ele mesmo constitui ou constituiu.

Entretanto, ainda que seja mera aparência, o conhecimento é constituído no mundo para ser uma verdade. Ou seja, todo conhecimento nasce para ser verdadeiro, pois, o objeto em questão no conhecimento é essencialmente a verdade. Assim, não pode existir nenhuma forma possível ou correlata de conhecimento que não esteja na verdade ou sem verdade.

Foucault (2011), em *Leçons sur la Volonté de Savoir*, afirma que do referido pensamento é possível supor as duas grandes desenvolturas de Nietzsche, a saber: a confirmação de que o homem não está, de imediato, no conhecimento, mas que o conhecimento é emergência de um saber; e, o fato de que conhecer não é saber e o conhecimento resultante da busca pela verdade, não pode, por nenhum motivo, ser a própria verdade. Nietzsche apregoa que conhecer é esquematizar e resumir, sobretudo, simplificar; a impossibilidade presente nesse aparelho complexo de abstração é a não consideração de que o aspecto do mundo repousa sobre o caos.

Assim, é possível concluir que em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault pretende sinalizar que a verdade, bem como o pensamento e o saber, são efeitos de uma violência e da ilusão. As marcas dadas às coisas fazem pensar que todas elas são a real analogia e verdade do objeto. Todavia, somente o erro e a ilusão podem fazer crer que o objeto está disposto ao conhecimento, como se fosse possível, por um instante apenas, capturar sua essência e desbravar suas propriedades. De algum modo, a ilusão confunde tanto o sujeito e o objeto, e isso só é possível porque a vontade de conhecer já nasce fundada na ideia de que seria possível inferir algo como o “sujeito” e o “objeto”.

Segundo Foucault (2011), o sujeito, ao contrário do que versa a vontade de verdade, é uma emergência de um saber. O objeto, não diferente, é substancialmente criação e vontade imposta, por meio de marcas e signos. Avançando um pouco mais nesse pensamento, é possível afirmar que o signo é, em si, a interpretação dada pela vontade de verdade sobre o caos do mundo. Daí o fato da verdade ser visto como uma mentira, tendo em vista que, por

²⁰ A Genealogia tem como pressuposto recontar na história da humanidade, a história das interpretações que possibilitaram as formações dos saberes. Interpretar é um ato de violência, uma apropriação e imposição de uma verdade a partir de um sistema tramado de regras. Se não existem, de fato, verdades que são universais, logo o próprio dever da humanidade é o conjunto das interpretações que emergem. Assim, é a vontade que faz saber entrar nos jogos de verdades (DREYFUS; RABINOW, 2013).

intermédio das várias faces do seu perspectivismo, ela falseia a realidade e impõe, pela necessidade e dominação, um reino de semelhanças. Entretanto, se realmente a verdade é o produto de uma vontade que faz surgirem as coisas, logo, o próprio ser do conhecimento não é a produção da verdade, mas, da mentira.

No sentido nietzschiano, a verdade é um sistema de erro e ela não pode ser o “conhecimento”, porque este é sempre uma ilusão ou uma violência imposta às coisas. Por isso, ele dirá que a não-verdade encontra-se distribuída em categorias que já, de início, apontam para o erro, a ilusão e a mentira. A verdade não existe; ela não é verdade. Assim, somente a não-verdade é a verdade – o que implica na única condição possível para esta enquanto não-verdade é a aparência, pois, somente ela é a verdadeira realidade das coisas.

4. REGIMES DE VERDADE: O NASCIMENTO DE UM CONCEITO EM *SURVEILLER ET PUNIR – NAISSANCE DE LA PRISON* (1975)

4.1. Genealogia da punição

Conforme ensina Billouet (2003), *Surveiller et Punir*, foi escrito por Michel Foucault a partir de sua experiência pessoal com o Grupo de Informação sobre as Prisões (GIP) – fundado em 1971. Aqui é possível afirmar que a referida obra se deu por ocasião das marcas promovidas pelo mês de maio de 1968 na França e o seu contato com militantes maoístas, presos pouco tempo depois da revolução estudantil, que permitiram àquele pensador francês, junto a outros colegas (como, por exemplo, D. Defert, Vidal-Naquet, J.-M. Domenach) e todo o grupo especializado de juristas, médicos e psicólogos, pensarem a prisão longe dos limiares que até então separavam os aspectos visíveis e invisíveis desta instituição.

De acordo com Philippe Artières (2011, p. 321), “a ação do GIP marca consideravelmente a história da prisão e, de modo mais amplo, dos movimentos sociais dos anos 1970, pela originalidade dos seus procedimentos”. Assim, de 1968 a 1975, Foucault dedica-se exclusivamente, por meio do sistema prisional, a uma teoria do poder partindo das penas e das disciplinas para compreender o funcionamento dos regimes de verdade que, acoplados às Ciências Humanas, permitiram produzir um saber e um sistema de domínio e adestramento do corpo humano.

Outros pensadores, tais como: Jean-Paul Sartre, Gilles Deleuze e C. Mauriac, também fizeram parte do Grupo e dedicaram, inclusive, produções acadêmicas sobre a prática do poder no sistema prisional. Como sabido, os anos que precederam a publicação de *Surveiller et Punir* foram relevantes para a nova configuração teórica foucaultiana com base na genealogia nietzschiana. Tanto é que Foucault, naquela época, estava tão dedicado e militante em seus estudos que suas análises e participação neste contexto político influenciaram, durante os anos de 1971 e 1972, pelo menos 35 revoltas em prisões. Este também foi o período em que Foucault (junto com M. Mauriac e Jean Genet) esteve preso e intensas críticas foram feitas aos movimentos mais radicais do comunismo e à própria representação das figuras do juiz, do policial e da pena de morte serão feitas.

Como sabido, a obra *Surveiller et Punir* tem início com a apresentação do suplício de Damiens, em 1757 – relata uma série de esquadrejamentos e sofrimentos físicos aplicados ao corpo deste delinquente. Entretanto, o corpo supliciado é substituído – pelo humanista – por uma “pena humanizada” e exposto a uma nova tecnologia de controle do tempo e do espaço. Assim, se instaura uma época marcada por formas inéditas de investimento político e de poder sobre a alma e, paralelamente, o surgimento do corpo como conhecimento produzido pelas ciências.

Segundo Billouet (2003), Foucault pretende demonstrar que, assim como o manicômio proposto por Pinel não representou um avanço e maior humanização do louco, do mesmo modo, a travessia do suplício, não produziu, necessariamente, uma humanização da pena; ainda que os sofrimentos físicos tenham sido postos em segundo plano, tem-se no sistema carcerário uma técnica tão perversa quanto a anterior, uma vez que se dá, na prática moderna, a privação da liberdade individual como uma nova modalidade de produção e gerenciamento do sofrimento.

Foucault (2010a) observa que durante a passagem dos últimos anos do século XVIII e início do século XIX, o corpo do supliciado desaparece da cena da repressão penal, passando, então, a vigorar, na relação entre o corpo e o delito, uma situação onde o torturador sai da paisagem dada ao espetáculo e passa a ser o alvo de uma série de administrações penais, de arranjos sofisticados e até então inéditos. Aqui se tem uma época em que grandes transformações na justiça tradicional ocorrem nos mais diversos países, como, por exemplo, os Estados Unidos da América (EUA), a Rússia, a Prússia, a Áustria, a França e tantos outros.

Por trás da nova era da justiça penal, tem-se, de forma inédita, a criação de teorias acerca tanto da lei quanto do crime. Entretanto, acima de tudo, este será um período ímpar para a concepção de políticas e reformas calcadas no debate das razões morais e políticas que incitam o crime, pois, o sistema jurídico passa, então, a ser compreendido por uma nova prática.

Nesse contexto, Deleuze (2005, p. 39) problematiza que tais mudanças deixam claro que

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 das leis, 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 “delinquência”, que permite uma nova diferenciação, um novo controle sobre os ilegalismos.

Para Fernando Silveira (2001), com as transformações ocorridas com a entrada do século XVIII, o corpo passa a adquirir um caráter funcional e torna-se objeto e alvo de poder. Assim, o corpo é manipulado, modelado e treinado, visando habilidades, a extração de vantagens políticas e econômicas e a multiplicação de suas forças. Nesse sentido, o processo disciplinar atua estrategicamente no controle do corpo, por meio da noção de docilidade corpórea, mediante sistemas de dominação e fórmulas de adequação do corpo às atividades produtivas, de instauração de métodos de controle dos instintos e dos prazeres sexuais, de repartição do corpo e da alma, em grandes arcabouços teóricos de conhecimento do corpo humano e de sua psicologia, bem como mediante a submissão do corpo a novos saberes que determinam, ao mesmo tempo, as diretrizes que passam a nortear e fazer funcionar a biopolítica moderna.

Por isso mesmo, se até então era o suplício que marcava os corpos – como, por exemplo, os de Damiens –, a partir do século XIX estes não serão mais punidos em pelourinhos e dados de forma grotesca à visão de todo aquele que se disponha a assistir o grande espetáculo da punição. Com a reformulação e implementação das leis modernas²¹, tem-se profundas transformações institucionais do sistema judiciário – momento este em que o crime detém uma nova “interpretação” e que o júri resolve assumir e punir o delito, essencialmente sobre a ótica respaldada pelo caráter corretivo da ação delituosa.

Segundo Foucault (2010a), após o ano de 1837 na França, o espetáculo que enfeita a cena da punição é substituído pelo novo modelo de verdade sobre o crime. Afinal, era preciso sobrepor a percepção, que, na cena da punição do criminoso, deixava transparecer uma ínfima identificação entre o carrasco e o assassino, pois aparecia, às margens do ritual de morte, certa familiaridade entre os juízes e os assassinos, uma vez que o desfecho da punição parecia fazer uso das mesmas armas que o delituoso utilizava ao cometer seu crime.

²¹ De acordo com Fonseca (2002), a noção de lei na obra de Michel Foucault tem caráter completamente imperativo da lei, uma vez que estaria intimamente associada a uma forma de comando que poderia pressupor uma dada sanção. Todavia, o fato de Foucault estar mais preocupado com as normas do que especificamente com a lei e seus conceitos, revelam que a analítica do poder tem o intuito de encontrar a forma como a lei e a norma se implicam mutuamente com o objetivo de gerir práticas e agenciamentos dos métodos de normalização.

Para não estar visivelmente próxima ao crime, a nova reformulação penal tratou de transpor gradativamente a necessidade de tornar pública a pena. Afinal, importa menos o teatro da punição e mais a plena convicção de que todo crime não será tolerado e deverá ser punido. O espetáculo visível do suplício torna possível o questionamento de valores fundamentais, tais como: a espiritualidade, a lei, os juristas e o poder exercido por eles.

Billouet (2003) aponta que, por conta disso, os juristas do século XVIII se empenharam em uma nova empreitada teórica, buscando reformar o sistema judiciário para promover, de forma consequente, a renovação dos valores e princípios, não somente jurídicos, mas também sociais. Tem-se assim, com a ideia de contrato social, a justificativa de que o delinquente deve ser punido, pois rompe com a ordem que foi estabelecida pelo próprio povo. O criminoso passa a ser, então, não somente um criminoso, mas também o traidor e, desse modo, torna-se digno de sua pena e do aprisionamento, a fim de pensar moralmente no que fez ao trair o contrato firmado e por todos respeitados.

Nesse sentido, Nietzsche (1998, p. 61-62), em *Genealogia da Moral*, segunda dissertação, seção 10, assevera:

O acerto com as vítimas imediatas da ofensa; o esforço de circunscrever o caso e evitar maior participação e inquietação; as tentativas de achar equivalentes e acomodar a questão (*compositio*); sobretudo a vontade cada vez mais firme de considerar toda infração *resgatável* de algum modo, e assim *isolar*, ao menos em certa medida, o criminoso de seu ato – estes são os traços que marcam cada vez mais nitidamente a evolução posterior do direito penal. Se crescem o poder e a consciência de si de uma comunidade, torna-se mais suave o direito penal; se há o enfraquecimento dessa comunidade, e ele corre grave perigo, formas mais duras desse direito voltam a se manifestar.

Para Nietzsche (1998), viver em sociedade é encontrar os refúgios necessários para evitar os perigos que a vida pode promover quando se vive fora da comunidade. Nesse sentido, é culpado aquele que rompe com o contrato e viola o compromisso estabelecido por todos. Assim, o castigo tem como objetivo tornar o “delituoso” indigno de proteção e piedade por parte dos outros membros sociais, bem como reivindicar, deste infrator, a sua dívida quanto à sociedade.

O ato de punir, para Nietzsche (1998), é um modo de declarar guerra aos inimigos da paz, é uma luta de poderes, é sempre a colisão de um poder mais forte frente a outro, mais fraco. Todavia, “justiça” e “injustiça” somente existem porque se tem a instância da lei

determinando, através de compromissos e obrigações morais, o cumprimento de normas e deveres. Entretanto, “o que em geral se consegue com os castigos, em homens e animais, é o acréscimo do medo, a intensificação da prudência, o controle dos desejos” (NIETZSCHE, 1998, p. 72).

4.2 O corpo enquanto nova tecnologia política

De fato, o nascimento da prisão marca uma nova tecnologia de poder com base no direito de punir, considerando que a partir de então, importa mais punir em razão do infrator do que em função dos motivos que justificam o crime, especificamente.

Segundo Foucault (2010a), o corpo desaparece do espetáculo do crime e é extinto, mas não sem antes submetê-lo a uma nova tecnologia de poder e investimento de saber sobre as justificações que o motivam. As “marcas da barbárie” são substituídas por debates, sentenças, condenações e sanções. O corpo permanecerá intocável, mas deverá ser digno da/de prisão, reclusões, deportações, ausência do lar e realização de trabalhos penosos (até mesmo escravos). Cria-se, assim, uma máquina jurídica de punir e julgar o comportamento e, para tanto, realiza-se no seio da sociedade, toda a instauração de uma ortopedia moral²². Convocam-se psicólogos, psiquiatras e pedagogos com o intuito de que possam apontar seus pareceres sobre os casos. Nesse instante, o delito deve ser punido, mas se assim o é, justifica-se pelo fato de que ele deva promover a reeducação, a cura e a correção da alma infratora.

Todavia, Foucault (2010a, p. 16) esclarece que

A relação castigo-corpo não é idêntica ao que ela era nos suplícios. O corpo encontra-se aí em posição de instrumento ou de intermediário; qualquer intervenção sobre ele pelo enclausuramento, pelo trabalho obrigatório visa privar o indivíduo de sua liberdade considerada ao mesmo tempo como um direito e como um bem. Segundo essa penalidade, o corpo é colocado num sistema de coação e privação, de obrigações e interdições. O sofrimento físico, a dor do corpo não são mais os elementos constitutivos da pena. O castigo passou de uma arte das sensações insuportáveis a uma economia dos direitos suspensos.

²² A ortopedia social ou ortopedia moral é a forma de funcionamento da sociedade disciplinar. Atua de modo a propiciar continuamente o jogo incessante de vigilância e correção comportamental. Intenta, por intermédio da lei e da disciplina, conduzir todos os comportamentos sociais a partir de aparelhos e dispositivos disciplinares específicos que fomentem a singularidade de todos os indivíduos para, assim, promover o seu assujeitamento (BERT, 2011).

Todos os crimes residem agora sobre uma mesma pena: a condenação da liberdade. A guilhotina utilizada em 1782 já era um indício desta nova vontade de punir, sem provocar a exposição do corpo, mas a instantaneidade do suplício. Tanto a prisão como a guilhotina visa à rápida supressão, quer seja da dor, no caso da última, quer seja da liberdade, no caso da primeira. Entretanto, a prisão é uma estratégia um pouco mais sofisticada, pois, por mais que ainda existam sofrimentos físicos nos sistemas prisionais, o que ela visa teoricamente é a penalidade do incorporeal. Assim, em outras palavras, é possível afirmar que as novas legislações europeias têm mais interesse em tocar na vida do que especificamente sobre o corpo do condenado. Não se deixa morrer, mas, em contrapartida, priva-se da liberdade enquanto bem e direito.

De acordo com as análises de Pablo Spíndola (2010, p. 35),

As razões da reforma penal que ocorreram no século XVIII são muitas e não são fruto de um processo de humanização: se faz necessário mudar o objetivo da punição assim como sua escala e para isso definir novas táticas para atingir um alvo mais tênue. Novas técnicas que ajustem as punições aos efeitos provocados por ela, que produzam princípios universais de regularização de castigo e com isso diminuam seu custo econômico e político aumentando sua eficácia, ou seja, constituam uma nova economia e tecnologia do poder de punir. A humanização que foi levantada como bandeira da reforma penal e defendida pelos reformadores baseia-se numa série de regras que “suavizam” as punições através de uma economia calculada do poder de punir.

De fato, tem-se aqui um único objetivo: não mais punir o corpo, mas atingir o intelecto e a alma dos indivíduos. Desse modo, o que justifica a condenação à prisão é a perda da liberdade para o desenvolvimento de novas vontades e disposições jamais infratoras. Julgam-se agora paixões e instintos e suas correlações junto às “circunstâncias atenuantes” do crime. O júri é obrigado a indagar sobre qual a relação existente entre o desejo e o impulso na prática do crime. A alma é, então, convocada para explicar o delito e o crime, mas também para fazer parte do grande debate e se ver implicada na ação. A alma é exposta a sua própria face e ao seu próprio crime.

Todavia, segundo Foucault (2010a), a alma pode não se reconhecer diante do seu próprio espelho. A lei pode ser vulnerável a este outro lado da verdade, que emana dos lábios de um sujeito criminoso. Como, então, articular perante os fatos tanto a verdade quanto a punição? É para este ofício que o laudo psiquiátrico e a nascente Antropologia Criminal

embasam a compreensão jurídica de uma cientificidade justificadora. A Criminologia é que, tão bem conhecendo o criminoso, pode dar os substratos suficientes e confirmadores daquilo que foi e do que pode ser este delituoso.

Para Foucault (2010a), tal fenômeno percorrerá todo o sistema penal europeu e não mais estará em jogo a punição do ato criminal, sobretudo, da própria alma do criminoso. Assim, tem-se uma perspectiva difusa da prática do inquérito, tal como se via durante a Idade Média, uma vez que naquele período se buscava principalmente encontrar a verdade que pairava sobre o crime; saber se o delinquente conhecia a lei, bem como identificar a infração e reconhecer nesta o seu responsável. Nesse sentido, Michel Foucault (2010a, p. 23) informa que com o início do século XIX, a reformulação da prática penal e da teoria jurídica faz ver que:

Todo um conjunto de julgamentos apreciativos, diagnósticos, prognósticos, normativos, concernentes ao indivíduo criminoso encontrou acolhida no sistema do juízo penal. Uma outra verdade veio penetrar aquela que a mecânica judicial requeria: uma verdade que, enredada na primeira, faz da afirmação de culpabilidade um estranho complexo científico-jurídico.

Em geral, é quando o laudo psiquiátrico estabelece e esclarece as decisões judiciais que se tem inserido na própria dinâmica penal o juízo da normalidade como critério para uma sanção legal – para uma penalidade. O juiz não somente julga, mas também determina, através do tribunal, a dicotomia entre a razão e a loucura, a normalidade e a anormalidade. De alguma forma, são estes personagens extrajurídicos, responsáveis pela requalificação do saber, que indicará – por um suposto discurso de verdade – se mediante um crime é mais consensual que certo criminoso seja remanejado para uma instituição psiquiátrica ou prisional.

Foucault (2010a) busca, então, demonstrar que a justiça criminal pretende uma prática jurídica, quando, em verdade, alcança muito mais do que isso, pois infere sobre o plano de sistemas não jurídicos. De fato, é mediante tal pensamento que Michel Foucault (2010a, p. 26) faz uso do termo “regimes de verdade” para designar que:

Sob a suavidade ampliada dos castigos, podemos então verificar um deslocamento de seu ponto de aplicação; e através desse deslocamento, todo um campo de objetos recentes, todo um novo regime da verdade e uma quantidade de papéis até então inéditos no exercício da justiça criminal. Um saber, técnicas, discursos “científicos” se formam e se entrelaçam com a prática do poder de punir.

De certo modo, Michel Foucault justifica a produção de *Surveiller et Punir* como uma genealogia da alma moderna e um trabalho que versa sobre a punição – tal qual um conjunto de regras e pressupostos que se apoiam sobre o complexo aparelho técnico-científico-judiciário. Aquele pensador articula a hipótese de que o conhecimento das Ciências Humanas não apenas inaugura novas concepções sobre o homem, bem como se insere no aparelho judiciário, de modo a promover uma articulação epistemológico-jurídica.

Sucintamente, é possível afirmar que o aparecimento do termo “regimes de verdade” em *Surveiller et Punir* se dá concomitante ao interesse de Foucault em problematizar as táticas e tecnologias políticas que reinvestiram o corpo a partir de novas relações de poder totalmente distintas da época do suplício e que implementaram formas inéditas de métodos punitivos.

Segundo Breátrice Han (1998), o conceito de “regimes de verdade”, tal qual aparece na obra de Foucault, relaciona-se às teses gerais do mesmo, quanto ao nascimento das Ciências Humanas. Assim, os “regimes de verdade” expressam que, por um lado, não existem verdades metafísicas e, por outro, a verdade é sempre uma interpretação – um ponto de vista político – daquilo que é qualificado enquanto verdadeiro. Para aquela autora, o regime de uma verdade indica uma dinâmica circular onde a verdade assujeitada produz, nos indivíduos, assujeitamento a esta verdade e, conseqüentemente, através desse assujeitamento do homem à verdade, tem-se a regulamentação de normas e os controles políticos dos corpos.

De fato, ao tratar da importância dos *regimes de verdade* em *Surveiller et Punir*, Foucault (2010a) quer mostrar que o corpo retoma o lugar central da Arqueologia, pois, ele é alvo da “economia política²³” e sujeito ao “campo político”, onde as relações de poder o invadem, atravessa-o, imprime-lhe vontades, aplica-lhe sanções, priva-lhe da liberdade, domina-o e utiliza-o como força de trabalho e mão de obra, exigindo-lhe que seja produtivo e

²³ Quando Michel Foucault hipotetiza a importância das disciplinas no funcionamento da sociedade pós século XVIII, procura, de fato, dissertar como uma nova técnica política incidiu sobre o corpo através de um sistema microfísico de disciplina. Nesse sentido, se anteriormente a loucura como herdeira da lepra era excluída do contato social para manter a ordem, com o nascimento da sociedade disciplinar, têm-se a criação de uma anatomia política diversa que atua no seio da comunidade repartindo os corpos, dividindo suas tarefas e gerenciando o tempo e o espaço ocupado por cada indivíduo. O poder passa a atuar sobre o corpo e sobre a alma, fabricando individualidades e recolhendo as forças – tornando os indivíduos úteis ao grande sistema de produção. Nessa nova economia política, os corpos infratores são submetidos a micropenalidades que visam corrigir os desvios e aplicar sanções que, acima de tudo, tem como objetivo a normalização dos comportamentos desejados (GRÓS, 2007).

dócil, dado ao deciframento, digno de ser avaliado (quer pela normalidade ou anormalidade) e ter suas forças extraídas por meio da produtividade.

Nesse sentido, os “regimes de verdade” na sociedade disciplinar são imprescindíveis para o exercício do poder, uma vez que o corpo é investido pela “tecnologia política” e, se até então o saber sobre ele resumia-se a entender como este organismo racional funciona e mantém em equilíbrio suas funções biológicas, agora um novo “saber” e um novo regime de verdade implicam no atravessamento do corpo pela materialidade e pela força. Nesse sentido, Foucault (2010a, p. 29) indica que

O estudo desta microfísica supõe que o poder nela exercido não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se desvende nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, que um privilégio que se pudesse deter; que lhe seja dado como modelo antes a batalha perpétua que o contrato que faz cessar ou a conquista que se apodera de um domínio.

De certo modo, o poder encontra-se em todas as relações, não se limita às margens das instituições, nem sequer se resume sobre o domínio do Estado. O poder investe aqueles que não o detém, atravessa-os e utiliza-os de forma contínua e através de diversas modalidades, estratégias e mecanismos. O poder está no saber e dele faz parte – ambos são correlatos, pois não se pode presumir a existência de um saber que não implique necessariamente na instituição de dado poder. Assim, é possível afirmar que o aparelho disciplinar “se sustenta com seus próprios mecanismos, que lhe permitem ser na ‘aparência tanto mesmo corporal quanto é mais sabiamente físico’. A sanção normalizadora é onipresente ali” (BILLOUET, 2003, p. 136).

É preciso interrogar as tecnologias políticas que incidem sobre o corpo – longe da dicotomia usual que analisa tradicionalmente o poder – meramente pela relação simplista que permeia a relação ideologia-violência. Nesse sentido, Foucault (2010a) procura, ao apresentar os regimes de verdade, dissertar sobre os efeitos das relações de poder e a instituição do saber sobre a alma, pois, para ele, a alma não é uma ilusão – pelo contrário, é o alvo de investimento. Desse modo, é necessário compreender o “corpo político” e suas especificidades, sobretudo “como o conjunto dos elementos materiais e das técnicas que servem de armas, de reforço, de vias de comunicação e de pontos de apoio para as relações de

poder e de saber que investem os corpos humanos e os submetem fazendo deles objetos de saber” (FOUCAULT, 2010a, p. 31).

4.3. Produção de saberes nas instituições disciplinares

De acordo com Muchail (2004), o principal interesse de Michel Foucault em seus primeiros livros residia, especificamente, na tentativa de compreender as diversas transformações discursivas e a forma como estas operavam, de modo a configurar novos saberes historicamente constituídos pelo estabelecimento de novas formas de verdades. Naquela fase arqueológica, Foucault ainda considerava o aspecto discursivo e extra discursivo como centrais para a sua análise. Com a publicação das obras *Surveiller et Punir* e *Volonté de Savoir*, tem-se uma discussão profunda do saber (e da própria verdade), como atrelado a um certo exercício de poder. Assim, os aspectos discursivos e não discursivos passam a ser gradualmente repensados a partir da noção de dispositivo.

Ainda segundo Muchail (2004), é possível afirmar que o conceito de dispositivo torna-se central, pois não rejeita os aspectos discursivos e extra-discursivos. Entretanto, no novo método foucaultiano, tais aspectos saem, necessariamente, do primeiro plano de análise, para adentrar em um plano mais superficial e complementar. Nesse sentido, o dispositivo é um termo mais abrangente e heterogêneo, que envolve especificamente o dito e o não dito como seus principais elementos.

No cerne deste conceito, Foucault (2010a) pretende encontrar a relação existente entre as instituições, as organizações, as leis e os procedimentos e as proposições filosóficas na constituição de saberes e no exercício do poder. Dessa forma, a instituição precisa ser entendida como o “dispositivo útil” e que faz circular as relações de poder e a constituição dos saberes.

Antes de *Surveiller et Punir* - em *A Verdade e as Formas Jurídicas* -, Foucault disserta acerca de como as práticas sociais (como as práticas jurídicas) puderam produzir e constituir saberes e estabelecer novas formas de verdades. Em uma de suas conferências, ele se detém especificamente na assertiva de que a sociedade moderna é caracterizada como uma sociedade disciplinar.

Sobre tal questão, Billouet (2003, p. 134) destaca:

A sociedade disciplinar funciona sobre o princípio da *reclusão* – caserna, internato, hospital, base naval. Mas não basta encarcerar, é preciso enquadrar por meio de um *esquadrinhamento* do espaço real e simbólico: um lugar exato para cada indivíduo, uma codificação funcional das células, uma classificação dos indivíduos segundo a *categoria*, segundo o *programa* educativo do soldado ou do aluno, durante o qual os elementos temporais são articulados e capitalizados. O *exame* coroa o adestramento.

Conforme Muchail (2004), tal sociedade tem seu início nos últimos anos do século XVIII e é definida como uma sociedade que visa o controle, a organização, a vigilância e o domínio das forças e do comportamento dos indivíduos. É em decorrência deste tipo de sociedade que se tem o surgimento de diversos campos do saber, constituídos especificamente por meio das Ciências Humanas.

Como principal marca para o estabelecimento da verdade, tem-se o exame, que não apenas busca o exercício do poder mediante a produção do saber sobre o sujeito, bem como a imposição de uma técnica sutil e demasiada sofisticada para adestrar os comportamentos, a partir de um critério de normalidade e de um comportamento aceitável – padrão.

Nesse sentido, Foucault (2010a) atribui ao desenvolvimento do modo de produção capitalista²⁴ e à expansão demográfica do século XVIII as condições favoráveis ao exercício do poder disciplinar e à manutenção do sistema carcerário. Sobre esta situação, Deleuze (2005, p. 37) assim analisa:

Talvez seja possível fazer corresponder os grandes regimes punitivos a sistemas de produção: os mecanismos disciplinares, especialmente, não são separáveis do crescimento demográfico do século XVIII e o crescimento de uma produção que visa a aumentar o rendimento, a compor as forças, a extrair dos corpos toda a força útil.

²⁴ Foucault não desconsidera os grandes acontecimentos históricos na formação de técnicas de assujeitamento. Em um primeiro momento, ele pontua, através da microfísica do poder, as estratégias de controle e normalização dos padrões comportamentais. Todavia, dedica uma análise especial para a influência do capitalismo na formação da sociedade disciplinar. Assim, disserta que é com a entrada do capitalismo que se inaugura uma nova economia do poder, onde o antigo poder do soberano, com todas as suas divergentes e incongruentes formas de exercício da autoridade e do poder, é substituído por um sistema mais sofisticado e bem articulado de poder com base na disciplina. De fato, os procedimentos de normalização apresentados pelo capitalismo visam à adequação ao sistema industrial burguês e à conformação do proletariado frente a máquina capitalista. A disciplina torna-se, então, estratégica para administrar o tempo e conter a ociosidade, sobretudo, para adequar o corpo às novas demandas de um modo de produção que requer o uso da mão de obra para a constituição e proliferação das riquezas (GRÓS, 2007).

De acordo com Billouet (2003), tem-se neste momento histórico uma sociedade norteada na produção industrial e no fomento da criação de mercadorias, o que acarretou, conseqüentemente, na imposição de disciplinas escolares, médicas, hospitalares e militares, além do rebaixamento das forças políticas individuais e sociais e um maior investimento sobre a força produtiva e útil ao sistema capitalista e seus aparelhos de produção. Como resultado, a única forma possível de se operar o desejado estado de docilidade é submetendo o corpo ao trabalho, de modo que ele (exposto constantemente ao castigo e à vigilância) possa ser sempre aperfeiçoado e corrigido nas escolas, nos manicômios, nas fábricas e nas prisões. As disciplinas não somente vigiam e treinam, mas também controlam a existência durante toda a existência.

Segundo Silveira (2001), é preciso considerar que as disciplinas não buscam a redução das forças, mas sim, a multiplicação e controle destas. De fato, todo o conjunto das técnicas disciplinares busca operar a travessia do estado pré-disciplinar – caracterizado por energias e controles pulsionais, em desacordo com os ideais da sociedade disciplinar – para uma nova modalidade de adestramento do corpo, através de sua decomposição, adequação e singularidade. Assim, as disciplinas agrupam as virtualidades humanas e propiciam a individualização do corpo, de modo a possibilitar, ora o total aperfeiçoamento do corpo aos interesses de produção, ora o adestramento e controle geral da energia dos corpos.

Ainda segundo Billouet (2003), é nesse período histórico de estabelecimento das mais variadas disciplinas que se tem a reformulação da arquitetura com base no “panoptismo”. Como sabido, tal palavra faz referência ao projeto arquitetônico denominado *Panopticon*, do jurista inglês Jeremy Bentham (1748-1832). Por detrás dessa iniciativa, Foucault afirma que se tem a convergência visível da produção dos saberes atrelada ao exercício do poder disciplinar. Mais do que isso, com Bentham, tem-se a renovação do aparelho judiciário onde o desrespeito à lei encerra o indivíduo no sistema carcerário, a partir da lógica de quebra de contrato e princípio de troca entre os cidadãos. Assim, uma vez preso, o *Panopticon* – esta alta torre que tudo vê através das circularidades que estão à sua volta – permite ver tudo sem jamais ser visto; permite, sobretudo, recolher informações do indivíduo a qualquer momento e sem nenhuma justificativa – o preso torna-se objeto, sem nunca permitir a sua troca de comunicação, da sua palavra, de sua verdade.

De acordo com Spíndola (2010, p. 44), o *Panopticon* de Bentham é, para Michel Foucault,

A configuração dum transformação na disciplina entendida como uma tecnologia de poder. O panóptico é um modelo generalizável de funcionamento mas, mais do que isso, é uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens. Isso faz do panóptico um divisor, pois marcou o imaginário durante mais de dois séculos, porém não deve ser compreendido apenas como um edifício.

O sistema benthamiano produz saber e faz uso do poder com o intuito primeiro de normalizar. Todavia, se até então o *Panopticon* resume-se a prisões e ao contínuo da vigilância do infrator, tal arquitetura, com o tempo, estende-se por toda a cidade, passando a funcionar a partir desta mesma lógica, mas agora por meio de escolas, fábricas, hospitais, asilos e sanatórios. Todas essas organizações são denominadas “instituições de sequestro”, pois pretendem incluir os indivíduos dentro de uma categoria normalizadora e gerenciar suas condutas. Basta perceber o interesse diverso a que cumpre cada instituição mencionada, uma vez que a escola quer instituir um saber, o hospital restituir a cura, o hospital psiquiátrico volta-se à correção dos valores e a fábrica faz uso do corpo para a produção. Tais instituições de sequestros fixam os indivíduos por meio de ações regulamentadoras da normalidade. Uma vez mais, Foucault (2010a) tem interesse em entender como os regimes de verdade instituídos podem atuar sobre o corpo, inclusive, fixando tarefas, desejos e obrigações. Afinal,

O homem de que nos falamos e que nos convidamos a liberar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma “alma” o habita e o leva à existência, que é ela mesma uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma, prisão do corpo (FOUCAULT, 2010a, p. 31).

Apesar de se tratar especificamente da alma e do corpo, é pela arquitetura que se tem um dos grandes indicativos dessa virada histórica forjada no fim do século XVIII e que instaurou a sociedade da disciplina. Afinal, muito diferente da arquitetura da Antiguidade Clássica – voltada para o espetáculo e a convivência da comunidade na vida pública, a sociedade disciplinar, marcada pelas esferas do público e do privado e pelo Estado, somente pode se justificar a partir de uma inversão destes valores e do deslocamento de uma sociedade do espetáculo para uma sociedade disciplinar, onde os mesmos indivíduos serão o grande espetáculo exposto ao “olhar” que produz a vigilância.

Entretanto, o *Panopticon* não é somente uma arquitetura advinda de um projeto de baixo custo para o Estado; é, de fato, toda a explicitação dos mecanismos de funcionamento

da sociedade disciplinar com suas técnicas e instrumentos de vigilância. De fato, “o panoptismo permite experimentar tratamentos médicos, pedagógicos, tecnológicos, e produzir corpos dóceis” (BILLOUET, 2003, p. 133).

Segundo Muchail (2004), é possível afirmar que o *Panopticon* informa a lógica de todas as outras instituições disciplinares. Como função, ele monitora o tempo de trabalho, de férias, de ociosidade, de prazer, de greve e de permanência institucional. Tem ainda o intuito de controlar o corpo, uma vez abandonado o suplício, o corpo individual passa a fazer parte de um grande corpo social. Dessa forma, o corpo é alvo das técnicas de correção do comportamento e do aprimoramento para o ofício do trabalho.

O corpo é, acima de tudo, controlado na medida em que não lhe é permitido fazer tudo e em qualquer lugar. Como exemplo, não se pode fazer sexo em um hospital, em uma escola ou em uma fábrica, pois, é preciso fugir da devassidão, para se adestrar o corpo.

Por fim, ainda de acordo com Muchail (2004), outra função destas instituições disciplinares é a instalação de um poder polimorfo, ou seja, as instituições são um misto de aspectos econômicos e políticos, judiciários e epistêmicos. Em uma mesma organização, podem coexistir todos os aspectos supramencionados; sobretudo, as instituições de sequestros²⁵ são epistemológicas, pois tanto extraem o saber dos indivíduos (como um marceneiro que vende seu saber, sua força de trabalho), como criam saberes sobre estes, quando pela observação e anotações podem conjecturar um padrão de funcionamento e classificação dos comportamentos e estados do louco, criminoso, trabalhador e doente.

Considerações Finais

Todas as instituições disciplinares emanam e fazem funcionar o poder. Acima de tudo, a prisão será a face mais visível do exercício do poder disciplinar, pois nela o poder é atuante, porque é justificável. A prisão é o sistema que permite as generalizações; ela se assemelha

²⁵ Em geral, é possível afirmar que as instituições disciplinares respondem a funções de sequestro. Têm, todas elas, pelo menos três funções muito bem delimitadas, quais sejam: 1) ajustar e gerenciar o tempo dos indivíduos, evitando o ócio e tornando-os produtivos, de modo que o tempo de produção dos trabalhadores atenda ao tempo requerido para a produção da mercadoria; 2) representar um caráter plurifuncional, e não apenas monofuncional – de fato, as escolas não visam apenas ensinar, e as indústrias não apenas produzir, mas intentam estabelecer e tomar por completo não somente o tempo do indivíduo, mas toda a sua existência; e, 3) estabelecer julgamento, de forma que aplicando punições ou propiciando recompensas, o indivíduo possa ser completamente explorado e controlado em suas virtualidades (FONSECA, 2002).

com as escolas, com as fábricas e com hospitais, e estes, invariavelmente, também se assemelham a ela.

O homem nasce deste humanismo moderno – novo “regime de verdade” – onde se torna objeto e sujeito do saber disciplinar. Exposto ao exame – em fábricas, organizações, prisões, escolas –, ele se tornará alvo do saber e será remetido a uma verdade que advém de seu próprio corpo e de sua origem. Torna-se um caso ou um estudo específico que atestará se pode ser útil ou inútil a todo um sistema de produção. Assim, o exame fabrica o homem, e a disciplina faz o uso tático de sua força e do seu corpo, reduzindo o escopo geral de suas vontades e inculcando-lhe uma docilidade voluntária. O poder constitui a Norma.

Nesse sentido, a genealogia da moral moderna vem demonstrar que o exame disciplinar é o centro formador e propiciador das Ciências Humanas. Algumas ciências, como, por exemplo, a Psicologia, a Psiquiatria, a Criminologia e a Pedagogia, são submissas e subservientes às disciplinas e técnicas de investigação e implementação do poder sobre o corpo. É a disciplina penitenciária que propicia a formação e fabricação do “criminoso”.

Nos seminários de 1972-1973, denominados de *A Sociedade Punitiva*, Michel Foucault (1997b) propõe que a prisão foi propiciada através da prática penal e, por ela, pôde ser então formada; sendo que coube, inclusive, à teoria penal, depois justificar a tecnologia prisional. Nesse sentido, a pena de prisão atua em diferentes modos e opera mediante os diferentes níveis de gravidade dos delitos. Assim, de forma esquemática, é possível afirmar que a prisão tem por norte impedir a reincidência do delito, dominar sua correção, ser aplicada de forma suave e sem constrangimentos, fazendo com que os jurados não se sintam constrangidos em aplicar as penalidades e, sobretudo, operar através do estabelecimento de leis que estejam a serviço do interesse geral da sociedade, mas que não permita com que o povo se volte contra a lei. Foucault (1997b, p. 38) destaca que

O que transformou a penalidade, na virada do século, foi o ajustamento do sistema judiciário a um mecanismo de vigilância e de controle; foi a integração comum de ambos num aparelho de Estado centralizado; mas foi também a instauração e o desenvolvimento de toda uma série de instituições (parapenais e, por vezes, não-penais) que serviam de ponto de apoio, de posições avançadas ou de formas reduzidas ao aparelho principal. Um sistema geral de vigilância-reclusão penetra por toda a espessura da sociedade tomando formas que vão desde as grandes prisões, construídas a partir do modelo *Panopticon*, até as sociedades de patronagem e que encontram seus pontos de aplicação não somente nos delinquentes, como

também nas crianças abandonadas, órfãos, aprendizes, estudantes, operários etc.

De acordo com Foucault (1997b), em *A Sociedade Punitiva*, as penalidades que surgiram durante os anos de 1760 e 1840 não estão diretamente relacionadas a uma nova interpretação da percepção dos valores morais. Pelo contrário, tais transformações no campo da prática penal encontram-se ligadas a questão do corpo e da materialidade. Assim, as principais renovações operacionalizadas no início do século XIX dizem respeito, principalmente, a história do corpo e as novas formas de investimento nos indivíduos como força de trabalho.

Trata-se, especificamente, de entender a história do corpo e da moral, através das interações entre o aparelho de produção e as tecnologias por ele utilizadas para fazer o sistema operar. O corpo deixa de receber as marcas e passa a ser instrumento de análise, adestramento, formação e correção.

Paralelo à administração e ao esquadramento do tempo – nas prisões, fábricas e escolas –, a Medicina surge como ciência atenta a fazer funcionar a normalidade dos corpos, justificando, assim, toda a prática penal e tecnologia prisional ao ter por horizonte a correção e a cura. A ciência médica coloca em cena a figura do sujeito psicológico, quando faz crer que o ser humano pode ser digno de correções, instrumento de avaliação e aprimoramento, de modo que se cure nele todos os desvios através de práticas e intervenções normalizadoras. Por isso mesmo, Foucault (1997b, p. 43) afirma que “a prisão tem a vantagem de produzir delinquência, instrumento de controle e de pressão sobre o ilegalismo, peça não negligenciável no exercício de poder sobre os corpos, elemento dessa física do poder que suscitou a psicologia do sujeito”.

De fato, umas das principais teses em *A Sociedade Punitiva*, diz respeito à ideia de que as mudanças realizadas no campo penal estão em pleno acordo com as transformações na história do poder político sobre os corpos. Assim, é possível afirmar que as formas como foram distribuídos os exercícios de controle e sujeição, as técnicas de fixação e a criação de disciplinas, demonstram uma nova física do poder.

De certo modo, esta nova física política, que nasce no século XIX, somente se deu mediante novas estruturas que fizeram funcionar: uma nova ótica, através da vigilância constante e controle generalizado, da criação dos panópticos e do sistema policial; uma nova

mecânica, por meio da extração extrema das forças produtivas, de técnicas de recolhimento, agrupamento e individualização dos corpos e da imposição de disciplinas de controle do tempo, gerenciamento da vida e administração das energias; e, uma nova fisiologia, por intermédio de novos mecanismos de estabelecimento de regras, normas e sanções, e pela intervenção de órgãos correcionais, na tentativa de corrigir e reparar o comportamento humano pelo uso de terapêuticas e punições.

Ao estudar o sistema prisional, Michel Foucault tem interesse em saber meramente a história do nascimento das prisões, mas sim em qual momento histórico e sobre quais circunstâncias um novo regime de verdade foi instaurado de modo a justificar as razões que legitimam o ato de punir um corpo e reeducar moralmente uma alma.

Segundo Driss Bellahcène (2008), em *Surveiller et Punir*, Michel Foucault está interessado em colocar em cena as relações de forças e poderes que atuam na constituição do corpo e da alma moderna. Sobretudo, aquele pensador francês busca em sua obra questionar a prisão como o monstro mais visível existente no exercício do poder disciplinar. Nesse sentido, é sabido que não existem justificações prévias que assegurem a eficácia do projeto prisional enquanto estrutura bem-sucedida. Todavia, o sistema prisional permanece, apesar do silêncio que o cerca e dos calvários que o atravessam.

Philippe Artières (2001, p. 323) comenta que

Devemos ler o espanto e a surpresa atuais frente à prisão contemporânea como o resultado de uma falta de memória das sociedades. A prisão se revela como um dos lugares mais submetidos à amnésia social. Nesse sentido, podemos dizer que ela representa um buraco na memória. Do mesmo modo que um ex-detento deve mascarar em seu currículo os anos de enclausuramento, nós também tentamos apagar, tanto quanto possível, o problema das prisões da vida social.

De fato, foi contra o risco dessa amnésia que, conforme indica Billouet (2003), em 1978, Foucault reanalisa *Surveiller et Punir* demonstrando que ao escrever aquela obra, intentava, em especial, compreender de que forma, ao se constituir regimes de verdade, foi possível que os homens não apenas governassem a si mesmos, mas a outros homens; principalmente, sob quais critérios, a partir da separação do verdadeiro e do falso, constituiu-se um sistema de governo baseado em produção de verdades e na instituição de disciplinas e leis como regime de prática.

Assim, o que se tem é uma perspectiva nova se comparada aos livros anteriores, pois, ao estudar o sistema prisional, Foucault observa que o prisioneiro não é a “palavra” que o sintetiza – tal qual a fase arqueológica poderia compreender. Agora ele está atento tanto à forma do visível quanto à forma do enunciável, de modo que as disparidades nas formas de enunciar a delinquência e o delinquente mostram-no, claramente, que o Direito Penal é atravessado por novos métodos de enunciação e fabricação dos sujeitos, a partir de regimes de verdade inteiramente novos. Nesse sentido, segundo Deleuze (2005, p. 45-46):

O direito penal diz respeito ao enunciável em matéria criminal: é um regime de linguagem que classifica e traduz as infrações, que calcula as penas; é uma família de enunciados e também um limiar. A prisão, por seu lado, diz respeito ao visível: ela não apenas pretende mostrar o crime e o criminoso, mas ela própria constitui uma visibilidade, é um regime de luz antes de ser uma figura de pedra.

O aspecto mais salutar da história do nascimento das prisões na sociedade disciplinar, não diz respeito apenas ao entendimento de como foram estabelecidos os métodos e as técnicas de vigilância e controle no seio da sociedade, mas ao fato de que a prisão é apenas uma metáfora desse grande sistema. Assim, os hospitais, as fábricas, as escolas e os manicômios também estão sujeitos a esta mesma lógica de formalização de comportamento.

As Ciências Humanas podem ser entendidas como as grandes promulgadoras e propulsoras dos comportamentos humanos, uma vez que ao estabelecer e tornar possível o jogo do verdadeiro e do falso, constituem, a um só turno, todos os regimes de verdade que atuam na própria constituição do ser dos sujeitos. Em suma, é possível concluir que *Surveiller et Punir* apresenta o conceito de regimes de verdade em Michel Foucault, possibilitando uma nova articulação metodológica atenta ao fato de que as Ciências Humanas e o Direito Penal são articulações conexas entre o poder e o saber.

5. REGIMES DE VERDADE E SOCIEDADE DISCIPLINAR: EXAME, SANÇÃO NORMALIZADORA E VIGILÂNCIA HIERÁRQUICA

5.1 Instituições de sequestro e a fabricação do social

Nas linhas a seguir, tem-se a relação existente entre as tecnologias disciplinares e os regimes de verdade. Dessa forma, partiu-se das discussões apresentadas em *Surveiller et Punir*, *O Poder Psiquiátrico*, *La Société Punitiv*e e *Do Governo dos Vivos*, a fim de corroborar a tese de que a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame psiquiátrico legitimam o exercício do saber-poder dos regimes de verdade.

Em *La Société Punitiv*e, *leçon du 21 mars 1973*, Michel Foucault (2013) aponta que no início do século XIX, com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, houve uma série de apropriações de instituições corretivas, pedagógicas e terapêuticas sob a égide da reclusão enquanto mecanismo de vigilância e produção de conhecimento. Algumas (como, por exemplo, as usinas-conventos) praticamente deixaram de existir, enquanto outras (como, por exemplo, a prisão) passaram a ter maior incidência no cenário social. Foucault elucida certa diferença entre a reclusão, tal qual se observou na idade clássica e foi perceptível na época moderna. Para ele, na primeira, a reclusão é demonstrada pela interação do indivíduo com o seu corpo social (castas, comunidades e grupos); na segunda, o sujeito interage mais detidamente com o proliferamento de instituições de controle (como, por exemplo, creches e escolas).

A diferença, então, é que na idade clássica, o homem é controlado por um conjunto de regras internas ao seu grupo social, de modo que seu comportamento é fixado e dirigido através de regras oriundas do seu próprio corpo social. Já na época moderna, o indivíduo se interliga a um conjunto ordenado de instituições que não o representam e que visam o exercício do poder, mas, sobretudo, a utilização (e inauguração de uma nova relação) do corpo como instrumento multiplicador do poder (FOUCAULT, 2013).

A exemplo do período medieval, a era moderna evoca o poder através de zonas que, não necessariamente, se relacionam diretamente com os aparelhos de Estado. É o que se percebe, de fato, com o surgimento das prisões, uma vez que as instituições prisionais tendem a revelar o reinvestimento do poder no interior destas localidades e demonstram um modo concentrado de poder, onde a prisão é, ao mesmo tempo, a representação do seu poder e sua forma inerente de justiça.

Foucault (2013), em *La Société Punitiv*e, procura desenvolver a ideia de que a marginalização dos indivíduos na sociedade do século XIX corresponde, antes de qualquer coisa, ao interesse do poder em normalizar e fixar o comportamento humano fazendo uso de sistemas sofisticados de produção e transmissão de conhecimentos. Segundo aquele pensador francês, tais instituições de reclusão poderiam ser denominadas “instituições de sequestro” – tal definição pode ser estabelecida mediante o fato das referidas instituições impedirem a circulação do indivíduo na sociedade, roubando-lhe a liberdade e tomando-lhe o tempo – ao fixar o seu corpo a uma zona específica – e reprimir seus desejos – ao condicionar a vontade aos aparelhos de produção.

As instituições de sequestro, em geral, são caracterizadas por intermédio de um jogo de interesse recíproco entre o seu funcionamento individual e os aparelhos estatais. Foucault (2013) aponta, inclusive, que tais instituições são micro-Estados, uma vez que as instituições de sequestro e o Estado se correspondem através de um sistema de cooperação recíproca. Quanto ao funcionamento e função desses dispositivos de normalização do comportamento, faz-se importante apontar três especificidades recorrentes, quais sejam: 1) em geral, as instituições de sequestro visam exercer o controle não parcial, mas total do tempo e das atividades humanas, gerenciando plenamente a disposição da vida e do ritmo de trabalho; 2) as instituições de sequestro tendem a ser monofuncionais, ou seja, cada instituição busca, ao seu modo e segundo seu objetivo, controlar a existência, especialmente, a relação do homem com o seu corpo, sua sexualidade e suas interações sociais; logo, a escola tem como tarefa educar, o hospital deve restituir a saúde, o hospício deve corrigir moralmente o louco, ou seja, cada qual intentará a reparação e normalização do indivíduo na sociedade disciplinar; e, 3) de certo modo, as instituições de sequestro objetivam fazer funcionar as mais diferentes formas de poder (econômico, político, judiciário) e obter o conhecimento necessário sobre a existência humana, para, assim, tornar ainda mais viável o exercício do poder através da disciplina.

É correto afirmar que as instituições de sequestro tornam viável a fabricação da sociedade, pois, em seu interior, elas reproduzem um modelo ideal e desejável de sociedade; estabelecem não somente a equivalência entre o homem e o trabalho, mediante sua vida e seu corpo, mas promulgam uma sociedade amparada na norma e constituída pela prescrição de condutas ordenadas por uma discursividade que permite vigiar e punir o comportamento humano. No entremeio das situações supramencionadas, o exame é a expressão da norma social desejada pelo poder.

5.2. Tecnologias do poder e disciplinarização

Em *Surveiller et Punir*, Foucault demonstra que através da reconfiguração do castigo e do deslocamento do suplício – para uma nova modalidade de punição mediante o exercício jurídico –, um novo regime de verdade, pôde, então, constituir o homem através (e como consequência) da criação de instrumentos técnicos, saberes inéditos e conhecimento científicos. A tecnologia política do corpo – que surge com o nascimento das prisões, pode ser lida, nesse sentido, pela interação direta das relações de poder com os sistemas de objetivação do indivíduo. Assim, é possível afirmar que foram as práticas de sujeição que fomentaram o aparecimento do homem enquanto personagem sistematizado pelo discurso dito “científico”.

Em *O Poder Psiquiátrico*, aula de 21 de Novembro de 1973, Foucault (2006) sintetiza que o homem é uma ilusão advinda da flutuação do indivíduo jurídico e do indivíduo disciplinar. O homem, então, apontará as Ciências Humanas e o discurso humanista, restituindo a sua singularidade de indivíduo jurídico, tornando-se um indivíduo disciplinar. De tal modo, o indivíduo é constituído pelo efeito da disciplina das tecnologias do poder. Ele é, antes de qualquer coisa, precedente às técnicas disciplinares. Por isso,

Na verdade, o indivíduo é o resultado de algo que é anterior e que é esse mecanismo, todos esses procedimentos que vinculam o poder político ao corpo. É porque o corpo foi “subjetivizado”, isto é, porque a função-sujeito fixou-se nele, é porque ele foi psicologizado, porque foi normalizado, é por causa disso que apareceu algo como o indivíduo, a propósito do qual se pode falar, se pode elaborar discursos, se pode tentar fundar ciências (FOUCAULT, 2006, p. 70).

No regime de verdade da sociedade disciplinar, o homem corresponde a um corpo-psiquê – ele é uma extensão das instâncias de normalização. Mais que isso, é também o atravessamento da tecnologia do poder que, por intermédio da disciplina e das ciências humanas, tanto o liga a um sistema de produção capitalista (como realidade histórica) quanto como um indivíduo assujeitado e disposto a vigilância constante e aos instrumentos de normalização. Por isso, não seria equivocado afirmar que as Ciências Humanas tornam sincrônico o indivíduo jurídico e o sujeito disciplinar (FOUCAULT, 2006).

Segundo Lorenzini (2010), com o início da época moderna, é possível observar em *Surveiller et Punir* que um novo modelo governamental, respaldado na anátomo-política, passou a vigorar no interior da comunidade, inaugurando o que Michel Foucault denominou de sociedade disciplinar. Assim, o homem passa a ser a articulação dos dispositivos de saber-

poder. Tem-se, assim, todo um processo de assujeitamento disciplinar que visa à docilidade corpórea e o controle das “pulsões” – travessia do estágio pré-disciplinar para disciplinar.

Desde então, é preciso entender o homem, genealogicamente, interrogando o seu regime de verdade específico. Para tanto, faz-se necessário reconhecer os mecanismos de coerção em articulação com o saber e a disciplina, visando, assim, a compreensão de quais mecanismos estratégicos atuam na constituição do sujeito através da indução dos seus comportamentos e práticas discursivas. Afinal, como alerta Candiotti (2007), é imprescindível que os regimes de verdade estejam em consonância com a análise dos regimes de poder-saber e suas diferentes formas de absolutizar o verdadeiro e o falso. Até porque,

Pode-se dizer, numa palavra, que o poder disciplinar, e é essa sem dúvida sua propriedade fundamental, fabrica corpos sujeitados, vincula exatamente a função-sujeito ao corpo. Ele fabrica, distribui corpos sujeitados; ele é individualizante [unicamente no sentido de que] o indivíduo [não é] senão o corpo sujeitado. E podemos resumir toda essa mecânica da disciplina dizendo o seguinte: o poder disciplinar é individualizante porque ajusta a função-sujeito à singularidade somática por intermédio de um sistema de vigilância escrita ou por um sistema de panoptismo pangráfico que projeta atrás da singularidade somática, como seu prolongamento ou como seu começo, um núcleo de virtualidades, uma psique, e que estabelece além disso a norma como princípio de divisão e a normalização como prescrição universal para todos esses indivíduos assim constituídos (FOUCAULT, 2006, p. 69).

Uma das teses centrais de *O Poder Psiquiátrico*, aula de 21 de Novembro de 1973, seria a de que o homem do humanismo moderno tem na disciplina um hábito. Seu tempo é sequestrado em sua totalidade; suas forças, dirigidas à atividade produtiva; seu corpo é vigiado e condicionado continuamente; sua sexualidade é prejudicada por um excesso de exercícios de docilização corpórea; e, seu próprio corpo, nunca está ausente do olhar permanente do poder e da disciplina. Até mesmo a sua escrita será orientada para o seu melhor conhecimento. Na sociedade disciplinar, o indivíduo aparece como resultado de notação e registros. Nada escapa aos olhos da vigilância. E é preciso escrever para melhor entender o comportamento humano – e, assim, criar formas mais efetivas não somente de monitoramento temporal da existência, mas sim, da própria natureza do sujeito e das melhores práticas para a sua normalização. Com a sociedade disciplinar dos séculos XVII e XVIII, os registros visam, sobretudo, a codificação e transmissão do comportamento para efeitos de esquematização.

5.3. Poder disciplinar, adestramento e regimes de verdade

No capítulo II de *Surveiller et Punir*, Foucault expõe o que seriam os três pilares do adestramento disciplinar. Tais recursos – utilizados como manifestação e técnica do poder – são, necessariamente, a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e o exame. De fato, estes, para o bom adestramento, explicitam os procedimentos de controle social e ilustram os meios pelos quais o regime de verdade da sociedade disciplinar se exerce.

De fato, sabe-se que o poder disciplinar, entre a multiplicidade de formas que sintetiza em seu ofício, atua de modo a gerir o adestramento do corpo, a multiplicação da força produtiva e a decomposição adestrada do comportamento até a sua mais ínfima singularização. A disciplina “recorta” o homem em toda a sua singularidade objetiva. Assim, o homem moderno – indivíduo disciplinar – é tanto o objeto do poder como o meio pelo qual este poder é exercido.

Nesse sentido, a vigilância hierárquica é um recurso que surge do aperfeiçoamento de dispositivos específicos de controle – nova economia calculada do poder – em que o homem se torna centro de visibilidade através de técnicas e dispositivos de coerção. Fábricas, escolas, conventos e demais instituições de sequestro demonstram que “vigiar torna-se então uma função definida, mas deve fazer parte integrante do processo de produção; deve duplicá-lo em todo o seu comprimento” (FOUCAULT, 2010a, p. 168).

Assim, a vigilância hierárquica se refere ao sistema de produção da qual faz parte. Todavia, é também uma tecnologia particular do exercício do poder disciplinar. Para Foucault (2010a), a vigilância hierarquizada observada nas fábricas não é uma novidade que aparece com a sociedade moderna. Entretanto, se enquanto instituição ela não é recente, enquanto modalidade de poder, ela o é. De fato, é a vigilância hierárquica que viabiliza o poder em exercício pela sociedade disciplinar. Por meio dos dispositivos institucionais, o poder opera de forma silenciosa e se reproduz, capilarmente, por toda parte e em todas as relações, mediante a organização calculada de zonas específicas de controle. A vigilância hierárquica faz com que o poder possa ser múltiplo e contínuo sem, com isso, deixar de ser autônomo e insidioso.

Já a sanção normalizadora – quando considerada como um microsistema penal – atua aspirando as infrapenais não recolhidas pela instância de lei. Portanto, a sanção normalizadora estabelece nos mais diversos locais (escolas, oficinas, exército) a expressão de suas próprias ordens jurídicas por meio de infraestruturas específicas de julgamento da

diferença e imposição de castigos. A sanção controla o tempo, as atividades, os discursos, o corpo e a sexualidade. Entretanto, somente consegue realizar tal feito porque em sua base tem-se uma micropenalidade: o direito de punir (FOUCAULT, 2010a).

A disciplina, torna-se, então, um instrumento particular do poder de punir; visa corrigir aqueles que não se adequam ao conjunto geral das regras. A sanção normalizadora evita que o indivíduo encontre-se disperso diante da Norma. Ela restitui os desvios de conduta e minimiza a ocorrência dos deslizes. Portanto, a sanção não é só normalizadora, mas também corretiva; é uma amplitude do sistema jurídico e encontra-se anexa ao modelo disciplinar, de modo que sua razão de ser procura não necessariamente punir, mas reeducar. Para tanto, faz uso dos exercícios corporais e do condicionamento gradual do aprendizado. A sanção normalizadora treina para corrigir, harmonizar, recolher as diferenças e, claro, normalizar.

Entremeio à sanção normalizadora e a vigilância hierárquica, o exame coroa a imbricação do poder com o saber ao propiciar a vigilância de forma sistemática, além de sancionar, ao mesmo tempo em que controla, para também padronizar. Acima de tudo, o exame institui verdades, ou seja, reitera o regime discursivo da verdade, da qual faz parte, sem, contudo, tornar visível o poder. Ao organizar a disposição dos objetos e objetivar o homem enquanto constituição relativa a um saber-poder, o exame busca tornar invisível a manifestação do poder. Por isso,

O exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória (FOUCAULT, 2010a, p. 183-184).

Segundo Foucault (2010a), o exame extrai do indivíduo o conhecimento de suas forças, impõe seus desvios, estipula o seu lugar no grupo, no coletivo, e atribui-lhe *status*. Por meio de todo um jogo de escrita, o exame faz com que o homem seja aprisionado como um objeto descritível e passível de análise. Através da criação infundável de arquivos e documentos, consegue “produzir” a verdade do homem e controlar seus desvios e particularidades, além de sintetizar os seus desejos em congruência com as técnicas disciplinares.

Em *Os Anormais*, aula de 8 de Janeiro de 1975, Foucault (2001) relaciona o exame psiquiátrico ao discurso de verdade que tem poder sobre a vida e a morte, pois, pode definir tanto a liberdade quanto a reclusão de um indivíduo. Sobretudo, aquele pensador francês se refere ao discurso de verdade da instituição judiciária, bem como ao princípio de convicção tão comum no fim do século XVIII, que tenta recolher a verdade total de toda e qualquer ocorrência sujeita a penalidade. Com o princípio de convicção íntima, as instituições judiciárias buscavam propor que a punição somente deveria ser instituída por efeito de ocasião de obtenção da prova (a verdade sobre o caso). Assim, Foucault (2001, p. 11) aponta que a justiça penal se submete a um “regime universal da verdade” em que, de fato, “com o princípio da convicção íntima passamos desse regime aritmético-escolástico e tão ridículo da prova clássica ao regime comum, ao regime honrado, ao regime anônimo da verdade para um sujeito supostamente universal”.

De fato, a demonstração judiciária, ainda que intente ser prova legal em matéria jurídica, não passa de um conjunto de enunciados formulados com pretensões (e não valor) de verdade. Para Foucault (2001), tais enunciados representam muito mais efeito de verdade e poder, tornando-se sinônimo de fabricação da verdade judiciária. Aqui se tem novamente a tese defendida em *Surveiller et Punir*, onde um novo regime de verdade se emaranha ao direito de punir e de instituir saberes. Aquele pensador francês ilustra tal articulação ao asseverar:

No ponto em que se cruzam a instituição judiciária e o saber médico ou científico em geral, nesse ponto são formulados enunciados que possuem o estatuto de discursos verdadeiros, que detêm efeitos judiciários consideráveis e que têm, no entanto, a curiosa propriedade de ser alheios a todas as regras, mesmo as mais elementares, de formação de um discurso científico; de ser alheios também às regras do direito (FOUCAULT, 2001, p. 14).

Para Lorenzini (2010), os “regimes de verdade” ocorrem em todas as disciplinas que visam controlar o aparecimento e a produção da verdade, de modo a recobrir as especificidades históricas e tornar absoluta a verdade por meio de suas próprias evidências. Para aquela autora, Descartes, por exemplo, inaugura esse “primeiro” momento em que a dinastia da razão separa os indivíduos que não se adequam, ou não dão conta, de atender as

regras do regime de verdade da qual fazem parte²⁶. Para fazer parte da verdade, é preciso aceitar as evidências do regime. É essa a síntese de Foucault (2014b, p. 90) ao afirmar:

Tem de haver um sujeito que possa dizer: é evidente, logo eu me inclino. Quer dizer, tem de haver um sujeito que não seja louco. A exclusão da loucura é, portanto, o ato fundamental na organização do regime de verdade, de um regime de verdade que terá a propriedade particular de ser tal que, quando for evidente, a gente se inclinará, que terá como propriedade particular que o verdadeiro em si é que constringerá o sujeito a se inclinar. Não há rei nem geometria, isto é, nenhum suplemento do poder é útil ou necessário para fazer geometria. Mas, se não é necessário haver [uma] voz régia em geometria, não pode haver voz da loucura em filosofia ou em qualquer outro sistema racional. Não pode haver louco, isto é, não poder haver gente que não aceita o regime de verdade.

²⁶ Para Foucault (2007), desde a alta Idade Média, a palavra do louco passa a não ser ouvida nem recolhida – é um ruído. Nesse período, o louco possui um discurso que a comunidade não permite circular – a loucura é reconhecida pela própria palavra proferida pelo louco. Entretanto, se de fato ela não era recolhida, poderia acontecer ao mesmo tempo em que o discurso do louco revelasse estranhos poderes que estavam acima da compreensão social. Logo, sua palavra mistifica a verdade, na ingenuidade que os outros não poderiam conceber. No fim da Idade Média e durante o Renascimento, a experiência da loucura é compreendida pela ordem discursiva, bem como a realidade manifesta de um outro mundo. Por isso, era reconduzida a uma conjectura dual, que oscilará entre o discurso do sagrado e do profano, ficando, pois, abstraída pela consciência crítica insurgente, quando, então, se inicia a desrazão clássica. Os agenciamentos discursivos do século XVI veem na desrazão a ocorrência fatídica do comprometimento entre as relações de subjetividade e verdade, de tal modo que um século depois, a loucura foi dirigida ao exílio e à exclusão pelo discurso da razão. Afinal, pela supremacia da ordem, o século XVII tratou de fazer desaparecer da disposição social todos os tipos de seres que a própria sociedade incriminou. Dreyfus e Rabinow (2013) indicam que nesse mesmo período, os leprosários existentes na Europa foram sucessivamente desocupados. Entretanto, o espaço vazio deixado pelos leprosos não ficaria por muito tempo sem uso, pois novos signos e concepções sociais encaminhariam para aqueles mesmos lugares, novas figuras. Não se trataria mais apenas de um espaço comum de recolhimento da lepra, mas de casas de internamento – os leprosários não seriam preenchidos como outrora, com uma nova gama de leprosos a repor o vazio deixado. Segundo aqueles autores, dessa vez, o leprosário se transformará em um espaço antropológico, onde seria encaminhado todo tipo de indivíduo não economicamente ativo e produtivo para o sistema capitalista – encerram-se loucos, prostitutas, idosos e criminosos, em um único espaço de separação e segregação social. Complementar àquela tese histórica, Rodrigues (2010) relata que, no século XVIII, toda a política do internamento se resumirá na contenção da ociosidade. A predestinação do homem ao trabalho é oficializada como um caso de polícia. Nos Hospitais Gerais foi grande a moralização dos loucos com vista ao trabalho. A loucura é, então, acolhida na base da pobreza, da mendicância, dos vícios e das luxúrias desenfreadas. Nesse momento, a tecnologia disciplinar, atuando sobre a individualidade do corpo, comportou a tecnologia regulamentadora. Dessa forma, a norma da disciplina será a mesma que irá regulamentar os processos da vida e a sua totalidade existencial. Tem-se assim, de acordo com aquela autora, um período de construções socioculturais e discursivas que legitimam o preconceito acerca da figura do louco e de outros membros sociais. Com a entrada da época moderna, e sob a suposta influência de Descartes, a loucura passa, então, a ser investida por formas inéditas de saber, quais sejam: a Psicologia, a Psiquiatria e, posteriormente, a Psicanálise. Todavia, com a modernidade, não se tem a incidência de uma humanização do mundo da internação, nem o progresso de uma nova formalização e objetivação científica. A modernidade retoma a experiência clássica da loucura com um agravante: a loucura torna-se compreendida pela positividade da doença mental. Segundo Castro (2009), a loucura, após o século XIX, torna-se um objeto de estudo disposto ao conhecimento médico. A constatação de que os asilos e hospitais gerais não diminuiram a miséria nem a pobreza, fez com que os referidos temas fossem transpassados para o campo da economia, bem como colocou sob a tutela do Estado e das reformas sociais a problemática do desemprego. São constituídas, enfim, as primeiras noções entre o normal e o patológico, e a função do psiquiatra tem por base a busca do restabelecimento da consciência moral do doente mental em detrimento das polaridades inversas.

Assim, em toda a história da verdade narrada por Foucault, haverá uma relação implicada entre o sujeito e a verdade. Mais ainda, todo o curso da história somente pode ser apreendido pelos regimes de verdade que o determina. Considerar tal hipótese é afirmar que é impossível escapar do regime de verdade da qual o ser humano faz parte. Isso, claro, quando se leva em conta o fato de que a verdade não é exterior ao seu regime, mas, pelo contrário, é inerente à sua interioridade e maquinaria destinada a separar o verdadeiro do falso. Como se percebe em *A Ordem do Discurso*, o discurso verdadeiro parece ignorar a vontade de verdade que a constitui. Assim, tal verdade que, de antemão, parece riqueza e de alcance universal, não passa de um jogo de regras – uma vontade de verdade destinada prioritariamente a excluir, além de operar a vigilância hierárquica, a sanção normalizadora e a fazer uso do exame enquanto articulação correlata do poder e do saber. Como sabido, no primeiro capítulo de *Surveiller et Punir*, aquele filósofo francês introduz o conceito de “regimes de verdade” para referir-se à emergência do sistema penal como advento de uma nova tecnologia política sobre o corpo. Inicialmente, os regimes de verdade são caracterizados pela formação de um conjunto de técnicas, conhecimentos e enunciados científicos que legislam no seio da sociedade o direito de vigiar e punir. Logo, é possível inferir que as tecnologias disciplinares – citadas e apresentadas anteriormente – fomentam o exercício do poder na sociedade capitalista, para, além disso, estabelecerem o controle, a manutenção e a adesão ao regime de verdade, por meio das disciplinas.

Conforme explicita Lorenzini (2013), entre os anos de 1975-1976, o seminário *Il Faut Défendre la Société* aprofundou o conceito de regime de verdade a partir da própria discussão do que é um regime e qual a sua importância, enquanto fonte de poder pela qual se opera a divisão entre a verdade e o erro. É quando a verdade é discutida através da separação entre o discurso verdadeiro e o falso ou, mais especificamente, pelo regime de verdade-erro. Ou seja,

Esse regime de verdade, pelo qual os homens estão vinculados a se manifestar eles próprios com objeto da verdade, está vinculado a regimes políticos, jurídicos etc. Em outras palavras, a ideia seria de que do político ao epistemológico, a relação a estabelecer não deve sê-lo em termos de ideologia, não deve sê-lo tampouco em termos de utilidade. Ela não deve se fazer através de noções como a de lei, de interdito, de repressão, mas em termos de regime, de regimes de verdade articulados com regimes jurídicos-políticos (FOUCAULT, 2014b, p. 93).

Ainda em 1976, durante a entrevista denominada *La Fonction Politique de L'Intellectuel*²⁷, Foucault afirma que cada sociedade tem o seu regime de verdade, sendo que a verdade é regulada por mecanismos de poder. Segundo aquele pensador francês,

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 2008a, p. 12).

Em 1980, durante o seminário *Do Governo dos Vivos*, aula de 06 de fevereiro, Michel Foucault propõe-se a estudar o Cristianismo através da análise dos regimes de verdade. Na ocasião, aquele filósofo francês empreende uma separação de, pelo menos, dois regimes de verdade específicos da religião dos seguidores de Jesus, a saber: um regime vinculado aos atos de fé e outro relacionado aos atos de reconhecimento das faltas²⁸. Como introdução àquela aula, ele apresenta um panorama geral do conceito de regimes de verdade, definindo-os como aquilo que “que constrange os indivíduos a esses atos de verdade, [...] que define, determina a forma desses atos e estabelece para esses atos condições de efetivação e efeitos específicos” (FOUCAULT, 2014b, p. 85).

Naquele seminário, tem-se uma elucidação mais direta do termo abordado até aqui, pois será através do curso, do início dos anos 1980, que Foucault definirá o conceito de regime de verdade como aquilo que fixa as condições dos indivíduos no que se refere aos modos de surgimento do verdadeiro. Assim, tal qual o regime penal e o regime político-jurídico, um regime de verdade representa um conjunto de instituições e procedimentos, através do qual as pessoas são constrangidas a uma dada relação de submissão. Se no caso do regime penal, o indivíduo é coagido a seguir resoluções advindas de um poder soberano, instituído por uma autoridade social, tal constrangimento se dá mediante a obediência às leis e normas. No caso específico do regime de verdade – e aqui se tem um prenúncio do regime de verdade em articulação com a sociedade cristã ocidental –, ele pode ser utilizado “para designar o conjunto dos procedimentos e instituições pelos quais os indivíduos são

²⁷ Traduzida no Brasil com o título *Verdade e Poder*, faz parte da coletânea de textos contida no livro *Microfísica do Poder* (Editora Graal, 2008).

²⁸ Em 1980, Foucault analisou o conceito de regime de verdade em relação ao Cristianismo. Tal análise se diferenciou dos estudos do regime científico da verdade, já que em *Do Governo dos Vivos*, a proposta é dissertar sobre os regimes de verdade através das vinculações que o sujeito tem com a manifestação do verdadeiro. Logo, ali o termo em questão é ressaltado para evidenciar as práticas de exame de si.

comprometidos e forçados a realizar, em certas condições e com certos efeitos, atos bem definidos de verdade” (FOUCAULT, 2014b, p. 86).

Conforme assevera Foucault (2014b) em *Do Governo dos Vivos*, a verdade não se resume ao seu próprio governo, uma vez que não é ela quem decide e reprime aqueles que são subservientes ou não. Aquele pensador francês, diante da pusilanimidade frente às autoridades, observa a verdade como um efeito de comprometimento e profissão. Assim, o verdadeiro, nesse sentido, é, sobretudo, uma inclinação – um ato vinculado (ou de vinculação), que mesmo não sendo lógico em sua origem e tampouco possuindo evidências desde a sua entrada, arrola o homem à verdade. Por tudo isso, quando se considera a ciência enquanto realização histórica, a verdade que ela detém é uma obscuridade e controversa questão histórico-cultural. De acordo com o próprio Foucault (2014b, p. 91),

Se colocarmos a questão em termos de regime de verdade, creio que é legítimo, de fato, falar da ciência. A ciência seria uma família de jogos de verdade que obedecem, todos, ao mesmo regime, ainda que não obedeçam à mesma gramática, e esse regime de verdade específico, bem particular, é um regime no qual o poder da verdade está organizado de maneira que, nela, a constrangência seja assegurada pelo próprio verdadeiro. É um regime que a verdade constrange e vincula porque e na medida em que é verdade. E a partir daí, creio que é necessário compreender que a ciência nada mais é que um dos regimes possíveis de verdade e que há vários outros.

O regime científico da verdade se dá mediante a autoindexação do verdadeiro – eis a proposta foucaultiana. Dois regimes muito próximos do regime de verdade da ciência – a saber, o regime de verdade da lógica e o regime cartesiano de verdade – contém suas particularidades e se situam bem próximos da organização da verdade nas ciências. Para Foucault (2014b), quando dois lógicos dialogam acerca de uma proposição verdadeira, o oponente vencedor, que consegue convencer o seu rival de que somente ele é o detentor da verdade, só obtém, de fato, tal convencimento porque seu interlocutor se inclina e aceita a proposição apresentada como sendo verdadeira. Assim, a proposição entendida como verdadeira é aquela que cumpre, mais do que outra, a uma conjunção de estratos lógicos, preceitos sintáticos, princípios de formação e ordenamentos específicos. Entretanto, uma proposição se torna, especificamente, verdadeira, porque ambos os lógicos fazem parte do mesmo jogo e são coadjuvantes de uma mesma prática que os assentam sobre o mesmo estatuto. Assim, é possível inferir que

A lógica é um jogo em que todo o efeito do verdadeiro será o de constranger toda pessoa que joga o jogo e que segue o procedimento regulatório a reconhecê-la como verdadeira. Podemos dizer que, no caso da lógica, temos um regime de verdade em que o fato de ser um regime desaparece, ou em todo o caso não aparece, porque é um regime de verdade em que a demonstração como autoindexação do verdadeiro é aceita como tendo um poder absoluto de constrangência. Na lógica, o regime de verdade e a autoindexação do verdadeiro são identificados, de sorte que o regime de verdade não aparece como tal (FOUCAULT, 2014b, p. 89).

Não muito diferente, o regime cartesiano de verdade, é um regime onde a força do verdadeiro basta-se a si própria. Para tanto, o regime de verdade faz com que o sujeito esteja sempre em uma posição representativa diante da verdade do regime. Logo, a verdade é um elo de contrição que faz com que indivíduo se guie segundo o caminho verdadeiro da razão. Com isso, a condição natural do regime cartesiano de verdade é que não exista o sujeito louco, pois este não só é um contrassenso ao regime de verdade, como um incoadunável com o regime. A loucura é, então, para o regime cartesiano, um impassível incômodo – e, se assim o é, isso se deve ao fato de que a exclusão da loucura é o centro constituinte do regime de verdade cartesiano.

Nesse sentido, segundo Habermas (2002), a história da loucura narrada por Michel Foucault está atenta às práticas silenciosas que a constitui. De fato, do silêncio que é depreendido, é possível notar que o investimento da ordem do discurso sobre a loucura intenta, por um lado, afastar, reprimir e censurar os discursos rebeldes ao ordenamento discursivo estabelecido e, por outro, afirmar – no interior da sociedade – os enunciados que terão validade em desfavor daqueles que serão considerados inválidos por aquele mesmo sistema de distinções²⁹.

É sabido que a loucura atravessa diferentes momentos na história do Ocidente, justamente porque é maleável o discurso que lhe torna autêntica. De certo modo, a concepção da loucura sofre instabilidades conceituais em momentos históricos distintos, uma vez que se tem uma inversão contínua nas formações discursivas e nos regimes de verdade sobre a loucura.

²⁹ Segundo Rabinow (1984), a história moderna da loucura tem um forte ponto de inscrição: a apoteose do discurso médico. Desde Tuke e Pinel, quando foram abertas as portas do asilo, o que se constituiu não foi somente uma autorização arbitrária entre a relação médico-paciente. Mais do que isso, tal relação tornou legítima uma nova interação entre a loucura e o saber médico emergente. Entretanto, este espaço não possibilitou uma “introdução científica”. O que ocorre, de fato, na política asilar é uma apropriação de um discurso médico talhado como verdadeiro e sua incidência sobre o campo da “personalidade”. Ficou, assim, estabelecida uma técnica científica dirigida ao ordenamento da natureza – quando todos os esforços desse tratamento justificam a lógica do restabelecimento da ordem moral e social das minorias.

Sobre tal questão, Nalli (2006, p. 99-100) assim disserta:

Parece-nos bastante plausível interpretar essa dissipação da loucura no seio da desrazão realizada pela percepção clássica como a dissolução semântica da loucura. Em que consiste? Não propriamente na extinção do personagem louco, mas em seu esvaziamento referencial e seu sucessivo deslocamento para um outro campo – o campo do semântico da desrazão – em que o louco, já destituído de seus índices cósmicos, ganha contornos morais e se torna uma figura da desrazão e da qual decorre como figura, sem realidade própria, mas derivada. São novos referenciais que lhe são agregados, e pelos quais ele ganha um novo estatuto, o de desrazoado. E desse modo a dissolução semântica da loucura vem acompanhada de sua reconfiguração semântica. (NALLI, 2006, p.99-100)

O regime científico de verdade, o regime cartesiano de verdade e o regime de verdade da lógica permitem observar não somente a estreita relação histórica entre eles, mas também o fato de que os regimes de verdades necessitam ser apreendidos enquanto multifários. Nesse sentido, é possível elucidar que

Há um regime da loucura que é ao mesmo tempo regime de verdade, regime jurídico, regime político. Há um regime da doença. Há um regime da delinquência. Há um regime da sexualidade. E é nesse equívoco ou nessa articulação, que a palavra regime tenta penetrar, que eu gostaria de apreender a articulação entre o que, tradicionalmente, chamamos de o político e o epistemológico. O regime de saber é o ponto em que se articulam um regime político de obrigações e de constrangências e esse regime particular de obrigações e constrangências que é o regime de verdade (FOUCAULT, 2014b, p. 93).

Categoricamente, qualquer que seja o regime de verdade, ele sempre interliga através da contrição a ocorrência da verdade em seu efeito de verdadeiro. É possível, então, salientar que não existe um só regime de verdade, mas uma abundância destes. De qualquer modo, é preciso ter em mente que todo regime de verdade é conexo a regimes ordenados política e juridicamente.

Considerações Finais

Segundo Lorenzini (2013), até o fim dos anos 1980, o conceito de regimes de verdade faz relação direta com as práticas de poder e o uso político do conhecimento. A verdade é discutida como uma produção, uma inventividade, regulada por mecanismos e procedimentos que são políticos e fazem circular o poder através do saber – os regimes de verdade instituem verdades que são estratégias de manutenção das relações de poder.

Em *A Ordem do Discurso*, é possível notar que as disciplinas distinguem o verdadeiro e o falso. Entretanto, tais proposições são criadas, não detendo, especificamente, mais que um método de reconhecimento de proposições, no interior de uma prática peculiar. Logo, o que define a verdade é um conjunto de procedimentos e regras sem os quais, inclusive, não se pode entrar na verdade.

Por isso, como indica Lorenzini (2010), o discurso de verdade da Filosofia não passa de uma vontade de verdade. Tal análise pode ser mais bem depreendida quando se atenta ao fato de que não existe um paradigma universal de verdade. Ou seja, verdade e erro são proposições possíveis somente através do estabelecimento de regras que separam discursos na tentativa de dominar o seu acontecimento e controle. Logo,

Esto significa que, si no existe una verdad distinta del régimen de verdad al que pertenece y la constituye en cuanto verdad, no existe tampoco una verdad distinta de la trama de relaciones de poder que definen, influncian, permiten, enlentece o apremian su producción. Todo régimen de verdad resulta, por tanto, caracterizado no sólo por una cierta, específica, producción de la verdad, sino también por una peculiar relación que se establece en él entre ejercicio del poder y manifestación de la verdad, una relación que pasa de manera inevitable por el sujeto (LORENZINI, 2010, p. 25).

Quanto a isso, em uma conferência pronunciada no dia 27 de abril de 1978, denominada *A Filosofia Analítica da Política*, Michel Foucault (2010b) comenta que o filósofo – tal qual vemos na sociedade ocidental – sempre deteve o estereótipo do sábio antidéspota justamente por se colocar à frente dos problemas de seu tempo e contra os riscos que o poder poderia assumir, uma vez que se delineasse enquanto excesso ou superprodução do poder. Retomando pelo menos três perfis comuns assumidos por pensadores, desde a Antiguidade clássica, com os gregos, Foucault relata que o antidespotismo assumido pelos filósofos é identificado conforme de três formas de aparição, quais sejam: 1) o filósofo legislador, marcado, sobretudo, pela figura de Solon, que já nos primórdios da Filosofia antiga e no movimento de divisão entre a poesia e a prosa grega, sistematiza um modo filosófico onde, por ele mesmo, estipula as leis e delimitações legais, nas quais a cidade deveria se submeter e o poder ser gerenciado; 2) o filósofo pedagogo, ilustrado pela figura de Platão, onde a Filosofia é um acessório para a obtenção da virtude e sabedoria necessárias para o bom governo da cidade e dos homens – assim, é a prática de governança que, respaldada pela verdade, permite governar e precaver-se dos perigos que o poder pode

promover, mediante seus abusos; e, 3) o cinismo, melhor exemplificado pelos filósofos que, tendo a consciência de todos os usos abusivos que o poder emana e faz funcionar, conseguem se colocar diante do poder, de forma autônoma, sem serem atravessados diretamente pelo exercício do poder sobre os seus corpos e os corpos dos outros – os cínicos riem do poder.

Segundo Foucault (2010b), ainda na conferencia supracitada, tais figuras filosóficas ao longo de toda a história se tramaram e se substituíram, demonstrando, claramente, uma nítida implicação da Filosofia com as práticas concretas do poder. Aquele pensador francês expressou que talvez a interação da reflexão filosófica e o exercício conexo do poder explicitam, de modo mais direto e exemplar, o que tem sido a Filosofia, do que apenas a problematização desta com as ciências – afinal, se por um lado, a Filosofia tem deixado de ser o fundamento geral das ciências, por outro, parece não situar-se longe da continuidade do desempenho de sua atividade enquanto recurso para moderação do poder.

De acordo com Foucault (2010b), no Ocidente, não houve um Estado plenamente filosófico até o início do século XIX – um Estado que fosse (ou possibilitasse) aglutinar uma prática moral-filosófica a uma prática política (como se percebe, de fato, nas sociedades orientais, com o Confucionismo, por exemplo). Isso porque se, de algum modo, existiram sim filósofos que foram legisladores e conselheiros, não houve, em momento algum, uma cidade que fosse, por exemplo, uma cidade plenamente alicerçada na filosofia platônica.

Assim, Alexandre, ainda que discípulo de Aristóteles, nem por isso deu origem a um império consolidado no aristotelismo. O Império Romano, referendado pelo estoicismo, nunca foi estoico. Marco Aurélio, antes de fazer uso do estoicismo enquanto técnica, somente viu nesta um meio para ser governador. É possível afirmar, então, que somente com o início da Revolução Francesa, com o fim do século XVIII e a entrada do XIX, foi possível presenciar uma mudança orgânica em que os regimes ditos políticos passam a fazer conexões mais estreitas com a Filosofia. Para efeito de ilustração, tem-se a importância de Rousseau, Nietzsche e Marx para, respectivamente, o império napoleônico, o regime hitleriano e o estado socialista da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Somente no século XIX, algo como Estados-filosofias aparecem agregando, paralelamente, filosofias como formas e modelos de Estado, e Estados como aglomeração e sistematização de pensamentos de ordem filosófica.

Conforme aponta Foucault (2010b), ainda que todas as filosofias expostas (por Rousseau, Nietzsche e Marx) sejam filosofias da liberdade, que intentavam articular o homem longe das malhas do poder, todavia, a história fez com que, à medida que tais filósofos fossem postos em evidência, mais eram apropriados por instituições políticas que, gradualmente, se permitiam fazer uso de seus pensamentos, gerando formas ainda mais extremas de limitação da liberdade e de exercício de novas modalidades do poder. Tudo isso faz com que se questione se a Filosofia foi traída ou se, de fato, ela só foi traída porque primeiramente traiu-se a si mesma, ao permitir-se cogitar questões que jamais deveriam ter sido pensadas, por não serem suas. Todavia, Foucault (2010b, p. 43) explicita outro percurso, a saber:

Talvez fosse possível conceber um outro caminho que há ainda para a filosofia, uma certa possibilidade de desempenhar um papel em relação ao poder, que não seria um papel de fundação ou recondução do poder. Talvez a filosofia possa ainda desempenhar um papel do lado do contrapoder, com a condição de que este papel não consista mais em impor, em face do poder, a própria lei da filosofia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como profecia, com a condição de que a filosofia deixe de se pensar como pedagogia, ou como legislação, e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mais sim em termos de existência.

Resta à Filosofia despossuir o poder de todas as amarras jurídicas e do caráter moral com que tradicionalmente foi analisado. De fato, cabe à Filosofia tornar visível aquilo que já está sob o olhar do ser humano, mas que se reluta em perceber. Somente uma filosofia analítico-política permitirá pensar as relações de poder, longe do mero jogo de linguagem, de modo que se percebam nessas relações todos os influxos cotidianos, as inflamações estratégicas dos discursos, a forma e o modo tático de operação do poder em nossas sociedades. É preciso questionar os jogos de poder: suas técnicas, seus objetivos, para, assim, melhor compreender a consequência destes jogos nas formas de vida. Afinal, quando tais jogos de poder são interrogados, dá-se conta de que o *status* do homem em relação a si mesmo possui implicações muito próximas com temas que, a princípio, parecem marginais, mas que, no fundo, são o eflúvio da própria vida: a relação do sujeito com sua doença, com sua morte, com sua sanidade, com sua liberdade – temas aparentemente ínfimos – e que, sobretudo, representam o conjunto de toda importância da vida.

Conforme indica Candiotto (2013), o discurso do saber, nascente como é do desejo³⁰, dispõe-se à instituição – o poder passa, então, a informar o saber. Será esta a analítica foucaultiana: as ciências do homem funcionam a partir de um poder. É possível, então, considerar que as Ciências Humanas³¹ operam como um conceito de verdade e são o ápice de uma proposta racionalista de sistemas excludentes de poder, que agem por intermédio de práticas institucionais e científicas, tais como no internamento da loucura e no aprisionamento do delinquente.

Tal poder deve ser compreendido como o momento em que uma verdade se materializa ou se torna visível um discurso – como aqueles acerca da loucura – e quando, então, se justifica, assim, a segregação, a interdição e a separação de um dado discurso em relação aos demais. De algum modo, a fronteira do homem com as disciplinas é delimitada pela verdade. Entretanto, longe de acessar o que é o verdadeiro e aquilo que é o falso, o discurso racional – sobre o escopo da sua verdade – somente pode indagar-se sobre a função de sua vontade de verdade.

Tal é a questão na/para a genealogia³² quando, então, Foucault se dá conta de que as formações discursivas se valem de práticas que estão – todas elas – intrincadas em relações de poder que, ao seu turno, interligam-se aos sistemas de dominação e exclusão vigentes na sociedade. Nesse sentido, Candiotto (2013, p. 51) destaca:

Noutras palavras, o discurso qualificado como verdadeiro é aquele que se impôs sobre outros discursos, relegando-os no terreno do falso e do ilusório, instaurando-se uma ordem. A *ordem do discurso* é o critério normativo para impor significações, identificar, dizer o que é verdadeiro e o que é falso, o

³⁰ Foucault explicita a tensão entre o desejo e a instituição em *A Ordem do Discurso* (2006a), aula inaugural no Collège de France em 1971, quando diz que o desejo não necessariamente quer participar do risco da ordem do discurso. O desejo procura fazer com que os outros respondam a sua expectativa e que ele não tenha se ocupar com aquilo que é categórico e decisivo. O desejo quer as verdades que se elevem autonomamente. Entretanto, a instituição responde ao desejo que ele não deve ter medo, já que ela – a instituição – tem sua existência justamente para demonstrar que o discurso está na ordem das leis. É a instituição que cuida das aparições do discurso e é também nela e por ela que o poder advém.

³¹ De acordo com Pierre Billouet (2003), em seu livro intitulado *Foucault*, as ciências do homem possibilitaram o desenvolvimento e prolongamento das ciências da vida, importando metaforicamente a ambivalência exposta pela contradição entre o normal e o patológico.

³² Para efeito de elucidação, a princípio, a genealogia foucaultiana, desenvolvida a partir das pesquisas realizadas nos anos posteriores a 1971, é uma pesquisa histórica fundamentada na oposição da unicidade da narrativa histórica e na tentativa da busca de uma origem. Para tanto, Foucault alicerça seu projeto arqueológico em razão da genealogia nietzschiana – já presente nos estudos arqueológicos dos anos anteriores. A genealogia é a confluência das diversidades e da dispersão, dos acasos e dos acidentes, e tem como objetivo restituir a singularidade dos acontecimentos (REVEL, 2005).

que está certo e o que está errado, o que é delirante e o que é racional, nada mais do que um modo de operar separações.

Segundo Castro (2009), para Michel Foucault, toda sociedade tem o seu próprio regime de verdade, que se articula, principalmente, por meio das instituições e do conhecimento científico. Nos regimes de verdade, várias técnicas e procedimentos disciplinares são utilizados para estabelecer a sanção do discurso verdadeiro, bem como definir o estatuto daqueles que terão o justo direito de dizer o que deve ou não funcionar como verdadeiro ou falso.

Candiotto (2013), em *Foucault e a Crítica da Verdade*, aponta que a verdade é desenvolvida no jogo histórico das práticas concretas de poder. Sendo o poder uma materialização de um saber, a verdade parte de uma vontade histórica, que externamente atua na produção de verdades interessadas e é articulada entre as estratégias de poder e as tecnologias de saber. Assim, é possível concluir que a verdade não somente se materializa, como também origina regimes de verdade que passam a atuar no *corpus* social e sobre os objetos que lhe foram dados ao conhecimento.

Quanto a isso, Ricardo Fonseca (2002, p. 92) comenta:

Poder e saber vão formar um complexo indissociável, além de ser correlativos: não haverá um poder sem seu regime de verdade, como não haverá uma verdade sem seu regime de poder. Os discursos sofrem um processo de seleção e de controle; as suas condições de funcionamento impõem aos indivíduos certo número de regras e de exigências; algumas regiões do discurso, com efeito, são proibidas enquanto outras são penetráveis e postas, quase sem restrição a todo sujeito que fala. Há uma vontade de verdade, uma política do discurso, que impõe ao sujeito cognoscente certa posição, olhar, certa função, vontade de saber que prescreve o nível técnico no qual devem investir-se os conhecimentos para serem verificáveis e úteis.

Diante do exposto, é possível concluir que os regimes de verdade na sociedade disciplinar fabricam um ideal de sociedade mediante a equabilidade do homem com o trabalho e o modo de produção da qual fazem parte. Sobretudo, tais regimes visam sintetizar o indivíduo, o corpo e a psique sob a epígrafe de discursos de verdade advindos, principalmente, de discursos científicos e jurídicos. Logo, o homem é enlaçado pelo seu regime de verdade. E é, tanto um efeito, como uma invenção mantida por tecnologias políticas e recursos disciplinares, tais quais se pode notar, por meio da elucidação do exame, da sanção normalizada e da vigilância hierárquica.

CONCLUSÃO

Desde 1967, na entrevista *Sobre as Maneiras de Escrever a História*, com Raymond Bellour, Michel Foucault (2008b) expunha a influência que o aporte teórico nietzschiano detinha para a sua arqueologia. Em 1971, com *Nietzsche, a Genealogia e a História*, se consolida a leitura foucaultiana de Nietzsche enquanto método genealógico de problematização das relações de poder. Com a genealogia nietzschiana, surge uma nova possibilidade de se fazer e pensar a história através do rompimento com a versão metafísica-ortodoxa, e da história enquanto pesquisa da origem. O genealogista busca os atalhos ocultos, o que há de abstrato e estranho; tenta, inclusive, dilacerar a *Ursprung* (origem) em seu anseio de essência, de verdade absoluta – até porque a sombra da verdade delineia erros milenares que, quando retirado seu véu, já não permite crer em quaisquer verdades verdadeiras. Por isso mesmo, é possível afirmar que

A verdade, espécie de erro que tem a seu favor o fato de não poder ser refutada, sem dúvida porque a longa cocção da história a tornou inalterável. E, além disso, 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 de 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? A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história. Mal saímos dela, “na hora da sombra mais breve”, quando a luz não mais parece vir do fundo do céu e dos primeiros momentos do dia (FOUCAULT, 2008b, p. 263-264).

A história, conforme Foucault (2008b), é animada por relações e acontecimentos. Por isso, a *Herkunft* (a proveniência) é o pretexto da genealogia, pois, pelo referido objeto de pesquisa se recolhe todas as marcas, abalos, rupturas e acasos que constituem os grandes começos e formam os conceitos – conforme se juntam, se chocam, se desprendem e se atravessam em um fluxo contínuo de lutas e forças. Entretanto, se a genealogia é análise da *Herkunft*, também é pesquisa da *Entstehung* (emergência), uma vez que a história não é uma sequência serial e contínua, mas um complexo jogo de causalidade, transposto pelas mais audaciosas relações de dominações. Logo, a emergência é um efeito do surgimento de um estado de forças que através de um duelo incessante consolida formas adversas de submissão. Por tudo isso, a emergência de um fato não se encontra em seu arcabouço final, mas nos mais distintos e variados combates travados e nos jogos de poder.

Nesse sentido, segundo Lourenço (2008, p. 13),

O objeto da investigação foucaultiana é justamente esse “inter-relacionamento” entre o poder e a constituição de sujeitos aptos a seguir os preceitos de uma sociedade a qual regula comportamentos esperando por uma homogeneização quase absoluta. E, na constituição de sujeitos, o regime de verdades e o saber são características dessa coletividade, e atuam de modo a consolidar a constituição dos sujeitos. As relações de poder e saber vetorizadas no sujeito, e na sua fabricação.

Conforme apresentado nas linhas que até aqui se seguiram, o conceito de regimes de verdade em Michel Foucault foi utilizado, primeiramente, nos seminários *Os Anormais*, durante os anos de 1974-1975 e, posteriormente, citado em *Surveiller et Punir*, para designar e relacionar o surgimento do sistema prisional e das tecnologias disciplinares na intersecção de um novo humanismo moderno que, inclusive, deu início a uma inédita compreensão do homem e de seu corpo, por intermédio de um novo regime da verdade.

De fato, saber e poder estão imbricados e fazem parte de um sistema articulado de dominações e batalhas. Assim, ao realizar o percurso aqui trilhado para detalhar a especificidade do conceito de regimes de verdade em Foucault, compreendeu-se que a possibilidade, tanto da aparição quanto da gênese deste termo, seu deu em consonância com o aprimoramento do método arqueológico, que desde a aula inaugural no Collège de France, passou a considerar a perspectiva nietzschiana por intermédio do empreendimento genealógico.

Em *A Ordem do Discurso*, foi possível observar que em toda sociedade existem sistemas internos e externos de limitação discursiva que buscam estabelecer e controlar a ocorrência daquilo que é dito. Desse modo, em 1970, Foucault procurou esclarecer que a verdade deste mundo é moderada e produzida por sistemas de coerções e domínios, visando organizar e selecionar a manifestação do discurso, de modo a operar a separação, a interdição e a segregação dos discursos alheios à ordem. Nesse sentido, a vontade de saber, transformada em vontade de verdade, tem sido o operador lógico desse procedimento.

Uma semana depois de sua aula inaugural, Foucault, em *Aulas sobre a Vontade de Saber*, aprofundou teoricamente tal discussão, retomando a importância do personagem sofista para a história da Filosofia. Naquela oportunidade, o pensador francês disserta que o conhecimento é um subproduto da vontade de saber articulada à vontade de verdade. Com isso, Foucault elucida que a problemática da verdade é, antes de tudo, uma questão sobre a

nossa forma de se relacionar com o conhecimento. Para tanto, a análise foucaultiana partiu do pressuposto de que desde Aristóteles, a vontade de verdade tem subsistido mediante a separação do discurso verdadeiro e do discurso falso, de forma que, pelo que se percebe, toda a história da razão seria apenas a história dos discursos verdadeiros obtidos pelo jogo incessante de separação da verdade e do erro.

Em abril de 1971, Foucault apresentou uma conferência na Universidade de McGill, intitulada *Como Pensar a História da Verdade com Nietzsche sem Basear-se na Verdade*. Na circunstância, o pensador francês discute o que seria o conhecimento enquanto invenção, de acordo com sua interpretação da teoria de Nietzsche.

Segundo Foucault (2014a), considerar o conhecimento como uma invenção seria dizer que o conhecer só é fatível quando articulado a um jogo que, incessantemente, desenrola instintos, instruções, vacilações, objeções e embaraços. Assim, o conhecimento não é procedente de uma consciência divina, nem de um arquétipo de sabedoria, uma vez que as coisas não possuem segredos a serem lidos no livro do mundo e os objetos não se submetem a sistemas que os regem, e que o conhecimento é sempre anterior a qualquer coisa, um efeito de luta.

Com isso, Foucault pretendeu esclarecer que o jogo dessas intercorrências entre interesses e instintos é a base inelutável do conhecer. Logo, é possível pensar que o conhecimento é feito, sobretudo, para ser um conhecimento em relação à verdade, para a verdade e da verdade. Entretanto, seria útil questionar se o conhecimento é, de fato, e por direito, o local destinado à verdade, uma vez que, de certo modo, a verdade parece ser um inextirpável episódio.

Por isso mesmo, a aproximação foucaultiana a Nietzsche conflui com o intento de esfacelamento de uma história tradicional da verdade, que parece tentar coincidir a verdade e a história enquanto resultados. Em desacordo com este lugar comum, Foucault entende que a verdade não deve ser a natureza do conhecimento. Seria preciso, então, indagar quanto a uma forma de conhecer que não sintetize o conhecimento como conhecimento da verdade, pois, para Foucault, resta-nos interrogar acerca da possibilidade de um conhecer que almeje, insistentemente outra verdade que não seja a verdade já residida no conhecimento ou a verdade do conhecimento.

Sobre tal questão, Foucault (2014b, p. 192) destaca:

Compreende-se porque Nietzsche fala do conhecimento como mentira (o instante da maior mentira a respeito da descoberta do conhecimento). Ele é mentira em dois sentidos: primeiramente, porque falseia a realidade, porque é perspectivista, porque apaga a diferença e porque introduz o reinado abusivo da semelhança; em seguida, porque é algo muito diferente do conhecimento (relação de sujeito com objeto). Essa relação longe de ser a verdade do conhecimento, é seu produto mentiroso. O ser do conhecimento é ser mentira.

De acordo com Foucault (2014a), em sua aula sobre Nietzsche, signo e interpretação se relacionam à medida que o signo é resultante da deturpação ocasionada pela força da analogia, que ao dominar, extirpa as diferenças. Desse modo, o conhecimento é um subproduto da interpretação – e de sua relativa violência. E, justamente porque há um obscurecimento, um ludibriamento, presente na gênese da interpretação, é que a verdade é uma saber inventivo, uma aventura à margem do conhecimento. Com isso, “o signo é a interpretação, na medida em que esta introduz no caos a mentira das coisas. E a interpretação é a violência feita ao caos pelo jogo coisificante dos signos” (FOUCAULT, 2014b, p. 192).

É possível afirmar também que a verdade não é uma retribuição que pode ser dada pelo conhecimento. De fato, fazer uma história da verdade, segundo Nietzsche, é restituir a verdade longe de qualquer situação em que ela seja suficiente para si mesma, uma vez que é preciso uma história da verdade que não tenha por base na/pela verdade do conhecimento – já que, conforme detalhado, a verdade tal qual se conhece encontra-se intrincada na vontade de poder e em atos maciços de destruição. Assim, é muito melhor considerar que “a aparência é o indefinido do verdadeiro. A ilusão, o erro e a mentira são as diferenças introduzidas pela verdade no jogo da aparência. Mas essas diferenças não são apenas efeitos da verdade; são a própria verdade” (FOUCAULT, 2014b, p. 196).

Diante do exposto, nada mais justo que o ser humano se colocar, então, diante de todas as possibilidades, uma vez que a constituição humana, enquanto sujeito, é relativa a um saber-poder e a variados regimes de verdade, que por entre tecnologias políticas de controle e disciplina, faz surgir, já esmiuçados pelas verdades e técnicas de objetivação, nas malhas do saber. Nesse sentido, questionar o discurso de verdade e os regimes de verdades que ofertam a origem é restituir a essencial singularidade da elevação humana.

REFERÊNCIAS

Fontes Primárias

FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do collège de france.** (1970-1982) Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.

_____. **Os anormais.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** Rio de Janeiro: Nau Editora, 2005.

_____. **A ordem do discurso.** 14. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006a.

_____. **O poder psiquiátrico.** São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

_____. **História da loucura.** São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. **Microfísica do poder.** 26. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2008a.

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento.** 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

_____. **Vigiar e punir: história da violência nas prisões.** 38. ed. Petrópolis: Vozes, 2010a.

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

_____. **Leçons sur la volonté de savoir.** Paris : Gallimard, 2011.

_____. **La société punitive.** Paris, Gallimard Seuil, 2013.

_____. **Aulas sobre a vontade de saber: curso no collège de France.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

_____. **Do governo dos vivos.** São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014b.

Fontes Secundárias

ABRÃO, B. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 2002.

ARAÚJO, I. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2008.

ARISTÓTELES. **Órganon**. 2.ed. São Paulo: Edipro, 2010.

ARTIÈRES, P. Uma política menor - o gip como lugar de experimentação política. In: VEIGA-NETO. **Foucault – filosofia e política**. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2011.

BARNES, J. **Aristóteles**. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

BELLAHCÈNE, D. **Michel Foucault ou l'ouverture de l'histoire à la vérité: éloge de la discontinuité**. Paris: L'Harmattan, 2008.

BERT, J-F. **Introduction à Michel Foucault**. Paris : Editions La Découverte, 2011.

_____, J-F. **Pensar com Michel Foucault**. São Paulo: Parábola, 2013a.

_____, J-F. **La volonté de savoir de Michel Foucault - regards critiques 1976-1979**. Paris : Imec Éditeur, 2013b.

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

BOURDIN, J.-C. et al. **Michel Foucault: saviors, domination et sujet**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008.

CANDIOTTO, C. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. **Revista Kriterion**. Belo Horizonte, nº115, Jun/2007, p.203-217.

_____. **Foucault e a crítica da verdade**. 2.ed. Curitiba: Champagnat, 2013.

CASSIN, B. **O efeito sofístico**. São Paulo: Ed. 34, 2005

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault – um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____, E. **Introdução à Foucault**. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2015.

CAVALHEIRO, J. **A concepção de autor em Bakhtin, Barthes e Foucault**. *Signum: Estud. Ling.*, Londrina, n.11/2, p.67-81, dez. 2008.

- DIAZ, E. **A filosofia de Michel Foucault**. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.
- DREYFUS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- FONSECA, M. A. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Editora Max Limonad, 2002.
- _____, M. A. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC, 2003.
- FONSECA, R. **Modernidade e contrato de trabalho: do sujeito de direito à sujeição jurídica**. São Paulo: LTr, 2002.
- GROS, F. **Michel Foucault**. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HAN, B. **L'ontologie manquée de Michel Foucault: entre l'historique et le transcendantal**. Grenoble: Millon, 1998.
- HATAB, L. **A genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução**. São Paulo: Madras, 2010.
- LORENZINI, D. Para acabar con la verdad-demonstración. Bachelard, Canguilhem, Foucault y la historia de los “regímenes de verdad”. **Revista Laguna**. 26. Mar. 2010, pp. 9-34.
- _____. **What is the “regime of truth”?**. Foucault blog. Set. 2013. Disponível em: <<http://www.fsw.uzh.ch/foucaultblog/featured/28/what-is-a-regime-of-truth>>. Acesso em: 10 out. 2013.
- LOURENÇO, F. **Poder e norma: Michel Foucault e a aplicação do direito**. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2008. 126.p. (Dissertação, Departamento de Direito)
- MAHON, M. **Foucault's Nietzschean Genealogy: truth, power, and the subject**. Nova York: State University of New York Press, 1992.
- MUCHAIL, S. **Foucault, simplesmente – textos reunidos**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- NALLI, M. **Foucault e a fenomenologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral** – uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Rideel, 2005.

OROPALLO, M. **A presença de Nietzsche no pensamento de Foucault**. São Paulo: Universidade São Judas Tadeu, 2005. 194.p. (Tese, Departamento de Filosofia)

PALTRINIERI, L. **L'expérience du concept: michel foucault entre épistémologie et histoire**. Paris: Publications de la Sorbonne, 2012.

POTTE-BONNEVILLE, M. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris: PUF, 2004.

RABINOW, P. **The Foucault reader**. New York: Pantheon Books, 1984.

RAMBEAU, F. **Michel Foucault: la volonté de savior – droit de mort et pouvoir sur la vie**. Paris: Éditions Gallimard, 2006.

REALE, G. **Aristóteles: história da filosofia grega e romana**. V.4. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

REVEL, J. **Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Clara Luz, 2005.

RIBEIRO, C. **Foucault – uma arqueologia política dos saberes**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2009.289p. (Tese, Doutorado em Filosofia - USP)

RODRIGUES, R. **Loucura e preconceito no contexto da reforma psiquiátrica: sujeito, território e políticas públicas**. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília, Brasília, Distrito Federal, Brasil, 2010.

SARGENTINI, V.; NAVARRO-BARBOSA, P. (orgs.). **M. Foucault e os domínios da linguagem** - discurso, poder, subjetividade. São Carlos: Claraluz, 2004.

SILVEIRA, F. **Michel foucault e a constituição do corpo e da alma do sujeito moderno**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, 2001, 154p (Dissertação, Mestrado em Psicologia - USP)

SPÍNDOLA, P. **A arte e o ofício de historiar – Foucault e a invenção do panoptismo**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2010, 141p (Dissertação, Mestrado em História - USP)

TEMPLE, G. **Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault**. Cruz das Almas: Editora UFRB, 2013.