



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO BRASILEIRA

PABLO SEVERIANO BENEVIDES

O DISPOSITIVO DA VERDADE:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

FORTALEZA
2013

PABLO SEVERIANO BENEVIDES

O DISPOSIVITO DA VERDADE:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DO MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Sociologia da Educação.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa.

Coorientador: Prof. Dr. Walter Omar Kohan.

FORTALEZA

2013

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca de Ciências Humanas

B413d Benevides, Pablo Severiano.
O dispositivo da verdade: uma análise a partir do pensamento de Michel Foucault / Pablo Severiano Benevides. – 2013.
510 f. , enc. ; 30 cm.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2013.

Área de Concentração: Educação Brasileira.

Orientação: Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa.

Coorientação: Prof. Dr. Walter Omar Kohan.

1. Verdade. 2. Imanência (Filosofia). 3. Foucault, Michel, 1926-1984. 4. Educação – Filosofia.
I. Título.

CDD 370.1

PABLO SEVERIANO BENEVIDES

O DISPOSIVITO DA VERDADE:
UMA ANÁLISE A PARTIR DO PENSAMENTO DO MICHEL FOUCAULT

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutor em Educação. Área de Concentração: Filosofia e Sociologia da Educação.

Aprovada em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Walter Omar Kohan (Coorientador)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Alfredo José da Veiga-Neto
Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Prof. Dr. Gilvanildo Oliveira Avelino
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dr. Homero Luís Alves de Lima
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Antônio Cristian Saraiva Paiva
Universidade Federal do Ceará (UFC)

A Diva Barreto.
E a Fátima Severiano

AGRADECIMENTOS

A Diva Barreto, minha companheira. Por todo o amor dedicado durante este tempo árduo e fértil. Porque, sem esse amor, as palavras escritas neste trabalho não passariam de tentativas fracassadas, de traços tortos, de linhas interrompidas.

A Fátima Severiano, minha mãe. Pelo amor, carinho e dedicação de toda uma vida. Por mostrar-me, de formas diversas, a imensa distância entre a “verdade” e tudo aquilo que tem valor para a vida.

A Ireleno Benevides, meu pai. Por jamais haver duvidado da minha capacidade de concluir este trabalho. Porque esta certeza fez-se força em meus momentos de dúvida. E pelo afeto e amor de toda uma vida.

Ao CNPq. Pela concessão de uma bolsa de estudos pelo período de seis meses – o que foi de fundamental importância para o bom andamento desta pesquisa.

À CAPES. Por financiar, durante três meses, minha missão de estudos como Doutorado Sanduíche – o que me foi concedido por ocasião de minha filiação ao projeto Procad-CAPES: “Biopolítica Escola e Resistência: Infâncias para a formação de professores”.

Ao professor Sylvio Gadelha, meu orientador. Pelo apoio e incentivo de sua parte que me foi concedido desde o início de meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira da Universidade Federal do Ceará.

Ao professor Walter Kohan, meu coorientador. Pela acolhida e receptividade durante o tempo de meu estágio doutoral no Rio de Janeiro, tempo de escrita deste trabalho. Por toda a atenção dedicada à escrita de meu texto e pelas valiosas contribuições.

Ao professor Homero de Lima. Pelas palavras tão importantes que me foram ditas em momentos nos quais não sabia bem por onde caminhar. E pelo efeito positivo que estas palavras tiveram na continuação deste trabalho.

Ao professor Nildo Avelino. Pela atenta leitura de meu trabalho e pelas riquíssimas contribuições a ele sugeridas. E, também, pelo efeito dessas contribuições na reformulação de minha Tese após o segundo exame de qualificação.

Ao professor Alfredo-Veiga Neto. Agradeço pela atenção dedicada ao meu trabalho e pela disponibilidade em participar de minha banca examinadora.

Aos amigos do eixo de pesquisa da FACED “Filosofias da Diferença, Antropologia e Educação”. A Thiago Mota, Anderson Selva, Diego Vieira, Silvana Mariz, Felipe Camilo e Eliane Azel; e também às professoras Karina Miriam e Bernadete Beserra. Agradeço por toda a força, a alegria e a receptividade que sempre provieram deste grupo formado por pessoas de quem tanto gosto e respeito.

Aos meus alunos e ex-alunos do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – Campus de Sobral. A Neto Muniz, Kércio Prestes, Thamila Silva, Luara França, Paulo Henrique Albuquerque, Íria Sabóia, Gabriela Vieira, Jéssica Beviláqua e Natércio Chainer. Porque seus olhos e suas interrogações – por vezes afirmativas, por vezes hesitantes – fazem brilho e eco constante com as palavras que escrevo.

Ao colegiado de professores do curso de Psicologia da Universidade Federal do Ceará – Campus de Sobral, à Direção de Centro e à Reitoria da Universidade Federal do Ceará. Agradeço por viabilizar o afastamento de minhas atividades docentes nesta Universidade pelo período de nove meses, tempo em que pude me dedicar integralmente à escrita de minha Tese de Doutorado.

À promessa da potência de um novo agenciamento – aos recém-amigos do Grupo de Estudos Foucaultianos (GEF). A Raquel Rocha, Kácia Tedesco, Thiago Patrício, Roberta Liana Damasceno, Elias Porto e também à professora Cristiane Marinho.

Aos amigos que, em posições e por motivos tão diferentes, têm em comum a marca singular de uma grande importância para a realização deste trabalho. A Clístenes França, Ataliba Pinheiro, Adelaide Barreto e Leyla Beatriz.

A Cláudia Jereissati. Pela acolhida, pelo abrigo e por todo o carinho que me foi concedido nos momentos em que os temporais e os trovões pareciam alagar as terras do Rio de Janeiro.

E também a Felipe Ribeiro, Fabiana Martins, Maja Vargas, Aimberê Quintiliano, Roel Swannet e Roseane Nicolau, pelas ricas interlocuções acadêmicas nas noites cariocas.

Por fim, agradeço à minha querida Tia Neusa – pela graça, pela força e pelo acompanhar do brilho de seus olhos azuis no oceano que banha Copacabana...

“Porque nada podemos contra a verdade,
senão pela verdade.” (II Co. 13:8).

“Se vim ao mundo foi somente para desflorar florestas virgens e desenhar meus próprios pés na areia inexplorada: o mais que faço não vale nada! Como, pois, sereis vós que me dareis machados, ferramentas e coragem para derrubar os meus obstáculos? Corre nas vossas veias sangue velho dos avós, e vós amais o que é fácil! Eu amo o Longe e a Miragem! Eu amo os abismos, as torrentes, os desertos (...) Ah, que ninguém me dê piedosas intenções. Ninguém me peça definições. Ninguém me diga: *vem por aqui...* A minha vida é um vendaval que se soltou, é uma onda que se alevantou, é um átomo a mais que se animou. Eu não sei por onde vou. Não sei pra onde vou. Mas sei que não vou por aí!” (José Régio).

RESUMO

Este trabalho consiste na análise da formação de um dispositivo: o dispositivo da verdade. Ele possui como apoio e ponto de partida o pensamento do filósofo francês Michel Foucault. Com isso, porém, não se trata de uma exegese de seu pensamento: neste percurso serão encontradas ferramentas analíticas que provirão das Filosofias de Friedrich Nietzsche e de Gilles Deleuze. Os quatro primeiros capítulos consistem em uma análise anarqueogenealógica da formação do dispositivo da verdade, ao passo em que os quatro últimos serão dedicados a uma análise das formas de subjetivação que ocorrem na imanência deste dispositivo. Assim, este trabalho terá início questionando o estatuto das problematizações de Foucault em torno da verdade: trata-se, aqui, da própria verdade, ou tão-somente dos regimes de verdade, dos efeitos de verdade ou de uma política da verdade? Trata-se da verdade mesma, ou simplesmente um conjunto de coisas tomadas como verdade? Assumindo que é efetivamente a própria verdade que esta em jogo, a noção de dispositivo da verdade aparecerá para inscrever a verdade em um campo de imanência e de realidade. O passo seguinte será uma análise arqueológica de todo um campo filosófico formado pelas teorias da verdade e pelas Filosofias de Platão, Kant, Descartes e Habermas, precisamente porque operam com a verdade não na imanência, mas sim na transcendência. Assim, a verdade aparece como o impensado e o pensamento se reapresenta como naturalmente inclinado a ela. Segue-se daí uma análise genealógica deste dispositivo que investigará o acontecimento da verdade do ponto de vista da vontade e do valor da verdade. Munida do pensamento de Nietzsche e Foucault, esta análise mostrará em que consiste a mentira da verdade. O terceiro movimento passará para o registro de uma análise-atitude anarqueológica que implica em uma recusa do poder da verdade. Aqui, serão situadas algumas noções imprescindíveis para uma política da verdade – poder, resistência, crítica, ideologia, governamentalidade. Encerrada a primeira etapa, este estudo seguirá com uma análise das formas de subjetivação que ocorrem na imanência do dispositivo da verdade. Ela terá início com uma tematização da constituição do sujeito mediante a prática política e ética da parresía, bem como de seus desdobramentos nas temáticas do cuidado de si, da verdadeira vida e do cinismo. Segue-se daí uma análise das Antinomias da Razão Educativa no dispositivo da verdade: um conjunto de formações discursivas conflitantes entre si, que versam sobre a questão da permanência e da finalidade da Educação, bem como da diferença entre quem ensina e aquele para quem se ensina. Elas serão extraídas

a partir de princípios presentes nas práticas de direção cristã e de direção antiga. Em sequência, o trabalho prossegue com uma análise das formas de produção e extorsão da verdade de si a partir do campo “psi” – especialmente mediante as formas com as quais o procedimento da confissão (*aveu*) é por ele agenciado. Este trabalho encerra com a tematização da relação entre a verdade de si e a prisão de si, bem como das posições subjetivas configuradas sob o signo da autonomia, liberdade e autenticidade.

Palavras-chaves: Verdade; Imanência; Anarqueogenealogia; Subjetivação.

ABSTRACT

This research that contains as support and source the thought of the french philosopher Michel Foucault consists of analyzing the dispositive of truth formation. However, this study is not an exegesis of Foucault's thought: along this journey other authors were used such as Friedrich Nietzsche and Gilles Deleuze. The first four chapters consist of an anachronological analysis on the dispositive of the truth formation, while the last four is devoted to an analysis of the subjectivization forms that occur inherent to the dispositive of truth. Thus, this work starts questioning the problematizations raised by Foucault about the truth: this is about the truth itself or solely about the systems of truth, or about the truth effects or even about the politics of truth? So, this is the truth itself or simply a set of things taken as truth? Assuming it is indeed the truth itself that is at play, the notion of dispositive actually appears to inscribe the truth in a field of immanence and reality. The next step is an archaeological analysis of an entire philosophical field formed by the Theories of Truth and the philosophies of Plato, Kant, Descartes and Habermas, precisely because they operate with the truth not at the level of immanence, but in the level of transcendence. Thus, the truth appears as thoughtless and the thought restates as naturally inclined to it. Then, it follows a genealogical review about the dispositive of truth which investigates it from the standpoint of the will and the value of truth. Provided with the thought of Nietzsche and Foucault, this analysis shows in what consists the lie of the truth. The third movement moves to the record of an anachronological analysis-attitude that implies a rejection of the power of truth, and is when some indispensable notions to the politics of truth are situated: power, resistance, critique, ideology, governmentality. Ended the first step, this study follows on with an analysis of the forms of subjectivity that occur in the immanence of the dispositive of truth, and it starts with a thematization of the subject constitution from the political practice and ethics of parrhesia as well as its consequences on the themes of the care of the self, the true life and the cynicism. The following is an analysis of the antinomies of the educative reason in the dispositive of the truth: a set of conflicting discursive formations which deal with the issues of permanence and purpose of education, as well as the difference between those who teaches and those who are taught. These antinomies were extracted from the principles present in the Christian guidance and in the ancient guidance practices. Subsequently, there is an analysis of the forms of production and extortion of the truth of the self practiced from the psychological field -

especially by the ways in which the procedure of confession (aveu) is agencied by it. This work ends with the themes of relationship between the truth of the self and the prison of the self from the subjective positions configured under the sign of autonomy, freedom and authenticity.

Key-Words: Truth; Immanence; Anarchegenealogy; Subjectivization.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....p.18

CAPÍTULO I

O DISPOSITIVO DA VERDADE:

POSICIONANDO UM PROBLEMA POLÍTICO-METODOLÓGICO.....p.36

1. A verdade e as últimas palavras.....p.36
2. Os mecanismos de rarefação do discurso: a autoria, o comentário e a estada no verdadeiro.....p.37
3. A verdade e seus entornos.....p.47
4. A verdade e a vontade de verdade – um jogo de forças.....p.53
5. O dispositivo da verdade: sobre a inscrição político-metodológica da existência da verdade.....p.58
6. O realismo imanente e o espaço branco do dispositivo da verdade: considerações arqueológicas.....p.63
7. Sobre a clandestinidade do pensamento de Foucault.....p.72

CAPÍTULO II

A TRANSCENDÊNCIA DA VERDADE E A INCLINAÇÃO À VERDADE NA FILOSOFIA: UMA ARQUEOLOGIA DO IMPENSADO NO DISPOSITIVO DA VERDADE.....p.84

1. Imanência, transcendência e o impensado.....p.84
2. Os projetos de Teorias da Verdade: a perspectiva de Kirkham.....p.88
3. Os portadores de verdade e o enunciado.....p.92
4. O impensado nas Teorias da Verdade.....p.98
 - 4.1. O impensado na Teoria Correspondencial da Verdade.....p.98
 - 4.2. O impensado na Teoria Coerencial da Verdade.....p.103
 - 4.3. O impensado na Teoria da Redundância da Verdade.....p.108
 - 4.4. O impensado na Teoria Pragmática da Verdade.....p.111

5. O isolamento da verdade e a intuição da verdade na construção da Imagem do Pensamento.....	p.117
6. A Filosofia como inclinação natural ao verdadeiro.....	p.124
6.1. Platão: o conhecimento como reminiscência, a verdade e o ato de pensar.....	p.126
6.2. Descartes: a dúvida, o <i>cogito</i> e o Idiota.....	p.129
6.3. Kant: aparência, fenômeno e esquematismo transcendental.....	p.132
6.4. Habermas: as condições ideais de comunicação e a verdade transcendente.....	p.138

CAPÍTULO III

NIETZSCHE E FOUCAULT:

A GENEALOGIA DA MENTIRA DA VERDADE.....p.147

1. O esconderijo da verdade: da arqueologia à genealogia.....	p.147
2. Nietzsche e a vontade de verdade: verdade como metáfora, esquecimento e antropomorfismo.....	p.152
3. Verdade, realidade e moral: sobre a (im)potência e a mentira da vontade de verdade.....	p.160
4. A verdade-mentira e o nosso-outro-mundo.....	p.171
5. Foucault e a genealogia da verdade: notas sobre a onipresença, a ausência, a irrefutabilidade e a universalidade da verdade.....	p.178
5.1. A mentira da onipresença e da irrefutabilidade da verdade: a verdade-céu, a verdade-raio.....	p.182
5.2. A verdade-Pica-Pau.....	p.185
5.3. A mentira da ausência e da universalidade da verdade.....	p.187
5.4. A história da universalidade da verdade: a verdade-produção, a verdade-viagem e a verdade-conhecimento.....	p.190
5.4.1. Universalidade como verdade-produção.....	p.191
5.4.2. Universalidade como verdade-viagem.....	p.191
5.4.3. Universalidade como verdade-conhecimento: da verdade-prova à verdade-constatação.....	p.192
6. A verificação testemunhal como passagem da prova ao inquérito: um paralelo entre a história do direito e a história da verdade.....	p.194
7. A verdade e o jogo das metades: sobre o mito Édipo-Rei.....	p.200

CAPÍTULO IV

A ANARQUEOLOGIA E A POLÍTICA DA VERDADE.....p.208

1. O poder da verdade.....p.210
2. A anarqueologia como recusa ao poder da verdade.....p.221
3. Anarqueologia, verdade e crítica da ideologia.....p.224
 - 3.1. O que é ideologia?.....p.226
 - 3.2. A aproximação entre poder e verdade.....p.229
 - 3.3. O reagenciamento do campo jurídico no campo da veridificação.....p.231
 - 3.4. Anarqueologia e crítica da ideologia.....p.234
4. Resistência e anarqueologia.....p.242
5. Crítica e verdade: sobre a arte de não ser governado (assim).....p.247
6. A governamentalidade como governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma de subjetividade.....p.256

CAPÍTULO V

A PARRESÍA E A VERDADEIRA VIDA:

UMA ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO

NO DISPOSITIVO DA VERDADE.....p.266

1. As quatro modalidades do dizer-a-verdade na Grécia Antiga: profecia, sabedoria, ensino e parresía.....p.266
2. Do dizer-a-verdade oracular ao dizer-a-verdade parresiástico: uma análise do mito de Íon.....p.271
3. Verdade e parresía: da política ao éthos e do éthos à política.....p.284
4. O “cuidado” e o “si mesmo” no cuidado de si.....p.292
5. A parresía como verdadeira vida.....p.301
6. O cinismo e a reversão da verdadeira vida.....p.307
7. Onde está Foucault?.....p.313

CAPÍTULO VI

AS ANTINOMIAS DA RAZÃO EDUCATIVA

NO DISPOSITIVO DA VERDADE:

UMA ANÁLISE DAS TÉCNICAS DE SI E DAS FORMAS DE OBEDIÊNCIA

NA DIREÇÃO ANTIGA E NA DIREÇÃO CRISTÃ.....p.321

1. A Educação como um espaço de transformação daquele que não possui a verdade naquele que possui a verdade.....p.321
2. A Filosofia moderna e o Gênio Maligno.....p.327
3. O exame de si e a confissão nas práticas de direção cristã.....p.334
4. *Exagoreusis* e *exomologêsis*: a manifestação da verdade como renúncia de si.....p.341
5. As técnicas de si e as formas de obediência características da direção antiga.....p.346
6. A Educação como um espaço de tensão entre as práticas da direção antiga e da direção cristã.....p.354
7. As Antinomias da Razão Educativa.....p.359
8. As Antinomias da Razão Educativa no dispositivo da verdade.....p.365

CAPÍTULO VII

QUEM SOU EU?

UMA ANÁLISE DA CONFISSÃO E DAS PRÁTICAS ‘PSI’

NA PRODUÇÃO DA VERDADE DE SI MESMO.....p.378

1. Quem sou eu? – uma questão psicológica.....p.378
2. A Psicologia, o homem e a verdade.....p.384
3. As relações entre sujeito e verdade na Psicanálise.....p.395
4. A verdade de si e a sexualidade: uma análise da confissão (aveu).....p.405
5. A verdade da confissão-psi, a imagem jurídico-discursiva do poder e os conjuntos estratégicos do dispositivo da sexualidade.....p.418

CAPÍTULO VIII

A VERDADE DE SI E A PRISÃO DE SI:

AUTONOMIA, LIBERDADE E AUTENTICIDADE

NO DIPOSITIVO DA VERDADE.....p.431

1. *Vigiar e Punir*: uma microfísica do poder como genealogia da alma humana.....p.431
2. A verdade de si e a prisão: sobre construção da identidade pelo cruzamento das práticas científicas com as práticas jurídicas.....p.435
3. Liberdade como autonomia.....p.445
5. Autonomia, prisão da liberdade.....p.453
6. Liberdade como autenticidade.....p.459
7. Autonomia, liberdade e autenticidade: a crítica estética e o *Novo Espírito do Capitalismo* – notas para pesquisas futuras.....p.475
- 7.1. Autonomia no *Novo Espírito do Capitalismo*.....p.483
- 7.2. Liberdade no *Novo Espírito do Capitalismo*.....p.486
- 7.3. Autenticidade no *Novo Espírito do Capitalismo*.....p.490

CONCLUSÃO.....p.496

REFERÊNCIAS.....p.501

INTRODUÇÃO

Estas palavras iniciais trarão a marca de uma precipitação – uma precipitação que é ao mesmo tempo um tremor e uma antecipação. Exatamente por essa razão, elas serão breves, enxutas e ligeiramente ásperas; serão algo bastante diferente daquilo que se seguirá a partir do primeiro capítulo.

O trabalho que poderá ser lido no decorrer dessas linhas possui um objetivo único: estabelecer a análise da formação de um dispositivo, o *dispositivo da verdade*. Ele terá por ponto de apoio e de partida o pensamento de Michel Foucault – e encontrará nas trilhas dessa partida importantes conexões com as Filosofias de Friedrich Nietzsche e Gilles Deleuze. Trata-se, portanto, de uma *análise do dispositivo da verdade a partir do pensamento de Michel Foucault*, que, em linhas gerais, poderá ser dividida em duas partes. O primeiro momento constitui uma *análise anarqueogenealógica da formação deste dispositivo* – e ele demandará, por esta razão, uma imersão na arqueologia, na genealogia e na anarqueologia foucaultianas, na medida em que estas atitudes metodológicas (que são igualmente políticas) nos tragam elementos de valia para pensar a formação do dispositivo da verdade. Esta etapa consistirá nos capítulos I, II, III e IV deste trabalho. No segundo momento, tematizarei as *formas de subjetivação que acontecem na imanência do dispositivo da verdade*. Esta análise posterior ocorrerá nos capítulos V, VI, VII e VIII.

Se no capítulo inicial procuro posicionar o problema que mobiliza este estudo, estarei no decorrer de toda sua escrita procurando tornar visível a insistência de Foucault em trabalhar com a questão da verdade em momentos bastante diversos de seu pensamento. Não considero, todavia, que se tenha dado o devido relevo a essa questão – precisamente por isto acredito ser de grande importância um trabalho que estabeleça uma análise do modo como Foucault se utilizou da *verdade* como uma das ferramentas mais centrais de seus escritos, de seus cursos e de suas demais produções. Se as questões que envolvem o tema da verdade no pensamento de Michel Foucault dificilmente são encaradas e aprofundadas, penso, todavia, que não seria o caso de afirmar que existe uma esquiva por parte daqueles que se utilizam de seu pensamento em operar com o conceito de *verdade*. Ao contrário, estamos sempre a ouvir falar em “regimes de verdade”, em uma “política da verdade”, nos “jogos de verdade”, em “efeitos de verdade”, etc.

Isto, desde já, suscita a questão com a qual inicio este trabalho: na tematização desses regimes de verdade, dessa política da verdade, desses jogos de verdade, o que está em jogo é realmente a verdade? Será que é efetivamente da *verdade* que Foucault fala – ou tão-somente de regimes de obrigações, de práticas políticas, de mecanismos de organização dos saberes, de discursos que têm efeito de convencimento, capacidade de persuasão, força de evidência? Em suma: *trata-se da verdade ou trata-se de outras coisas, que não a própria verdade, que são tomadas como verdadeiras?* Entendo que esta pergunta é crucial uma vez que, dependendo da posição onde estivermos na hora de fazê-la e dependendo de como ela possa ser encaminhada, é possível simplesmente excluir do campo de análise de Michel Foucault aquilo que, todavia, ele tanto insistira em sublinhar a importância. Trata-se, pois, do perigo de ter excluído aquilo que talvez consista na principal (ou em uma das principais) ferramenta de análise de Foucault. Portanto, a depender do que entendamos ser *a própria verdade*, ou *a verdade em si mesma*, ou simplesmente *a verdade*, podemos correr o risco de assumir simplesmente que Foucault jamais disse sequer qualquer coisa sobre a verdade.

Assim, procuro pensar a noção de *dispositivo da verdade* – referida discretamente por Foucault em uma única entrevista – para resolver o referido impasse que se coloca logo no início deste trabalho. O dispositivo é, pois, o que inscreve no real aquilo que, todavia, não existe – o dispositivo da verdade é precisamente uma máquina que confere realidade, existência e imanência à verdade. Assim, se não existe qualquer coisa como “a verdade”, um dispositivo da verdade será aquilo que inscreverá a verdade no campo de imanência. No primeiro capítulo, procuro explorar de modo mais detalhado o significado dessa política de existências e inexistências; com isso, procuro apontar para um traço marcadamente clandestino no pensamento de Foucault, que tem no uso do termo *verdade* uma de suas estratégias mais significativas. Por quê?

Ora, porque a verdade é exatamente aquilo que é suposta como mais distante do mundo dos acontecimentos, mais refratária ao poder, mais insubordinável a política e mais indiferente em relação aos seus efeitos. Em uma palavra: a verdade é um dos conceitos filosóficos que mais obteve o lugar seguro da *transcendência*. Não é possível, portanto, compreender toda a potência clandestina no pensamento de Foucault caso não resulte claro *contra quem* Foucault fala quanto empreende suas análises em termos de “regimes de verdade”, de uma “política da verdade”, dos “efeitos de verdade” e de uma “história da verdade”. Será no segundo capítulo que buscarei estabelecer uma análise arqueológica da formação deste campo discursivo – que é um campo, por excelência,

filosófico. Trata-se, aqui, do campo das *Teorias da Verdade*. Neste campo serão encontradas várias possibilidades de subdivisões de projetos: a) projetos definicionais e projetos criteriológicos; b) projeto metafísico, projeto atos-de-fala e projeto da justificação; e, por fim, a subdivisão em que me aprofundei por considerar a mais fundamental, c) as teorias correspondencialistas, as teorias coerenciais, as teorias da redundâncias e as teorias pragmáticas da verdade.

O que procurarei fazer mediante estas análises será mostrar como nesses campos a própria noção de *verdade* não é pensada: trata-se de uma noção que, em algum momento e de alguma forma, será colocada como intuitiva, autoevidente ou irreduzível a qualquer outra. A *verdade* não é aqui explicada. Será, ao contrário, a verdade quem explicará; isto quer dizer que as explicações, as argumentações, os discursos e os enunciados cessam quando chegam na verdade. Neste campo ela funciona, portanto, como o *impensado do dispositivo da verdade*. Procuo argumentar esse ponto tanto me utilizando das referências trazidas pelos estudos arqueológicos de Foucault, bem como também das noções de imanência e transcendência tais como pensadas por Gilles Deleuze e por Félix Guattari.

Prossigo essa análise mostrando como este *impensado*, tal como revelado pela análise do campo das teorias da verdade, constitui signo da admissão de que existe uma inclinação natural do pensamento humano em direção à verdade. Trata-se daquilo que Deleuze já chamou de *Imagem do Pensamento*. Todavia, aqui considero e exploro um aspecto específico desta imagem do pensamento que é a representação da verdade como aquilo que está em afinidade natural, espontânea, evidente e inevitável com o pensamento. Assim, passo a uma análise de alguns aspectos das Filosofias de Platão, de Descartes, de Kant e de Habermas para ver como nelas se encarna e toma corpo essa representação de uma inclinação natural do pensamento ao verdadeiro. E encontro, respectivamente, quatro mecanismos que restauram essa afinidade natural: o conhecimento como reminiscência (Platão), o Idiota como o personagem filosófico porta-voz do *cogito* (DESCARTES), o esquematismo transcendental que realiza a síntese da experiência (Kant) e, por fim, as condições ideais de comunicação (HABERMAS).

No terceiro capítulo, efetuo um deslocamento das temáticas arqueológicas para as temáticas genealógicas – e será este o momento em que o pensamento de Foucault, no que diz respeito às questões relacionadas à verdade, será apresentado em toda a afinidade que possui com o pensamento de Nietzsche. Trata-se, aqui, de uma análise

genealógica da *mentira da verdade*; e isto quer dizer: cuida-se de mostrar que a verdade não é aquilo que dizem que ela é, que ela esconde os mecanismos inconfessáveis de sua fabricação, que ela não cessa de ocultar a vontade que a põe em marcha, que ela não consegue funcionar sem apagar as pegadas de seu próprio caminhar. Neste capítulo, trabalharei os principais escritos de Nietzsche sobre a temática da verdade. Aqui procurarei deslocar o âmbito das temáticas que investigam o *valor de verdade* (isto é verdadeiro ou falso?) para as temáticas que gravitam ao redor do *valor da verdade* (por que a verdade, e não outra coisa?) – e, portanto, da vontade de verdade. No contexto das temáticas relacionadas à vontade de verdade e ao valor da verdade, tal como se apresentam no pensamento de Nietzsche, trabalharei alguns outros elementos dessa genealogia da mentira da verdade: a verdade como metáfora, esquecimento e antropomorfismo; a verdade como impotência para criar; a relação entre a verdade e a realidade, entre a verdade e a moral; e, ainda, a relação entre o “mundo-verdade” e o “outro-mundo”.

Após este percurso no pensamento de Nietzsche, retorno a Foucault dando continuidade a uma genealogia da mentira da verdade como parte integrante e fundamental de uma analítica do dispositivo da verdade. Procuro, neste retorno, explorar quatro características tributadas à verdade, tal como nos revela esta genealogia: a *onipresença*, a *irrefutabilidade*, a *ausência* e a *universalidade*. Por esta via, tendo por referência o próprio texto foucaultiano, intento identificar elementos que, historicamente, conferiram estas atribuições à verdade – elementos que serão, ponto por ponto, detalhados neste capítulo. Assim, tematizarei a relação entre uma verdade-céu, suposta como onipresente por uma determinada posição filosófico-científica, e uma verdade-raio, que constitui uma verdade que acontece de tempos em tempos, em determinados lugares e que qualifica determinados sujeitos para dizê-la. Se esta *onipresença da verdade* constitui a posição política dominante para a formação do dispositivo da verdade, ela também trará consigo as marcas de uma *irrefutabilidade da verdade*: a verdade será, pois, precisamente aquilo que poderá, ela mesma, ser refutada. Estes caminhos, no entanto, nos levam também a um traço bem interessante da verdade na formação deste dispositivo: a *ausência da verdade* – pois a verdade será sempre o fora, virá de fora. E isto quer dizer: em princípios todos e ninguém estarão/estaremos qualificados para dizer a verdade; a verdade é o que estará para além do todo pensamento, de todo enunciado, de toda vontade. Por estas trilhas, encontraremos também a *universalidade da verdade* como um dos traços mais marcantes desse

dispositivo – de modo que procurarei tematiza-la a partir do que Foucault considerou como três distintas fases de uma tecnologia da verdade: a passagem da verdade-prova à verdade-conhecimento (quando a verdade toma a forma geral do conhecimento), a constituição de toda uma aparelhagem de exploração, das grandes viagens, da realização das grandes navegações que permitiram que se pudesse fazer a pergunta pela verdade e se pudesse encontrá-la em qualquer lugar; e, por fim, o momento em que foi possível a própria produção artificial de fenômenos e de acontecimentos como produção da verdade.

Em seguida, ainda neste capítulo, passo ao exame do paralelo existente entre uma história do direito e uma história da produção da verdade (verificação). Nele destaco a passagem da produção da verdade sob a forma jurídica da prova para a produção da verdade sob a forma jurídica do inquérito e do testemunho, explicitando o processo histórico, as estratégias inconfessáveis e as táticas mesquinhas que atuaram no contexto destes deslocamentos. Por fim, encerro esse capítulo com uma análise foucaultiana do mito *Édipo-Rei*, onde se expressa com bastante nitidez o modo como se organizou toda essa forma de verificação testemunhal – a verdade dita por aquele que esteve presente, que esteve lá, que viu com seus próprios olhos. É esta forma de verificação (que poderíamos também chamar de verdade-evidência) que constitui possivelmente a modalidade dominante do dizer-a-verdade na atualidade. Se Foucault dirá que ela progride por todo um “jogo das metades”, veremos, todavia, que ela supõe a existência de toda uma distribuição originária do visível e do invisível, todo um realismo transcendente e toda uma concepção de linguagem como representação. Em suma, tudo aquilo que é mais prezado em uma teoria correspondencialista da verdade, cuja crítica esbocei no capítulo anterior.

O quarto capítulo encerra o âmbito de uma *análise anarqueogenealógica do dispositivo da verdade* – o que constitui a primeira etapa deste trabalho. Ele consiste, portanto, em uma espécie de passagem da genealogia para a anarqueologia como o lugar em que gostaria de situar propriamente o âmbito de uma política da verdade. Será neste capítulo que tematizarei de modo mais aprofundado as noções de poder, de resistência, de ideologia, de crítica e de governamentalidade – para citar alguns exemplos. Elas serão, ainda, tematizadas como peças estratégicas do dispositivo da verdade e, mais especificamente, no contexto da atitude político-metodológica nomeada por Foucault de *Anarqueologia*. A atitude anarqueológica constitui um movimento simultâneo de recusa do poder e de pergunta pelas sobras da verdade nesta recusa. Para isso será necessário,

antes de qualquer coisa, demonstrar os laços estreitos, involuntários e imperceptíveis que unem poder e verdade; pois, se não é o caso de dizer que o poder e a verdade são a mesma coisa, será, todavia, possível afirmar que *onde há poder, há verdade*.

Iniciarei este capítulo, portanto, falando sobre o poder da verdade. Desta forma, situo a atitude anarqueológica tanto no registro de uma recusa ao poder da verdade como no registro da questão: “o que fazer com a verdade”? Esta questão – a questão por excelência que se coloca em uma política da verdade – marcará uma grande diferença nas questões política que envolvem a verdade sob a forma da ideologia, ou da crítica da ideologia. Assim, procuro em seguida apontar as principais diferenças entre uma atitude anarqueológica e uma crítica da ideologia, sublinhando alguns dos diversos momentos em que Foucault deixou manifesta sua recusa em proceder aos seus trabalhos nesses termos, bem como apontando as principais razões desta recusa.

Será, ainda, no contexto dessa recusa ao poder da verdade que gostaria de pensar as noções de *resistência* e, ainda, o conceito de *crítica*. No que diz respeito à primeira, tenciono discernir dois modos de operar com esta noção que poderíamos entender como formações discursivas da resistência: uma de ordem *lógico-descritiva*, outra de cunho *propositivo-apologético*. Argumento pela infertilidade de pensar de ambos esses modos a noção de resistência a partir do pensamento de Foucault. Em seguida, tematizo o conceito de *crítica*, bem como sua ambígua posição no campo dos estudos foucaultianos. Procuo analisar como a crítica tem uma filiação ao mesmo tempo com as temáticas da resistência, mas também com toda uma política policialesca do julgamento, avaliação e moralização do pensamento. Da mesma forma, busco situar a especificidade da crítica como peça estratégica do dispositivo da verdade, como a parte exposta deste dispositivo; mas como aquilo que, ao mesmo tempo, situa a verdade na distancia das realizações efetivas que a crítica almeja.

Por fim, procuro pensar a relação entre a crítica como insubordinação radical às práticas de governo e a crítica como arte de não ser governado de forma específica, pontual e bem definida. Com isso, passo às temáticas relacionadas à governamentalidade, procurando pensar esta noção como governo dos homens pela verdade sob a forma de governamentalidade. No contexto dessa análise, chamo atenção para quatro importantes deslocamentos analíticos operados da noção de governo para a de governamentalidade – o que marca, ainda, o registro das análises foucaultianas, especialmente entre 1976 e 1980. São estes os seguintes: a) das práticas reais de governo para a instância reflexiva das práticas de governo; b) das instâncias estatais e

jurídicas para as formas de governo pré-estatais e infrajurídicas; c) das práticas de governo que impõe de cima determinadas ordens para o autogoverno (ou governo de si); e, por fim, aquilo que considero de maior valia para este trabalho: d) de um conjunto de práticas de governo que se apresentam como decisão relativamente arbitrária de uma autoridade, de um conjunto de práticas de governo que faz referência constante à necessidade de mais governo para uma forma de governar que se coloca como a própria manifestação da verdade, para uma forma de governar que, governando pela verdade, procura sempre governar o mínimo possível – em síntese: para a utopia de que, governando pela verdade, não se governa.

Os quatro primeiros capítulos encerram, pois, a primeira etapa deste trabalho. Ocorre, todavia, que uma analítica do dispositivo da verdade a partir do pensamento de Michel Foucault resultaria amputada se não fosse realizada, mediante ela, qualquer coisa como uma análise das *formas de subjetivação* que ocorrem na imanência desse dispositivo. Isto porque a insistente ênfase de Foucault em trabalhar com as questões que envolvem a verdade em grade parte decorre de sua preocupação em analisar as formas com as quais se dá esse acontecimento que hoje chamamos de *sujeito*, e/ou de *subjetividade*¹. Portanto, quando neste trabalho falo em *subjetivação*, refiro-me ao processo de formação de sujeitos ou de subjetividades. Desta forma, a análise desse processo de formação será sempre uma análise das estratégias de *poder* que estão em jogo nesses contextos.

No quinto capítulo deste estudo, trabalharei as temáticas que dizem respeito à constituição do sujeito mediante a prática da *parresía* e seus desdobramentos nas temáticas da *verdadeira vida*, tal como referidas nas últimas produções de Foucault. Início este empreendimento com a análise do mito de *Íon*, buscando explorar o modo de produção e progressão da verdade nesta peça e enfatizando, nesta produção-progressão, a passagem de um dizer-a-verdade profético-oracular dos Deuses para um dizer a verdade político-parresiástico característico dos próprios homens. A partir da análise deste mito, que é também o mito da origem da *parresía* e da democracia atenienses, passo a uma análise política da *parresía*. Esta *parresía*, como um dizer-a-verdade que deve sua veridicção à sua transparência, à sua não-dissimulação e à indexação de um *logos* no discurso, será analisada tanto em sua emergência como em sua crise política.

¹ Por ora não opero essa polêmica distinção entre “sujeito” e “subjetividade”. Ela, contudo, será tecida no transcorrer dos quatro últimos capítulos deste trabalho.

Assim, a parresía como a coragem da verdade sofrerá uma crise na democracia. A consequência dessa crise será uma dobra da parresía do plano da política para o plano da ética, cujos motivos e deslocamentos precisos serão explicitados nesta análise.

Mediante esta remissão do dizer-a-verdade do campo da política para o da ética, conduzo esta análise até as práticas do cuidado de si, tal como tematizadas por Foucault em suas produções terminais. Nesta análise, situo o registro específico do *éthos* como o lugar da Educação da alma ou da *psyché* daquele que governa – e que, por governar os outros, deverá bem governar a si mesmo. Na medida em que este “si mesmo” que deve ser cuidado não diz respeito a qualquer coisa, mas sim à alma, à razão e à verdade daquele que governa, apresento uma análise da função exercida por Sócrates nessa articulação entre o cuidado de si e a coragem da verdade. Em seguida, tematizo essa relação entre o governo de si e o governo dos prazeres como algo imprescindível àquele que pretende bem governar. Trata-se, pois, de um “uso de si” que constitui a própria liberdade como uma atividade de domínio – o que enfatiza um vínculo deveras presente na Grécia Antiga entre a sexualidade, o governo dos homens, a manifestação da verdade e a própria liberdade.

Dando continuidade ao quinto capítulo, estabeleço uma análise do desdobramento das temáticas da parresía nas temáticas da verdadeira vida. Com isso, chamo atenção para um isomorfismo estrutural entre a verdadeira vida, o amor verdadeiro, o discurso verdadeiro e, ainda, o próprio verdadeiro na Filosofia de Platão. Trata-se aqui de quatro traços em comum que marcam esses registros: a) a não dissimulação (clareza); b) a não mistura (pureza); c) a não inclinação a outra coisa (retidão); d) a não dissolução, à indestrutibilidade (identidade, permanência). Por esta via, prossigo a análise com o modo como o cinismo reverterá essas quatro características da verdadeira vida em termos de naturalidade, originalidade e animalidade, fazendo, pois, uma releitura desses princípios de clareza, pureza, retidão e permanência. Isto é feito tomando como referência a *vida de cão* – o cão como o que faz tudo às claras, como o que só faz o necessário, como um ser que tem um faro e, por fim, como um animal que é fiel. Encerro este capítulo com algumas reflexões sobre a posição de Foucault em seus escritos, seus cursos e suas entrevistas. Estas breves reflexões ocorrem no sentido de uma recusa às análises que entendem que nas obras terminais de Foucault existiria qualquer coisa como o resgate de um autêntico sujeito, de uma verdade não mais marcada pelo poder, ou de uma ética do cuidado de si que poderíamos trazer de volta às nossas vidas como forma atual de resistência.

No sexto capítulo deste trabalho, tematizo de forma mais explícita e nominativa as questões relacionadas ao campo da Educação. Pois, curiosamente, se no terreno da Filosofia, da Sociológica, da História ou da Psicologia não é necessário escrever a palavra “Filosofia”, “Sociologia”, “História”, ou “Psicologia” para se saber fazendo o que estes campos de saber-poder fazem, no campo da Educação ocorre algo distinto. Neste parece imprescindível que a palavra “Educação” venha sempre autenticar o território da Educação e nos dar garantias, certezas e cauções de que é de Educação que estamos falando. Talvez por uma certa força mágica que esse campo confira à simples aparição das palavras; quiçá pelo fato de ser este um campo não somente heterogêneo, mas difuso, confuso e disperso o suficiente para não constituir qualquer espécie de ímã que atraia um campo analítico próprio e discernível para si. Na ausência deste ímã, eis que a palavra “Educação” constitui a autenticação mais explícita e, ao mesmo tempo, mais mágica e inconfundível.

Assim, todo o sexto capítulo terá as fortes marcas de uma invenção. Mas o que é pensar “*a partir de*” Foucault se não operar um deslocamento progressivo da autenticação para a invenção? Procurarei, portanto, pensar a Educação como um espaço – como um espaço de transformação daquele que não tem a verdade naquele que tem a verdade. E farei isto pensando este espaço no registro de alguns antagonismos que aparecem desde uma série de princípios, regras e preceitos de obediência oriundos das práticas de direção cristã e das práticas de direção antiga. Estas consistem nas práticas chamadas por Foucault de *espiritualidade*, em oposição ao que chamou de *Filosofia moderna*. Esta divisão, todavia, refere-se a quê? Ela refere-se, nada mais nada menos, àquilo que Foucault entendeu como as duas grandes formas de pensar as relações entre o sujeito e a verdade.

Início – e me detenho muito pouco neste ponto – com a análise da Filosofia moderna, também chamada de “momento cartesiano” ou “reviravolta cartesiana”. Este momento consiste em dizer que o sujeito, tal como é, ou por sua própria condição de sujeito, é capaz de verdade. Segue-se, daí, uma análise do duelo entre Descartes e o Gênio Maligno – uma espécie de mito da origem do sujeito naturalmente afinado com a verdade. Como, todavia, argumentarei na ocasião, todo esse registro que representa o sujeito como naturalmente afeito à verdade refere-se ao pensamento humano *de direito*. É esta representação que caracterizarei já no segundo capítulo deste trabalho. Ela não diz, pois, respeito às condições de acesso à verdade *de fato*: ao exercício do pensamento, às asceses, às transformações do sujeito, aos feitos concretos, às etapas

específicas, a tudo aquilo que este tem que passar, *de fato*, para se aproximar da verdade ou alcançá-la. E é tudo isso que pretende este campo que chamamos de Educação.

Assim, será no registro da espiritualidade que tematizarei esse campo da Educação – entendendo como espiritualidade o conjunto de práticas que assumem que o sujeito, tal como é, não é capaz de verdade; e que, portanto, deverá passar por alguma metamorfose, alguma transformação, alguma conversão para chegar à verdade. Na espiritualidade não se trata, porém, de uma transformação *intelectual*, mas de uma transformação no *ser mesmo* do sujeito. Situando, pois, a Educação nesse espaço de transformação no ser mesmo do sujeito para que ele atinja ou se aproxime da verdade, distingo duas formas de espiritualidade: aquelas referentes à direção antiga e aquelas que dizem respeito à direção cristã. Em ambas as práticas, analiso os dois principais procedimentos característicos deste processo de direção: a confissão e o exame de si.

Estas análises da confissão e do exame de si – tanto na direção antiga como na direção cristã – serão perspectivadas através da relação entre *técnicas de si* e *obediência*; trata-se, pois, de pensar na relação consigo mesmo que cada uma dessas práticas de direção promove para que o sujeito possa *pôr-se em estado de obediência*. No caso da direção cristã, o exame de si constitui uma prática que demanda do sujeito que o realiza uma atenção na atualidade, na agitação e nos movimentos mínimos do pensamento. Isto porque toda a questão que está implicada aí é a autoria do sujeito em seus pensamentos, uma vez que esta sempre poderá ser ameaça ou confundida pela presença-posseção do Demônio em sua própria alma. Pode-se, pois, sempre perguntar: quem pensa quando eu penso que penso, eu ou Demônio? Para solucionar essa questão de verdade sobre a autoria do pensamento, faz-se necessário o procedimento da confissão como verbalização constante, exaustiva e detalhada dos próprios pensamentos – verbalização essa que ata o nó entre a manifestação da verdade, a obediência infinita a um outro e a renúncia de si. Para explorar melhor essa tríade, prossigo a análise das formas de obediência como manifestação da verdade no cristianismo fazendo referência às práticas de *exomologêsis* – como manifestação dramática, simbólica e ritualística da verdade de si que assume a forma do martírio e da humilhação – e da *exagoreusis* – como manifestação verbal e analítica da verdade de si perante um outro sob a forma da obediência. Ambas as práticas teriam como fim terminal o que Foucault chamou de manifestação da verdade como renúncia de si: *não sou o que sou*.

Se nas práticas de direção cristã temos um *sujeito gnosiológico*, nas práticas de direção antiga teremos um *sujeito gnômico*. Neste sujeito, ao contrário, o que está em

jogo não é o conhecimento da verdade como renúncia de si, mas uma superposição entre a força da vontade e a produção da verdade. Em síntese: no exame de si da direção antiga trata-se da memorização de um conjunto de princípios e regras de conduta que devem ser aplicados e que, todavia, podem não ter sido bem utilizados na relação do sujeito com os demais cidadãos. Este exame de si poderá – mas não deverá necessariamente – ser acompanhado de uma confissão a um mestre, um filósofo ou a um professor que se tenha confiança. Mas este não perguntará nada sobre os desejos ou os pensamentos mais íntimos; e não a confissão exporá o sujeito que confessa. Trata-se de bem orientar aquele que confessa no sentido de uma boa aplicação dessas regras de conduta – o que não diz respeito, pois, tanto a um conselho de ordem pessoal, mas uma orientação cuja finalidade (a aplicação do princípio) é igualmente válida para qualquer um. Portanto, aqui não temos uma obediência permanente, mas temporária; não temos uma obediência sem finalidade (obedecer para tornar-se obediente), mas com sua finalidade para autonomia; e, enfim, temos uma relação que implica em uma diferença de natureza entre o dirigido e o diretor (diferente, portanto, de uma obediência que tem valor em si, independente da qualificação da ordem ou daquele que ordena).

Mediante estas três principais diferenças, teremos três princípios antagônicos que norteiam a prática de direção – tanto a cristã quanto a antiga: a) um princípio da finalidade x ausência de finalidade da direção; b) princípio da diferença entre diretor e dirigido x ausência de diferença entre diretor e dirigido; c) princípio da permanência x provisoriedade da direção. Substituindo aqui a palavra “direção” pela palavra “Educação”, temos o que considerarei, na análise deste sexto capítulo, como as três principais *Antinomias da Razão Educativa*. O termo, de inspiração kantiana, não se refere a discursos *a priori*, universais e nem necessários, mas a formações discursivas conflitivas que possuem certa regularidade e certa transversalidade. Será, portanto, o jogo dessas *Antinomias da Razão Educativa*, bem como a inscrição desse jogo na imanência do *dispositivo da verdade*, o que constitui propriamente o núcleo das análises empreendidas por este trabalho sobre o campo da Educação, em suas relações com a temática da verdade.

O sétimo capítulo deste trabalho continuará por outras vias uma análise das formas de subjetivação no dispositivo da verdade. Trata-se, aqui, de uma análise das modalidades de produção e extorsão da *verdade de si* – e será precisamente este o momento em que todo o campo dos saberes e práticas que recebem o brasão “psi” constituirão foco de análise. Este capítulo será introduzido a partir de um

desdobramento da questão *Quem sou eu?*, bem como de uma argumentação de que esta questão, a questão pela verdade de si, nos dias de hoje assume uma forma eminentemente *psicológica*. Trata-se, pois, de uma forma-cultural-Psicologia que estará sempre aquém dos processos que promovem de instituição acadêmica, a legitimação epistemológica e a codificação científica demandada para a formação deste campo que hoje conhecemos como Psicologia. Assim, desenvolvo as análises deste capítulo destacando uma dupla filiação desta interrogação psicológica pela verdade de si: 1) por um lado, ela é tributária de toda uma tradição filiada ao “momento cartesiano” na medida em que assume que o sujeito é capaz de alcançar uma verdade, bem como que essa verdade de si (a verdade do sujeito) deve ser mantida e afirmada; 2) mas, por outro lado, encontra-se também filiada às práticas da espiritualidade cristã, na medida em que a produção e a extorsão dessa verdade de si depende de uma exposição do sujeito, de uma verbalização contínua daquilo que reside de mais profundo, sutil e imperceptível em seus desejos, em seus pensamentos, em seus movimentos.

Assim, dou prosseguimento aos objetivos desse capítulo argumentando pelo coincidência entre a formação do campo psicológico, a constituição de um espaço para a subjetividade empírica e, ainda, uma divisão no interior do sujeito (sujeito transcendental – sujeito empírico) para que se represente uma *parte desse sujeito* como em afinidade com a verdade. Assim, se um conjunto de atitudes de suspeitas recai sobre a atividade do sujeito – na medida em que essa atividade sempre pode desviar do sujeito da verdade, ou falsear a verdade – esse processo responderá em termos de uma neutralização do aspecto psicológico do sujeito. E aqui existirá, ainda, uma superposição entre *empírico* e *psicológico*. Após eles pontos, que serão devidamente argumentados no sétimo capítulo, procuro pensar como essas temáticas fazem eco no pensamento de Foucault a partir da noção de que o homem constitui uma espécie de ponto de inflexão e, ao mesmo tempo, de articulação do duplo empírico-transcendental.

Ainda no contexto das análises das relações entre o sujeito (ou o homem) e a verdade, bem como as divisões no sujeito instauradas pelo campo “psi” para que a verdade se lhe apresente como estando em afinidade, tematizo as relações entre o sujeito e a verdade na Psicanálise. Procurarei demonstrar como a noção de inconsciente constitui um *topos*, um lugar de enunciação, e como é precisamente neste lugar que se restitui a afinidade entre o sujeito a verdade – o que impede a Psicanálise de saltar de uma crítica ao sujeito da consciência e do *cogito* a uma crítica à verdade. Mas ainda pretendo mostrar como, no interior do pensamento freudiano, esse lugar da verdade (o

inconsciente) ainda permanece – apesar das aparências do contrário – como o lugar da adequação. Assim, o inconsciente, esta máquina que restaura a afinidade prévia do sujeito com a verdade, constitui igualmente uma máquina de sobrecodificação dos relatos efetivamente dados pelo sujeito, sempre operando a tradução do estranho, no inusitado e do dissonante para o adequado, o familiar e o convencional.

Em um segundo momento deste capítulo, passo a analisar não mais a constituição do campo da Psicologia ou da Psicanálise a partir das relações entre o sujeito e a verdade, mas passo a situar as análises procedentes no registro da formacultural-Psicologia. Com isso, passo a falar de uma ciência confissão, ou de uma confissão-psi, que constitui o motor dessa prática de produção e extorsão da verdade de si. Assim, tematizarei as relações entre verdade, sexualidade e liberdade para pensar o registro dessa práticas de confissão. Mas se o registro da sexualidade é aqui incluído nas temáticas deste trabalho isso ocorre por uma única razão: porque a sexualidade não foi investida em nossa cultura como simples objeto de prazer, mas como a dimensão privilegiada onde nossa verdade reside, se oculta e nos oculta de nós mesmos. Assim é precisamente por considerar bem mais importante esta superposição entre o *lugar da sexualidade* e o *lugar da verdade de si*, que os mecanismos de repressão aparecerão não mais fundamentalmente como uma maquinaria do poder investida contra a sexualidade, mas como uma das estratégias da produção da sexualidade e da vontade de sabê-la enquanto verdade.

Assim, será pelo fato de que a sexualidade se nos apresentar como a verdade nossa, que se oculta e nos oculta de nós mesmos, que uma série de mecanismos serão investidos para desencravar essa verdade. Da análise da inscrição da veridificação na sexualidade, passo à análise da confissão (*aveu*) como um mecanismo no qual está em jogo uma série de procedimentos de individuação e de identificação daquele que elabora, para um outro, a sua verdade sob a forma de um discurso. Trata-se, aqui, não da confissão como prática específica do sacramento cristão (*confession*), mas de uma generalização de seus mecanismos para o âmbito jurídico, civil, administrativo, científico – mas, principalmente, psicológico. Portanto, trata-se de confissão como *aveu*. A confissão, portanto, deve ser suposta como ocorrendo em liberdade e, para isso, deve haver a representação da verdade como algo que demanda manifestar-se, expor-se, mostrar-se. A esta liberdade acrescenta-se, ainda, um *custo de enunciação* que identificará quando esse falar de si será propriamente uma confissão (*aveu*). Pois não haverá propriamente confissão (*aveu*) como verbalização da verdade de si se isto não

causar, pelo menos de início ou no momento em que for dito, algum mal, algum incômodo, ou algum custo para o sujeito que enuncia.

Mas a confissão se apresenta como um dos principais mecanismos de individuação e identificação do poder – neste sentido, segue-se uma análise das diferenças entre as temáticas ligadas à *individualidade* e à *identidade* e aquelas relacionadas à *subjetividade* e à *singularidade* para o campo dos estudos foucaultianos, bem como para o âmbito mais geral das Filosofias da diferença.

Prosseguindo neste tópico, estabeleço uma relação entre os princípios/procedimentos necessários para extração da verdade utilizados por toda uma *ciência-confissão* (ou *confissão-psi*), os traços de uma *imagem jurídico-discursiva* (ou *negativa*) do poder que esta prática científico-confessional utiliza para representar-se como atuando mediante liberdade (ausência de poder) e, por fim, os *quatro conjuntos estratégicos* que são inscritos como pertencentes ao dispositivo da sexualidade: a mulher histérica, a criança onanista, o casal malthusiano e o adulto perverso. Mediante um olhar microscópico a toda esta trama da extração da verdade na sexualidade; mediante a adoção de uma imagem positiva do poder (o poder produz realidade); mediante, por fim, a análise deste dispositivo que se apresenta no roteiro previsível de tramas já ensaiadas, ensejadas e desejadas, pergunta-se: é ainda possível crer que nossa liberdade encontra-se no desencrave dessa verdade de si presente em nossa sexualidade? Assim, essa confissão-psi como *aveu*, como um falar de si custoso, como um falar de si que traça as coordenadas da verdade de si e, portanto, da identidade – todo este processo parece distanciar-se muito das possibilidades de ser outro, de experimentar outras possibilidades, de ser na diferença do que se é. Em síntese, de tudo o que caracteriza uma noção foucaultiana de liberdade. Pareceria, então, que estas análises chegam ao ponto em que a produção positiva de um sujeito capaz de verdade, e de uma verdade de si que deve ser afirmada enquanto tal, responde muito mais em termos de *autenticidade* do que propriamente em termos de *liberdade*. Mas que me medida essa afirmação positiva de um sujeito sob um princípio de autenticidade, sob o um princípio que poderia ter como máxima “*que eu seja o que (verdadeiramente) sou*”, estaria fixando no sujeito, sob ares de verdade, as amarras de sua própria prisão?

Assim, chego ao oitavo capítulo com o objetivo de analisar a relação entre a verdade de si, a prisão de si e as problemáticas em torno da autenticidade, da liberdade e também da autonomia. Trata-se, aqui, de posições do sujeito no dispositivo da verdade,

mas de posições que se colocam em relação a essa problemática relacionada à verdade de si e a prisão de si.

É com a obra *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1997a) que inicio o derradeiro empreendimento deste trabalho. Descendo à força baixa das pequenas coisas para produzir as Grandes Coisas, procuro tematizar a relação aí estabelecida entre uma *microfísica do poder* e a *genealogia da alma humana*. Neste sentido, descrevo as táticas de funcionamento e as utopias de um poder disciplinar a partir do *dispositivo panóptico* – este “Ovo de Colombo” para as sociedades disciplinares. Esse dispositivo, ao funcionar como uma máquina abstrata, constitui a causalidade imanente tanto para a formação de um novo poder de julgar, como para a emergência da *alma humana* como efeito e instrumento das tecnologias de poder que os campos de saber como a Psiquiatria, a Psicologia e a Pedagogia investem no controle dos corpos.

Este paralelo entre um novo poder de julgar e um novo saber sobre a alma humana implica precisamente no movimento de reinscrição ou reagenciamento das práticas jurídicas no campo da *verificação*. Assim, analisarei a formação deste campo de verificação no que diz respeito à questão fundamental que será colocada por este novo poder de julgar e punir: de que forma a vontade do sujeito atuou em seus atos? Estaria o sujeito *em si* ou *fora da si* no cometimento de seu crime? Até que ponto? Assim, para responder a esta *questão de verdade* que se coloca como a questão fundamental para a punição do crime, faz-se necessário saltar o registro dos atos cometidos para o registro da identidade do indivíduo: *quem ele é?* Portanto: questão de verdade, suposição da existência de uma alma assemelhada ao crime, produção de sua identidade, determinação da vontade, avaliação da responsabilidade. Não se tratam aí, apesar das aparências, de questões teórico-especulativas, mas de estratégias de gestão da periculosidade do sujeito, a partir de um cálculo sobre a possibilidade de repetição da infração.

Será, pois, nesse registro que a produção de uma identidade será uma peça fundamental tanto do processo de internalização (prisão em si) como de internação (encarceramento). A prisão constituirá não o momento final, mas um processo permanente deste poder de individuação e identificação operado pelos saberes e práticas psi, agora liberados por todo um eclipse da verdade sobre o direito. Assim, a verdade de si constituirá a testemunha que pode voltar-se contra o sujeito – se ela, enquanto alma, é aquilo que prende o corpo, o seu bom manejo pelas instâncias que operam com o poder

disciplinar poderá garantir um adequado encarceramento nessas instituições (seja a escola, o hospital, o asilo, a cadeia).

A partir dessas considerações, busco argumentar que tanto a *autonomia* quanto a *autenticidade* constituem formas que aprisionamento da liberdade – seja enquanto representação jurídica da liberdade (ser dono de si mesmo), seja como representação da liberdade sob a forma da liberação (de algo essencial, de uma identidade, de uma verdade de si). No que diz respeito ao primeiro ponto, procuro argumentar como a noção de autonomia implica em um tipo de determinação da vontade do sujeito que não constitui uma determinação qualquer, mas sim uma determinação da vontade que esteja em conformidade com o dever, com aquilo que se espera que um sujeito faça – mas que faça *por si*.

Recorro, aqui, à Filosofia moral de Kant na medida em que constitui o maior empreendimento de representação da liberdade em termos de autonomia. Aqui a *autonomia* constitui a determinação da própria vontade de um sujeito em conformidade com uma lei moral universal que chega ao sujeito sob a forma de um imperativo: o imperativo categórico. Duas representações, portanto, se opõem à *autonomia*: a *espontaneidade* e a *heteronomia*. Na autonomia, se o sujeito que impõe a lei é o mesmo que obedece à lei, essa obediência não constituirá, todavia, uma tendência natural de sua natureza, mas assumirá sempre a forma de um imperativo da razão. Mas essa inscrição em si mesmo da relação vigia-vigiado constitui a pretensão maior do poder disciplinar em seu funcionamento panóptico. Pois o sujeito é colocado em posição de vigia de si mesmo antes que alguém o vigie e deverá agir *por si mesmo* (sem ser empurrado pela mão do outro), apesar de ter essa ação regulada em um campo de objetividade. Em ambos os casos, trata-se, pois, de uma representação da autonomia como uma relação de si consigo mesmo que torna possível o dever – autonomia como *pôr-se em posição de agir por dever*. A pertinência dessa articulação entre a autonomia como representação jurídica da liberdade e a produção do si mesmo no contexto do funcionamento do dispositivo panóptico será também explicitada neste capítulo.

No que diz respeito à *autenticidade*, procuro argumentar como as temáticas que giram em torno dela partem de uma suspeita em relação a tudo que se manifesta, que é externo, que é exterior, que acontece. A autenticidade depende, pois, de uma suspeita de inautenticidade – e se ela supõem sempre um duplo (o que eu sou falsamente x o que eu sou verdadeiramente), este duplo implicará sempre em um movimento de autenticação do exterior no interior. Mas esse interior é precisamente a *verdade de si* de que falava.

Portanto, aqui retomo as análises das práticas de confissão-psi em sua relação com a produção e a extorsão da verdade de si para argumentar, de forma mais aprofundada, que elas operam não em termos de liberdade, mas em termos de autenticidade. Com isto, procuro ainda apontar para algumas possibilidades de pensar o conceito de liberdade no pensamento de Michel Foucault – e de pensá-la em uma distância em relação às temáticas da autonomia (que instauram um duplo, que fazem uma apologia ao indivíduo, e que pensam a liberdade sob a forma jurídica da apropriação de si) e às temáticas da liberdade (que igualmente instalam um duplo, mas que fazem uma apologia à transparência, à espontaneidade e à profundidade – e, com isso, repõe as temáticas ligadas à origem, à essência e à verdade de si). A liberdade, ao contrário, dirá sempre respeito às possibilidades de ser na diferença do que se é, de reverter determinadas relações de poder, de ser outro, de experimentar outras possibilidades, de imprimir um movimento na imanência.

Este trabalho encerrará com um apontamento para pesquisas futuras que constitui signo de um desejo não levado a cabo. Trata-se de pensar as noções de autonomia, de liberdade e de autenticidade – as posições do sujeito no dispositivo da verdade a que as análises realizadas nesse trabalho chegaram – como peças-chaves para as práticas de governo no contexto do Novo Espírito do Capitalismo. Ao final deste trabalho trago, portanto, a obra de Boltanski e Chiapello (2009), intitulada *O Novo Espírito do Capitalismo*. Trata-se de uma obra que considera que as principais mudanças ocorridas no espírito do capitalismo (a ideologia que justifica o engajamento no processo capitalista) nos últimos 30 anos possuem como principais coordenadas a incorporações de uma crítica estética dirigida contra o capitalismo. Mas as reivindicações dessa crítica estética constituem, justamente, reivindicações por autonomia, autenticidade e liberdade. Dessa forma, a tentativa de incorporar essas reivindicações consiste, segundo os autores, no principal motor de reformulação das atuais práticas de governo que estão em jogo no novo capitalismo. Assim, encerro esta análise apontando, de forma breve e com a finalidade de que possa encaminhar novas trilhas de pesquisa, como a autonomia, a liberdade e a autenticidade ganham corpo nessas práticas de governo.

Como havia dito anteriormente, essa introdução traz as marcas de uma precipitação. O teor exato de algumas passagens, de algumas articulações analíticas, ou até mesmo de alguns conceitos podem não se mostrar com a devida clareza no momento desta exposição propedêutica. Espero, contudo, que essa precipitação possa ceder à calma de uma água que lentamente pára de ferver para que possa ser saboreada. Certamente, acostumamo-nos a crer que a água não tem sabor. Por essa razão, desde já peço desculpas ao leitor pela excessiva umidade que será encontrada nas próximas palavras. Pois elas tentarão restaurar à calma dançante de um leve desequilíbrio o que agora se apresenta como o salpicar de uma fervura – mas elas se esforçarão, ainda, para devolver o sabor daquilo que tanto nos acostumamos a achar insípido.

CAPÍTULO I

O DISPOSITIVO DA VERDADE: POSICIONANDO UM PROBLEMA POLÍTICO-METODOLÓGICO

1. A verdade e as últimas palavras

Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instalação da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da outra vida (FOUCAULT, 2011a, p. 289).

Não somente por serem estas as últimas palavras escritas na última página do último curso ministrado por Michel Foucault no Collège de France, elas parecem soar como testamentais. E se entendermos por palavras testamentais aquelas que expressam a última vontade que alguém manifesta em vida, bem poderíamos nos encontrar em um grande embaraço na tentativa de decifrar a última vontade de um pensador. E isto não por toda complexidade, por qualquer dificuldade de entendimento ou por certa distância da linguagem cotidiana que geralmente caracteriza as palavras de alguém que, não somente por pensar, é geralmente chamado de *pensador*. Por mais claras que possam parecer em contextos outros, as palavras, quando são as últimas, aparecem com um tom oracular, obscuro, opaco, onírico. E o que fazemos com elas? Deciframo-las, remetemo-las a algo outro, traduzimo-las e fazemos com que elas sejam o que (ainda) não são para que encontremos aquilo que acreditamos ser a sua verdade. E, assim, tornamos estas palavras mais óbvias, objetivas, operatórias... até que fiquem obsoletas e obtusas. Pois as últimas palavras chegam com uma estranha sensação de anúncio de verdade.

Talvez seja algo semelhante a isto que Foucault quisera dizer em sua escrita: que aquilo que entendemos por *verdade* é bem parecido com o que começa a surgir após o término de uma vida, de modo que as últimas palavras que nela ainda chegam a ser ditas carregariam retrospectivamente algum signo do que a vida realmente é ou foi. De verdade. Mas talvez não seja isto, e nem algo semelhante. Talvez o *outro mundo* e a *outra vida* de que Foucault (2011a) fala nada tenham a ver com o término da vida. Quiçá o escrevente dessas linhas esteja fazendo o vão e vil esforço de atribuir a Foucault um entendimento sobre as *últimas palavras* que é inteiramente seu. E, com

isso, fugindo do risco ao negar a singularidade do que percebe e atribuí-la a um outro, a alguém que porta o título de “pensador”. Quem sabe para dar maior legitimidade às suas impressões, dizer que elas *já* estavam lá, *já* teriam sido concebidas, *já* teriam sido pensadas, *já* teriam sido enunciadas sem que tivessem sido ditas. Ou talvez essa atribuição seja uma tentativa de não se sentir solitário, de querer ter consigo algo que remeta à vida do *pensador* – seu consentimento, sua concordância, uma afinidade com os seus pensamentos e suas vontades. Trazer para si, ter por perto, aproximar-se e identificar-se com aquele que enuncia as últimas palavras; e isto mesmo em troca de sua verdade, mesmo na (dis)torção de sua verdade, mesmo que isso custe a sua verdade. E não é algo semelhante a isto que fazemos com alguém que amamos²? Não preferiríamos sua vida à sua verdade? E, mais do que isso, não torcemos a verdade o tempo inteiro, tentando recuperar a vida?

2. Os mecanismos de rarefação do discurso: a autoria, o comentário e a estada no verdadeiro.

Antes de posicionar a problemática que envolve toda a elaboração deste trabalho, gostaria de tecer algumas considerações sobre os modos de operar com o discurso que caracterizarão o decorrer destas linhas. Trata-se não exatamente de considerações a respeito do *objeto* ou acerca do *problema* deste trabalho – o que será feito a partir do tópico seguinte –, mas sim sobre o *movimento do discurso*. Por esta via, tomarei aqui como referência a aula inaugural de Foucault (2011b) no *Collège de France*, intitulada *A Ordem do Discurso*, a fim de destacar alguns processos que, por diversas vias, enxugam, secam, mingnam, tornam ralo ou rarefazem o discurso. A apresentação destes *mecanismos de rarefação do discurso* será correlata, desde já, a uma atitude deste trabalho em relação ao discurso, que se deixará ver em todo seu decurso: ao contrário de rarefazê-lo ou secá-lo, este texto terá as marcas úmidas das palavras que não têm o constrangimento de acontecer.

Entre a singularidade solitária daquele que se julga *autor do que escreve* e o conforto saudoso-profético daquele que *escreve sobre um autor* – tentando saber o que ele realmente pensa e esforçando-se para pensar como (se fosse) ele –, neste trabalho

² Quando perguntado sobre os móveis que o fizeram escrever uma obra sobre Foucault, Deleuze (2010) lança as seguintes palavras: “Quando morre alguém que se ama e admira, às vezes se tem necessidade de lhe traçar o perfil. Não para glorificá-lo, menos ainda para defendê-lo; não para a memória, mas para extrair dele essa semelhança última que só pode vir de sua morte, e que nos faz dizer: ‘é ele’” (p.131).

opto por borrar as fronteiras de autoria. Digo *borrar as fronteiras* em uma significação bem precisa e para fins bem específicos: liberar o discurso da função *autoria*. Isto demandará que essas linhas de segmentaridade dura que traçam os contornos da autoria sejam manejadas com um certo cuidado, a fim de que não façam o discurso caminhar rumo ao caos, ao vazio, ou a um buraco negro. Passemos, assim, das últimas às primeiras palavras de Foucault no *Collège de France* para vermos, nelas, que relação é indicada entre a *rarefação do discurso* e a *função da autoria*:

O autor como princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. (...) O autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real. (...) O princípio do autor limita esse mesmo acaso [do discurso] pelo jogo de uma *identidade* que tem a forma da *individualidade* e do *eu*³. (FOUCAULT, 2011b, p. 26-29).

Neste momento inaugural em que Foucault substituía Jean Hyppolite na cadeira *História dos Sistemas de Pensamento*, não por acaso, aparece o tema da autoria. Na demarcação de um novo lugar, eis que a figura do autor aparece como um obstáculo, uma pedra no meio do caminho, um vento que arrasta a produção imprevisível e (a)casual do discurso ao bálsamo tranquilo da *identidade*, da *individualidade*, do *eu* – elementos que emergem do discurso como os donos do discurso. Quantas produções não são estancadas, abortadas, travadas em nome da autoria? Em nome de um nome? Deleuze e Guattari (2011), logo nas primeiras páginas do primeiro volume dos *Mil Platôs*, relatam um movimento feito na escrita do *anti-Édipo*: não propriamente apagar a autoria, mas fazê-la funcionar de um certo modo até alcançar um ponto em que ela não tenha a menor importância:

Por que escrevemos nossos nomes? Por hábito, exclusivamente por hábito. Para passarmos despercebidos. Para tornar imperceptível, não a nós mesmos, mas o que nos faz agir, experimentar ou pensar. E, finalmente, porque é agradável falar como todo mundo e dizer o sol nasce, quando todo mundo sabe que é apenas uma maneira de falar. Não chegar ao ponto em que não se diz mais *eu*, mas ao ponto em que já não tem qualquer importância dizer ou não dizer *eu* (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p.17).

Este tema do desaparecimento daquele que escreve naquilo que escreve é tematizado por Foucault (2009a), em 1969, no texto *O que é um autor?* Trata-se aí

³ Em toda circunstância em que não houver indicação do contrário, os grifos presentes em citações serão *do(s) autor(es)*. Do contrário, eles serão indicados como *grifos meus*. A autoria dos grifos será indicada precisamente pelas exigências formais que uma Tese de Doutorado *comporta*.

justamente de situar e destituir a posição de autoria daquele que escreve em relação ao que escreve. Isto é posto nos seguintes termos:

Pode-se dizer, inicialmente, que a escrita de hoje se libertou do tema da expressão: ela se basta a si mesma, e, por consequência, não está obrigada à forma da interioridade; ela se identifica com sua própria exterioridade desdobrada. (...) a escrita se desenrola como um jogo que vai infalivelmente além de suas regras, e passa assim para fora. (...) trata-se da abertura de um espaço onde o sujeito que escreve não cessa de desaparecer (FOUCAULT, 2009a, p. 268).

A tendência à morte do autor indica os términos de toda uma movimentação que gravita em torno da *autenticação* da escrita, a qual constitui uma tentativa de referendar o texto em sua exterioridade, em seu aparecimento, em seu acontecimento a um sujeito, a uma interioridade, a um ponto desde onde a escrita surge e se propaga. Assim, ocorre uma inversão nas relações entre a obra, o autor da obra e a vida ou morte deste autor: se a escrita constituíra signo da perpetuação daquele que escreve (suas memórias, suas biografias, aquilo que ele inscrevia no mundo como marca de si), agora ela será o coveiro do *sujeito-autor*.

A obra que tinha o dever de trazer a imortalidade recebeu agora o direito de matar, de ser assassina do seu autor. (...) o sujeito que escreve despista todos os signos de sua individualidade particular; a marca do escritor não é mais do que a singularidade da sua ausência; é preciso que ele faça o papel de morto no jogo da escrita (FOUCAULT, 2009a, p.269).

Juntamente com a função *autoria*, a função *comentário* atua como mecanismo de apagamento, eclipse e estancamento das multiplicidades⁴ que compõem o discurso. Se, mediante a autoria, o discurso é remetido a uma fonte, a um núcleo, a uma origem subjetiva que não é invenção, mas ponto de partida, mediante o comentário, ele é retido a partir de uma repetição com ares (de)negados de anúncio original. O comentário encaminha ao seguinte paradoxo: “dizer *enfim* o que estava articulado silenciosamente no *primeiro texto* (...) dizer pela primeira vez aquilo que, entretanto, já havia sido dito e repetir incansavelmente aquilo que, no entanto, não havia jamais sido dito”

⁴ Silva (2000) estabelece uma importante distinção entre *multiplicidade* e *diversidade*. “Tal como ocorre na aritmética, o múltiplo é sempre um processo, uma operação, uma ação. A diversidade é estática, é um estado, é estéril. A multiplicidade é ativa, é um fluxo, é produtiva. A multiplicidade é uma máquina de produzir diferenças – diferenças que não são redutíveis à identidade. A diversidade limita-se ao existente. A multiplicidade estende e multiplica, prolifera, dissemina. A diversidade é um dado – da natureza ou da cultura. A multiplicidade é um movimento” (p.100-101). O sentido do termo *multiplicidade* será, neste trabalho, semelhante ao acima referido.

(FOUCAULT, 2011b, p. 25). Em *O Nascimento da Clínica*, Foucault (2006) já havia mencionado como o comentário supõe que “o não falado dorme na palavra” (p.XIII). Haveria, no comentário, algo da ordem do excesso do dito; mas de um excesso que se constrói por uma perpétua remissão ao curto texto que se supõe existir por trás de uma palavra, de um termo, de um significante. O comentário navega por todo um oceano profundo das significações em estado de latência.

Nessa atividade de comentário (...) oculta-se uma estranha atitude a respeito da linguagem: comentar é, por definição, admitir um excesso de significado sobre o significante, um resto necessariamente não-formulado do pensamento que a linguagem deixou na sombra (FOUCAULT, 2006, p.XIII).

O comentário esforça-se, portanto, para fazer com que o acontecimento do seu dito esteja sempre no retorno ao texto, e não em uma abertura, fratura e ruptura do/com o texto. Ambos implicam um tipo de *dobra* do discurso, para utilizar uma expressão deleuziana. Dobra ao sujeito como fonte, origem e unidade, no caso da autoria; dobra ao texto original como tesouro das significações a serem desdobradas, descobertas, desbravadas, no caso do comentário. O que anteriormente chamei de *singularidade solitária daquele que se julga autor do que escreve* pode esbarrar nessa rarefação do discurso pela função da autoria, ao passo que aquilo que nomeei de *conforto saudoso-profético de quem escreve sobre um autor* poderá frequentemente esbarrar no estancamento do discurso pelo mecanismo do comentário, ou mesmo da exegese. Ambos preferem a origem à invenção. Quanto a isto, Foucault (2011c), em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, já percebeu que Nietzsche já fizera uma importante distinção entre origem (*Ursprung*) e invenção (*Erfindung*).

A invenção para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. (...) Vilania portanto de todos esses começos quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos. O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinhas em mesquinhas, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções (p.15-16).

Assim, a atitude do comentário deslocará a origem da significação da função *sujeito-autor* para a função *sujeito-intérprete*. Em *Nietzsche, Marx e Freud*, Foucault (2008b) aponta a emergência de dois grandes princípios para nortear a prática da interpretação: a) a suspeita de que a linguagem não diz o que diz, que ela diz para além

de seu dizer, ou que o sentido daquilo que ela diz passa por baixo do que aparece em seu dizer; b) a suspeita de que há linguagem no silêncio, nas coisas que não falam e nem escrevem, bem como que há linguagem para além da forma verbal. Em suma, trata-se de “supor que a linguagem quer dizer outra coisa do que ela diz, e de supor que há linguagem para além da própria linguagem” (FOUCAULT, 2008b, p.41).

Assim, o intérprete reassume a função de inscrever o sentido original do texto através da prática perpetuamente aberta, inacabada e enigmática da interpretação. Essa abertura da interpretação, todavia, produz um jogo de espelhos no qual, ao fim e a cabo, o segredo da interpretação constitui o traço diagramático de retorno ao próprio ser do intérprete: “não se interpreta o que há no significado, mas, no fundo, *quem* colocou a interpretação. O princípio da interpretação nada mais é do que o intérprete” (FOUCAULT, 2008b, p.49, *grifos meus*). Esta reposição infinita da volta ao intérprete constitui um movimento reflexivo que produz, em um só tempo, o surgimento e o esvaziamento da interpretação, sua condição de possibilidade e sua destinação à dissolução. Ora, se por um lado, “a interpretação tem sempre que retornar a si mesma, e não pode deixar de retornar a si mesma” (idem), isso ocorre pelo fato de que “não há nada a interpretar” (idem). Isto deverá, no entanto, significar tão-somente que “nada há de absolutamente primeiro a interpretar, pois no fundo tudo já é interpretação; cada signo é ele mesmo não a coisa que se oferece à interpretação, mas interpretação de outros signos” (FOUCAULT, 2008b, p.27). É nisto que consiste o movimento de emergência e desaparecimento do sujeito-intérprete na interpretação:

Quanto mais longe vamos na interpretação, ao mesmo tempo mais nos aproximamos de uma região absolutamente perigosa, na qual a interpretação vai encontrar não só seu ponto de retrocesso, mas onde ela vai desaparecer como interpretação, ocasionando talvez o desaparecimento do próprio intérprete (FOUCAULT, 2008b, p.45).

Em *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT, 2007a), este problema aparece inscrito mediante uma tematização da relação entre linguagem e representação. Trata-se, aqui, ainda do estudo das formas que pretendem conjurar a dispersão da linguagem em uma unidade sequestrada, que deve ser resgatada de seu autoflagelamento. Isto é movimentado pela questão: “que é a linguagem e como contorná-la para fazê-la aparecer em si mesma e em sua plenitude?” (p.442). Assim, “reconstruir a unidade perdida da linguagem” (FOUCAULT, 2007a, p. 432) não é algo que possa se fazer sem mergulhar os olhos, lançar os pés e enfiar as mãos em toda essa massa pulsante do

discurso. Ao mesmo tempo, entretanto, há que contornar precisamente isto e restituir as continuidades, as unidades, os territórios de coerência, os equilíbrios estáveis e os grandes conjuntos teóricos e temáticos (FOUCAULT, 1997b). Isto implica a “reabsorção integral de todos os discursos numa única palavra, de todos os livros numa página, de todo o mundo num livro” (FOUCAULT, 2007a, p.420). Será, todavia, em *A Arqueologia do Saber* que aparecerá de modo mais explícito essa recusa em situar o pensamento no registro mudo, silencioso e profundo das origens secretas que fazem de seu sono o desenrolar dos acontecimentos. É essa *origem secreta* que restitui todo o acontecimento do discurso a um não-acontecido que é um sempre-acontecido, a um *já-dito* que é um *jamais-dito*. Será, então, este o jogo entre a repetição e a proliferação do discurso que Foucault (1997b) pretende se desvencilhar, uma vez que faz do acontecimento o signo de uma ausência sempre presente.

Além de qualquer começo aparente, há sempre uma origem secreta – tão secreta e tão originária que dela jamais poderemos nos reapoderar inteiramente. (...) [Segundo essa perspectiva], todo discurso manifesto repousaria secretamente sobre um já-dito; e este já-dito não aparece simplesmente como uma frase não pronunciada, um texto já escrito, mas como um “jamais-dito”, um discurso sem corpo, uma voz tão silenciosa quanto um sopro, uma escrita que não é senão o vazio de seu próprio rastro. É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença sempre no jogo de uma ausência sempre reconduzida (FOUCAULT, 1997b, p. 28).

À atitude de borrar as fronteiras da autoria neste trabalho, soma-se a tentativa de fazer dele, nele, ou por seu intermédio, um acontecimento bastante distinto do comentário. Trata-se de traçar um movimento que permita momentos de certa indistinção quanto *a quem pertencem exatamente* certos conceitos, certas expressões, certos termos, certas palavras; e trata-se também, talvez precisamente por isto, de constituir um texto que não precise ser *incessantemente remetido a outro texto* que lhe seja o tesouro das significações originárias, ou mesmo a entidade que lhe dá uma caução final. Com isto, o texto que aqui se escreve pretende antes *acontecer* do que *autenticar*. Em *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault (1988) refere-se ao *acontecimento* da seguinte forma:

É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, *um vocabulário retomado e voltado contra os seus utilizadores*, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada mascarada (p.28, *grifos meus*).

É este sentido de acontecimento que gostaria de enfatizar neste texto: um acontecimento como a tomada de um vocabulário e seu uso contra seus utilizadores, ou emprego contrastante e clandestino em relação àqueles que dele se apropriaram “de direito”, “oficialmente”, como se tivesse registrado em cartório e grafado em sua pessoa a marca de sua autenticidade. Em suma: de uma tomada que borra as fronteiras da autenticidade e da autoria da escrita. Situar-se, portanto, à margem do sujeito e do texto, da unidade e da significação original, mas não a uma margem que, por ser uma borda, não cessa de abordar um e outro. Situar-se e situar-se em uma margem que não é um fora que aborda, nem um entorno que absorve um dentro. Se há aí uma afinidade entre esta *margem* e uma *atitude marginal*, essa atitude ganha uma significação bem específica nas palavras de Deleuze:

Não são os marginais que criam as linhas; eles se instalam sobre essas linhas, fazem dela sua propriedade e é perfeito quando eles têm a curiosa modéstia dos homens de linha, a prudência do experimentador, mas é a catástrofe quando de onde não sai mais do que a palavra microfascista de dependência e de seu atordoamento: “Nós somos a vanguarda”, “nós somos os marginais”. (DELEUZE e PARNET, 2004, p.113).

Será, portanto, sob o signo de uma *prudência do experimentador* que iremos margeando as funções da autoria e do comentário. A introdução de uma série de elementos da Filosofia de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Friedrich Nietzsche exercerá, fundamentalmente, essa função marginal: abrir as palavras e as coisas de Foucault – e, delas, nelas e/ou por meio delas encontrar as enunciações e as evidências, as distribuições de dizibilidades e visibilidades, sempre traspassadas pelo jogo de forças, pelas relações de poder, pelas dobras e linhas de subjetivação (DELEUZE, 2005). E não somente abrir as palavras e as coisas suas, mas abrir Foucault, quebrá-lo, parti-lo e ativar os motores do discurso *a(o) partir* de seu pensamento.

Há ainda um terceiro mecanismo de rarefação do discurso apontado por Foucault (2011b). E ele nos interessa mais de perto. Diferentemente da função *autoria*, por ser um sistema anônimo à disposição de qualquer um, bem como da função *comentário*, por ser sempre um instrumento para a construção de novos enunciados, a função *disciplina* atuaria como uma outra forma de cerceamento do discurso. Sobre isto, poderíamos dizer muitas coisas; contudo, chamo a atenção para um ponto bem específico dessa função. Trata-se da exigência prévia de todo e qualquer discurso que passe pela organização das

disciplinas: para que dele se diga “*é verdadeiro*” ou então “*é falso*”, será necessário que ele se situe antes *no verdadeiro*. Aqui é estabelecida uma diferença entre *dizer o verdadeiro* e *estar no verdadeiro*:

É sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos *no verdadeiro* senão obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um dos nossos discursos. A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma reatualização permanente das regras (idem, p.35, *grifos meus*).

Em seu livro *Biopolítica, Governamentalidade e Educação*, Gadelha (2009) traz importantes questionamentos sobre a resistência a esta polícia discursiva agenciada pela insurreição dos saberes sujeitados de que falava Foucault (2005) no seu curso *Em Defesa da Sociedade*, ministrado em 1976. Trata-se de saberes que foram “encobertos, silenciados, esvaziados de seus sentidos e efeitos, pela ação mascaradora e disciplinarizadora própria dos grandes conjuntos funcionais e sistemáticos que perfaziam aquelas teorias [teorias totalitárias, envolventes e globais]” (GADELHA, 2009, p.25). Como exemplo desses saberes sujeitados, Gadelha (2009) menciona a antiPsiquiatria (DAVID COOPER, RONALD LING), a esquizoanálise (DELEUZE E GUATTARI), a análise institucional (GEORGES LAPASSADE, RENÉ LOURAU), a Pedagogia institucional (MICHEL LOBROT, ARDOINO, F. OURY E AYDA VASQUEZ) e a daseinanálise (MEDARD BOSS). Segundo o autor, o que afasta a Psicanálise e o marxismo desses saberes sujeitados é precisamente suas pretensões de cientificidade, movidas por aquilo que chamou de “*desejo de verdade*” (GADELHA, 2009, p.24).

Estar *no verdadeiro*, tal como entendeu Foucault (2011b), significa ater-se a um conjunto de regras, condições e articulações de enunciados; tem relação com a indexação de uma certa racionalidade como um campo sob o qual recaem as proposições de uma ciência; e, por fim, remete a uma posição prévia a qualquer lance em um jogo. Estar no verdadeiro é ocupar uma posição em um regime de enunciados, em um mapa político do discurso. Imaginemos algo como um jogo de batalha naval. Temos um tabuleiro composto por 8 linhas (A, B, C, D, E, F, G, H) e 8 colunas (1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8) para cada jogador. Para o início do jogo, cada jogador posiciona 4 navios em seu tabuleiro sem que o adversário saiba quais os quadrantes escolhidos. Em seguida, serão dados os lances com o objetivo de destruir o navio do outro. Lances

possíveis: A5, D1, H4. Estar no verdadeiro não implica ter acertado onde está o navio do inimigo⁵. Estar no verdadeiro significa dar um lance em um determinado jogo, obedecendo às regras que ordenam as posições possíveis neste jogo.

Por esta via, em possível pensar, ainda, em toda uma maquinaria burocrático-metodológica que, nas diversas instituições educacionais e universitárias, atualizam essa polícia discursiva. Esta *estada no verdadeiro* possui seu corpo concreto em um conjunto de regras metodológicas, por vezes tão caras ao campo da Educação, que situam as regras para fazer pesquisa sempre além do próprio ato de pesquisa. Sobre isto, Veiga-Neto (2009) procura fazer uma distinção entre um sentido *hard* e um *soft* para pensar a questão do método tanto na própria obra de Foucault como para aqueles que pretendem dela se utilizar. Recusando um sentido *hard* e mais literal ao termo *método* (*meta* – “para além de”; *odos* – “caminho, percurso”), Veiga-Neto (2009) procura pensá-lo não como um conjunto de regras aéreas, etéreas e pré-fixadas que, de cima, marcam os traços grossos que delimitam e recortam o campo da pesquisa.

Introdução – Objetivos – Metodologia – Resultados – Conclusão – Referências Bibliográficas: não haveria aí toda uma maquinaria articulada pela *função-disciplina* para proteger a pesquisa de si mesma? Não estaríamos diante da sequência enfadonha e previsível da qual muitas vezes somos cúmplices em nossa atividade educativa, de formação ou de pesquisa? E todas estas regras pré-dispostas e pré-posicionadas mediante um *projeto* não cumprem precisamente a função de eclipsar o pensamento, enquanto restauram a circulação borbulhante da novidade à calmaria de uma projeção e obediência às regras metodológicas da pesquisa? Assim, juntamente com Veiga-Neto (2009), entendo ser de grande importância, para o campo da Educação, flexibilizar a noção de método; ou, nos termos do autor, valer-se de uma versão *soft*. Isto, longe de significar que “qualquer coisa é possível”, ou que é possível pesquisar de “qualquer forma”, implica tão-somente uma relação de imanência entre o *método* e o *ato pesquisa*, de modo que “não há um solo-base externo por onde caminhar, senão que, mais do que o caminho, é o próprio solo sobre o qual repousa esse caminho é que é construído durante o ato de caminhar” (VEIGA-NETO, 2009, p.89).

⁵ “Mendel dizia a verdade, mas não estava ‘no verdadeiro’ do discurso biológico de sua época. (...) Mendel era um monstro verdadeiro, o que fazia com que a ciência não pudesse falar nele; enquanto Schleiden, por exemplo, uns trinta anos antes, negando, em pleno século XIX, a sexualidade vegetal, mas conforme as regras do discurso biológico, não formulava senão um erro disciplinado” (FOUCAULT, 2011b, p.35). Mesmo não tendo acertado, mesmo não tendo realizado um dito verdadeiro, Schleiden encontrava-se *no verdadeiro*.

Temos, portanto, o traçado de três linhas mestras que restauram a ordem do discurso. Mediante elas, a aparente proliferação dos discursos, sua incitação, positivação e elegia – “esta aparente veneração do discurso” (FOUCAULT, 2011b, p.50) – escondem um grande temor pelo acontecimento no discurso. A isto Foucault (2011b) chamou de *logofobia*:

(...) uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso (p.50).

Se no campo da Educação podemos perceber esta *logofobia* inscrita em toda uma maquinaria burocrático-metodológica, nas regras fundamentais para a composição de um projeto, nos mecanismos institucionais que garantem que a pesquisa esteja protegida pela forma-pesquisa, o campo da Filosofia não estará imune a este temor pelo acontecimento no discurso. Nele, Foucault (2011b) consegue discernir a ação das linhas mestras que rarefazem o discurso nas funções do *autor*, do *comentário* e do *estar no verdadeiro*. Seus solos férteis são gestados nas *Filosofias do sujeito fundante*⁶, nas *Filosofias da experiência originária*⁷ e nas *Filosofias da mediação universal*⁸. Há uma espécie de correspondência entre as funções de rarefação e essas Filosofias, disposta aqui respectivamente.

Pelo exposto, o discurso acontecente neste trabalho tentará mover-se no sentido de uma recusa, de um escape ou de uma fuga dos mecanismos que absorvem as multiplicidades na *unidade do sujeito*, na *exegese do comentário* e na *estada no verdadeiro*. Igualmente, no entanto, tentará produzir-se sob a configuração de algo um tanto distinto da *realização de um projeto*. Isso tanto porque aquilo que aqui se realiza está sempre em vias de romper as coordenadas que ordenam o discurso nas grades de um projeto, como também porque estará sempre em débito com toda uma ânsia pela visão panorâmica das coisas que caracteriza um projeto. Certamente, não há por essa razão um empecilho para que um caminho seja traçado – isto significa tão-somente que o ato de traçar será idêntico ao de percorrer. E não é precisamente porque percorremos

⁶ Aqui podemos tomar como referências fundamentais as Filosofias de Descartes e Kant, muito embora esta função se propague em diversas outras formações filosóficas.

⁷ Como exemplo, podemos fazer referência à hermenêutica, à fenomenologia, ou a algumas formas de existencialismo. Citamos aqui alguns autores como Heidegger, Gadamer, Husserl, Kierkegaard, etc.

⁸ Remontando a Aristóteles, podemos perceber uma continuação desta função prévia da organização das disciplinas de *estar no verdadeiro* mediante uma Filosofia da mediação universal através de todo um campo composto pela Filosofia analítica (WITTGENSTEIN), pelo positivismo lógico (RUSSERL, CARNAP), pelas Filosofias da ciência (KUHN, PUTNAM) e mesmo pelo neo-pragmatismo kantiano (HABERMAS, APEL).

aquilo que não está *já traçado* que desbravamos novas terras? E, nela, encontramos coisas miúdas que jamais seriam vistas caso permanecêssemos sob a obstinação panorâmica e clarividente do projeto? Parece-me, portanto, que pensar com Foucault é algo semelhante não a uma travessia, mas a um desbravamento, uma vez que a certeza quanto ao ponto de chegada constitui não mais a condição de possibilidade do caminho, mas o signo da inutilidade do próprio caminhar.

De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. (...) [O que é a atividade filosófica] se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 2007b, p.13).

Passo, neste momento, à configuração da problemática que dará uma direção aos movimentos de escrita deste trabalho.

3. A verdade e seus entornos

Ao longo de toda sua obra, Foucault utiliza, na maior parte das vezes de modo insuficientemente distinto, tanto o termo *verdade* como outros vocábulos que indicam tudo aquilo que entorna a verdade – a saber: *regimes* de verdade, *efeitos* de verdade, *jogos* de verdade, *história* da verdade, *política* da verdade, *obrigações* de verdade, *modos* de verificação etc. Esta indistinção nos dá margem à pergunta: Foucault estudaria a *verdade* ou tão-somente *aquilo que circunda a verdade* e lhe é, portanto, exterior? Uma política da verdade seria uma política de outra coisa que não da própria verdade, de outra coisa simplesmente tomada como verdadeira? As obrigações de verdade seriam obrigações de outra coisa que não da própria verdade? Os efeitos de verdade seriam efeitos da própria verdade, ou dos saberes e práticas supostos como verdadeiros, mas provavelmente não-verdadeiros? Em suma: *é a verdade que esta aí, ou aí está outra coisa que não a verdade?*

Dar um encaminhamento a essas respostas constitui tarefa fundamental de um trabalho que opera com o pensamento de Michel Foucault, não para falar sobre as políticas da verdade relacionadas a um acontecimento específico que seja diferente do próprio acontecimento da verdade – o que ocorre com a imensa maioria dos trabalhos

filiados ao campo dos estudos foucaultianos. Não se trata aqui, todavia, de estudar qualquer coisa como as verdades da Psiquiatria, as verdades ambientais, as verdades da saúde pública, da biopolítica, dos mecanismos de segurança, as novas verdades das práticas governamentais, dentre tantas outras “verdades”. Para me expressar por ora nesses termos, diria que este trabalho tematiza as *verdades da verdade* – em uma palavra: o acontecimento sobre o qual se debruça a política da verdade é, aqui, a própria verdade. Precisamente por esta razão, as questões formuladas no parágrafo anterior são de tanta importância: se não é exatamente da verdade que fala Foucault, se *a verdade* não está aí nas políticas da verdade, nos regimes de verdade, nos efeitos de verdade, etc., não teria nenhuma razão de ser um trabalho sobre o *dispositivo da verdade a partir do pensamento de Michel Foucault*. Isto porque faltaria precisamente o acontecimento que daria imanência e faria funcionar este dispositivo.

Deixarei, contudo, uma solução para essa questão como tarefa a ser realizada nos tópicos quarto e quinto deste capítulo. Centremo-nos, neste momento, nos modos como são inscritas as relações entre a *verdade* e *aquilo que entorna a verdade*. Assim, faço menção a alguns exemplos dessa indistinção, desta distinção obscura, pouco rigorosa ou, ainda, de rigor pouco perceptível na obra de Foucault.

Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, logo no início da primeira conferência, Foucault (2011c) menciona, como já referido, seu interesse em fazer uma “história externa, exterior da verdade” (p. 11). Ao final da mesma conferência, a história que menciona ter vontade de fazer não aparece mais como *externa*, mas simplesmente “história da verdade” (p.27). O curioso é que, para a realização desta história, seria necessário desembaraçar-se precisamente dos temas relativos a uma história *interna* da verdade: o sujeito do conhecimento, a ideia de uma inclinação espontânea do conhecimento à ordem e à unidade, a crença de que existe um conhecimento em si, ou índice de si mesmo etc. Essa história não se mostra, portanto, como história dos “regimes de verdade”, ou da “política da verdade”, mas sim uma história da própria “verdade”.

Em *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault (2008a) também menciona seu interesse em fazer uma “história da verdade” (p.48), em vez de uma crítica à ideologia, ao erro ou ao falso. Logo em seguida, sem muita cerimônia, acrescenta que este trabalho consistiria em uma “genealogia dos regimes de verificação” (p.49, *grifos meus*). Novamente, em *Segurança, Território e População*, Foucault (2004a) reafirma a inscrição de seu trabalho no campo da verdade: “o que faço não pertence nem à história,

nem à sociologia, nem à economia. (...) É uma política da verdade” (2004a, p. 5). Na entrevista intitulada *Não ao Sexo Rei*, Foucault (1988) mais uma vez insiste no tema da verdade como central nas suas problematizações e novamente opera com esta ambiguidade entre a verdade, os efeitos de verdade e uma história da verdade.

Ora, meu problema sempre esteve do lado do outro pólo: a verdade. (...) Não quero fazer uma história política da proibição, mas a história política de uma produção de “verdade”⁹. (...) Que a história do Ocidente não seja dissociável da maneira pela qual a “verdade” é produzida e assinala seus efeitos, eles [os historiadores] logo compreenderão. (...) A história da “verdade” – do poder próprio aos discursos *aceitos como verdadeiros* – está totalmente por ser feita” (p.230-231, *grifos meus*).

Poderia aqui citar inúmeros exemplos como estes, e o leitor que acompanhar as rotas deste estudo certamente se defrontará com vários deles. Creio, todavia, que um dos exemplos mais elucidativos aparece na entrevista concedida em 1977 a Alexandre Fontana e transcrita na coletânea *Microfísica do Poder*, intitulada *Verdade e Poder* (FOUCAULT, 1988). Deter-me-ei de forma um pouco mais aprofundada neste caso, por julgá-lo bastante elucidativo para uma série de outras passagens semelhantes na obra de Foucault.

Com o intuito de se distanciar das temáticas ligadas à ideologia, à repressão, às proibições ou àquilo que está oculto e mascarado, Foucault (1988) dirá que aquilo que lhe interessa são “os efeitos de verdade no interior de discursos que não são nem verdadeiros e nem falsos” (p.7). Por *discursos que não são nem verdadeiros e nem falsos*, entendamos: *discursos a que eu não atribuirei valor de verdade*. O que é de seu interesse, tal como dito aqui, não é a verdade como verdade em si mesma, aquilo que a verdade simplesmente *é*, mas sim o que ela *causa*, ou o que *acontece* em razão de seu acontecimento. Ocorre que, ao passar para o registro da causa, outra movimentação será feita e outra posição será tomada: não importa se o que causa é intrinsecamente verdadeiro. Interessa tão-somente se aquilo que causa *é tomado por verdadeiro*. Isto rapidamente nos levaria à conclusão de que, se o que importa é simplesmente o que é tomado por verdadeiro, não importa, em todo caso, se é verdadeiro – em consequência, o campo analítico de Foucault seria simplesmente o do *tomado por*, e não exatamente o do *verdadeiro*.

⁹ Ao escrever entre aspas o termo “verdade”, mais uma vez Foucault poderá suscitar a dúvida: trata-se da verdade, ou daquilo que os outros chamam de verdade (mas que não é a própria verdade)?

Esta conclusão teria sua razão de ser, caso não nos tivéssemos a uma das principais confusões presente no campo dos estudos foucaultianos e na própria obra de Foucault: *verdadeiro* ora significa *intrinsecamente verdadeiro*, ora significa *o que é tomado por verdadeiro*. O primeiro sentido é aquele que surge quando o autor fala em discursos que não são nem *verdadeiros*, nem *falsos* (leia-se: “intrinsecamente verdadeiros” e “intrinsecamente falsos”). (FOUCAULT, 1988). A mesma problemática, portanto, é reposta quando falamos em *efeitos de verdade*: estaremos falando de efeitos daquilo que é *intrinsecamente verdadeiro*, ou de efeitos daquilo que é simplesmente *tomado como verdadeiro*? Esta pergunta situa a problemática da verdade em Foucault nas proximidades de um impasse: se for pensada simplesmente em termos daquilo que é tomado por verdadeiro, e se aquilo que é tomado por verdadeiro for considerado outra coisa que não a verdade, teremos aqui um movimento de repetição progressiva e infinita que tenderia ao apagamento da própria problemática da verdade. Uma espécie de partição interna e progressiva, que levaria à dissolução daquilo que é partido e daquilo de onde se parte. Os efeitos de verdade não seriam efeitos *da verdade*, mas efeitos de *efeitos de verdade*. Por sua vez, esses efeitos de efeitos de verdade não seriam efeitos de efeitos *da verdade*, mas sim efeitos *de efeitos de efeitos da verdade*... E assim sucederia este vendaval em uma espiral centrífuga, cujo movimento foge de um centro ausente: eis aqui o traço diagramático que apagaria a problemática da *verdade como um acontecimento* no pensamento de Foucault. Isto poderia ser sintetizado da seguinte forma:

- 1) O que importa para Foucault é unicamente os efeitos da “verdade”.
- 2) Ora, mas essa “verdade” não é outra coisa, se não tudo aquilo que é “tomado por verdade”.
- 3) Logo: importa para Foucault tão-somente os efeitos daquilo que é tomado por verdade – o que é algo bem distinto da própria verdade.

A tese que ora apresento rejeitará o conteúdo e o movimento expresso por essas três proposições. Para isso, peço ao leitor que me acompanhe para olharmos um pouco mais de perto este problema.

Em diversas outras circunstâncias, como aquelas mencionadas anteriormente e como algumas que ainda o serão – mas, ainda, como tantas outras que o leitor poderá encontrar por conta própria caso lhe seja de interesse – Foucault enfatiza que seu

interesse recai sobre a verdade, que é da verdade que ele fala e que é sobre a própria verdade que ele quer se debruçar. Ainda nesta mesma entrevista em que Foucault (1988) mencionou que seu interesse recai tão-somente sobre os *efeitos de verdade*, ele acrescentará o seguinte:

A verdade é deste mundo; ela é produzida graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. 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 verdadeiro; 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. (p.12, grifos meus)

Aí, percebamos: são postos no mesmo plano *a verdade* e aquilo que funciona *como verdadeiro*. O que pode dar margem para dissensos, contudo, é: por que ainda é necessário Foucault (1988) dizer que lhe interessa não a verdade, mas aquilo que é tomado *como verdadeiro*, se já havia dito que a verdade já é desse mundo? Ora, aquilo que é tomado *como verdadeiro* não deveria ser considerado por Foucault (1988) como indistinto daquilo que é *verdadeiro*? Ou haveria um outro critério para dizer o que é efetivamente verdadeiro, critério esse que seria distinto daquele que discerniria aquilo que é tomado por verdadeiro?

Penso que essa ambiguidade de Foucault decorre da tendência, cujas razões não nos faltam, a entender *verdadeiro* como *intrinsecamente verdadeiro* e, portanto, distinto de *o que é tomado como verdadeiro*. Este ponto foi explorado por Nietzsche (1873) em seu pungente e bélico texto intitulado *Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extramoral*. Conforme trabalharei no terceiro capítulo deste trabalho, Nietzsche (1873) já percebera esta força do *verdadeiro* ao *intrinsecamente verdadeiro*, ou à *verdade em si* como um movimento de esquecimento do caráter metafórico e antropomórfico da verdade. Por milênios a fio, contudo, este esquecimento passou a constituir a marca, o signo e o brasão da verdade. Não será, portanto, com míseros golpes de escrita que esse esquecimento será percebido enquanto tal. Daí ser a linguagem um espaço *estratégico*, e não puramente *transparente*, de enunciação; e, com isso, ser também um espaço marcado pelas ambiguidades que os utopistas por uma linguagem transparente, ávidos e cegos pela vontade de verdade, poderiam facilmente chamar de *incoerência* ou *contradição*. Assim, as ambiguidades de Foucault são perspectivadas aqui não como falhas ou atentados à coerência, mas como estratégias necessárias a um combate.

Deste modo, acredito que, em virtude desta nada virtuosa tendência que temos em relação à verdade, Foucault (1988) precisa sempre fazer referência a esse “*como se fosse*” do verdadeiro. Contra esta força para o *intrinsecamente*, Foucault (1988) ora lança o *como se fosse*, ora simplesmente diz que o próprio verdadeiro, ou a própria verdade, é deste mundo. A isto correspondem dois movimentos mencionados:

1) Afirmar que trabalha no registro dos regimes de verdade, ou do *como se fosse* da verdade (e não de uma verdade em si mesma, exterior aos acontecimentos do mundo).

2) Insistir em dizer que é da verdade mesma que ele fala, porque a verdade não é outra coisa se não isto de que ele fala quando estuda a Psiquiatria, a Economia Política, as práticas sexuais na Grécia antiga, as práticas de confissão cristã etc.

Estas são, portanto, duas estratégias com o mesmo fim de estabelecer no campo da imanência as relações entre verdade/saber – poder/governo – sujeito/subjetivação. Assim, segundo esta compreensão, haveria uma relação de imanência entre *verdade e regimes de verdade* – a verdade não seria, pois, de “outro mundo”.

Ora, mas este entendimento seria uma constante no pensamento de Foucault? Não seria algo circunstancial, específico e singular assumido nesta entrevista? Não teríamos outras razões para crer que Foucault considera que nos regimes de verdade estão em jogo outras coisas que não a própria verdade? Ou, ainda, não seria o caso de assumir simplesmente que Foucault nada disse e nunca pretendeu dizer coisa alguma sobre a própria verdade? Neste sentido, lembremos as últimas palavras de Foucault (2011a) no *Collège de France* e primeiras deste capítulo: “a verdade só é possível sob a forma do outro mundo e da outra vida” (p.289). O que aconteceu com a verdade no Curso de 1984? Por que Foucault (2011a), naquele momento, fez com que ela transcendesse esse mundo? Isto ocorre porque distintas coisas que estão sendo nomeadas de “verdade”? Porque houve uma mudança de posição quanto à verdade? Ou o que temos aqui é uma evidente contradição?

Ao contrário, penso que a frase “só pode haver verdade na forma do *outro* mundo e da *outra* vida” (p. 289, *grifos meus*) refere-se a algo bem distinto. Quer dizer: só pode haver verdade em um mundo que não seja *este* mundo, em uma vida que não seja *esta* vida. Ora, mas o que interessa ao pensamento de Foucault senão este mundo e esta vida? O que lhe faz problema, o que move o seu pensamento, o que o inquieta e

(re)volta, (re)torna e (re)vigora sob a forma de seus belos movimentos de escrita senão as questões do presente, da atualidade, do contemporâneo? “A verdade só é possível na forma do outro mundo”, “a verdade só é possível na forma da outra vida” – *isto* parece dizer: de tudo *isto* que acontece, nada revela o que quer que seja sobre a verdade; de tudo *isto* que eu falo, nada ainda disse e nem poderei dizer sobre a verdade. A história, o que se viu, (*h*)istor¹⁰ não me dá nada como a verdade. Isto ocorre, no entanto, por uma característica intrínseca da verdade? Mais uma vez, penso que não: isto ocorre pelo fato de que a própria invenção da verdade carrega as marcas de sua transcendência – invenção singular, acontecimento nada necessário: *é neste mundo que a verdade é de outro mundo.*

4. A verdade e a vontade de verdade – um jogo de forças

Admitamos, por ora, que é mesmo da própria verdade que Foucault trata. O que isto significa? Que Foucault investiga as condições epistemológicas ou transcendentais para que o sujeito tenha acesso à verdade? Que ele insere seu trabalho no campo das investigações lógicas, ontológicas ou metafísicas no sentido de explicitar qual é a essência da verdade? Ou, ainda, isto significa que suas análises estariam situadas no campo da semântica, da linguística ou do estruturalismo e teriam por objeto as enunciações de verdade ou a significação do discurso verdadeiro?

De forma alguma. Será em um registro bem distinto que se inscreverá o espaço analítico de Foucault em relação à temática da verdade. Apontarei aqui algumas coordenadas que situam a formação deste campo.

Se o contexto dessa partição estratégica entre a verdade e aquilo que a entorna parece ter iniciado suas principais movimentações n’*A Ordem do Discurso*, talvez uma formulação mais acabada disto aparecerá em *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Nessas cinco conferências proferidas na PUC-RJ em maio de 1973, Foucault (2011c) situa o âmbito específico de suas análises acerca da verdade mediante uma importante distinção. Haveria uma *história interna da verdade*, no contexto da qual se situariam as chamadas Teorias da Verdade (tal como entendidas, por exemplo, por Kirkham, 2003; França, 2008; Costa, 2005; Abe, 1991), mas também as Filosofias da ciência e todo o

¹⁰ Da expressão grega *istor*, deriva tanto “história”, “historiador”, como “aquele que viu” (LARROSA, 2002). Aqui, utilizamos também o termo para movimentar o pronome demonstrativo *isto*, compondo um agenciamento de afinidade entre a história e o presente.

campo da epistemologia/teoria do conhecimento. Distinguindo o seu trabalho daquele realizado nestes campos, Foucault (2011c) propõe-se realizar uma *história externa da verdade*. Esta última tematizará as “regras de jogo a partir das quais vemos nascer certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber” (FOUCAULT, 2011a, p.11), na medida em que implicam um movimento de atribuição de verdade a um sujeito e/ou a um enunciado. O campo de uma história externa da verdade será aquele no qual se analisará a relação entre a verdade e a vontade de verdade; nele a verdade não aparecerá em si mesma, como índice de si própria, tal como aqueles que se situariam em uma história interna da verdade assim entenderiam. Apareceria, sim, em sua relação com a vontade de verdade enquanto movimento de atribuição de algo como verdadeiro. É, portanto, este *movimento de inclinação a uma verdade*, como atribuição de algo como verdadeiro e obediência ao poder da verdade, que caracteriza o modo como Foucault perspectiva o tema da verdade – o que o distancia do questionamento realista acerca quando feito por meio da distinção objetiva entre enunciados verdadeiros e enunciados falsos, característica de uma história interna da verdade, de uma verdade predicativa, do discurso verdadeiro.

Alguns anos mais tarde, em *Do Governo dos Vivos* – curso ministrado por Foucault no Collège de France em 1980 – podemos perceber aquilo que seria não exatamente uma *mudança de perspectiva*, mas uma *ampliação do campo* sobre o qual recaem os problemas relacionados à verdade. Não mais unicamente sob o signo restrito da utilidade e docilização, como em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1997a); nem mesmo somente a partir de uma racionalidade indexada à Economia Política como forma de governo dos homens, como em *O Nascimento da Biopolítica* (FOUCAULT, 2008a); e, ainda, um pouco mais além de um biopoder agenciado pelas disciplinas médico-psi e estatísticas na instauração de uma ciência da vida, como em *A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 2009b). Nestes três exemplos, a problemática da verdade permanece intimamente relacionada aos mecanismos de saber/poder que estão em jogo nas práticas de objetivação – e, fundamentalmente, da objetivação do sujeito. Em síntese, temos aqui a circunscrição da verdade em termos de utilidade, racionalidade e cientificidade (a Psiquiatria, a Psicologia, a Pedagogia, a Criminologia, a Medicina, a Demografia, a Economia Política, a Estatística, etc.).

Mas no curso de 1980, Foucault (2010a) refere-se a uma “manifestação suplementar, excessiva (...) não econômica, de verdade (...) esse verdadeiro um pouco luxuoso, um pouco suplementar, um pouco excessivo” (p.34). Ou, então, a “uma

manifestação da verdade entendida no sentido amplo” (p.35). Quer dizer, trata-se aqui de uma manifestação da verdade que excede o âmbito da objetivação do sujeito e das práticas de governo, tais como presentes, por exemplo, em *Vigiar e Punir, A Vontade de Saber* e *O Nascimento da Biopolítica*. Essa manifestação da verdade, em um *sentido amplo*, é chamada por Foucault (2010a) de *aleurgia*¹¹.

Novos contornos serão traçados nesse campo composto pelas manifestações da verdade em sentido amplo, principalmente no último curso ministrado por Foucault no Collège de France. Em *A Coragem da Verdade*, será feita uma distinção entre *análise das estruturas epistemológicas* (estrutura e condições de possibilidade do conhecimento/discurso verdadeiro) e *análise das formas aletúrgicas*. Identificando seu campo de análise ao das formas aletúrgicas, Foucault (2011a) diz que nele se trata de investigar

O tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Não se trataria, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tal como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como dizendo a verdade (p.4).

Ora, mais haveria aí tão-somente um deslocamento – a saber, uma passagem de um campo temático a outro? Esta passagem implicaria que o pensamento de Foucault estaria completamente inscrito nesse terreno de uma história externa da verdade, das práticas de objetivação do sujeito e das formas aletúrgicas? Isso, ainda, significaria que Foucault não tocaria, em nenhum momento e de forma nenhuma, nos problemas referentes a uma história interna da verdade, em uma investigação sobre a verdade do sujeito aquém de suas objetivações, ou mesmo uma análise das formas epistemológicas? Havendo, pois, uma *diferença* entre esses registros, essa diferença não marcaria nenhum *conflito*, ou qualquer *jogo de forças*?

Mais uma vez terei que responder de forma negativa às perguntas que mesmo formulei. As questões foucaultianas acerca da *verdade* gravitarão em torno precisamente dessas relações de forças que se estabelecem entre o discurso verdadeiro e

¹¹ Foucault (2010a) utilizou este nome fictício para fazer referência a Heráclides Pôntico (388-322 a.C.), que certa vez utilizou a expressão *alêthourguês* para designar aquele que diz a verdade, o verídico. *Aleurgia* será, então, entendida enquanto “a manifestação da verdade como um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é *colocado como* verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível, etc.” (p. 36, *grifos meus*).

a vontade de verdade, entre a verdade-predicado da transcendência e a verdade-objeto da imanência, ou mesmo entre a verdade e a vontade. Assim, temos dois movimentos:

- 1) A verdade é deslocada do âmbito lógico, predicativo e interno ao discurso para o âmbito das relações de força, das relações políticas e, portanto, da vontade de verdade. Chamarei, por ora, esse campo de *política da verdade*.
- 2) Uma vez feito este deslocamento, uma vez situado este espaço analítico da verdade, é possível perguntar: de que forma os saberes que posicionam a verdade no âmbito lógico, predicativo e interno ao discurso fazem funcionar sua política da verdade?

É precisamente este segundo questionamento que considero insuficientemente trabalhado no campo dos estudos foucaultianos. Muito se tem insistido na importante tarefa de investigar as relações de poder que estão em jogo nas práticas de objetivação do sujeito, do governo de suas condutas e dos saberes que estrategicamente se configuram para tal. E também no próprio apagamento dessas relações de poder para que seus mecanismos não sejam percebidos e, assim, o sujeito possa aparecer como um dado real prévio, em sua existência muda e subterrânea, como uma evidência dada por uma experiência de si irrefratável e irreduzível a qualquer poder e a qualquer saber. Mas também para que esses saberes possam aparecer como os porta-vozes da verdade. Esses nobres movimentos analíticos, esses louváveis empreendimentos para fazer aparecer e desconcertar essas práticas de objetivação do sujeito, todavia, dificilmente mantêm um diálogo significativo com todo um campo ligado às Teorias da Verdade, à Filosofia Analítica, ao Neo-pragmatismo, às Filosofias da Ciência ou a todo um agenciamento presente na Filosofia moderna e na Filosofia Contemporânea que operam com a verdade de forma apartada das relações de força, da vontade de verdade e da política da verdade. Uma vez que é realmente o problema da verdade que interessa a este trabalho – e não o problema do *saber* ou da *objetivação* – será indispensável infiltrar-se no âmbito desses domínios, uma vez que são eles que definem e instituem para si mesmos o direito de falar da verdade.

Portanto, as questões foucaultianas não estarão somente inscritas do outro lado da verdade – o lado externo à verdade. Gostaria de insistir nesse ponto: essas questões gravitarão em torno das *relações de forças* que se estabelecerão entre o discurso

verdadeiro e a vontade de verdade; entre a verdade-predicado da transcendência (a pergunta pelo valor de verdade: *isto é verdade?*) e a verdade-objeto da imanência (a pergunta pelo valor da verdade: *o que quer a vontade de verdade? O que é a verdade?*¹²); ou mesmo entre a verdade em si e a vontade de verdade. Assim, se a verdade é deslocada do âmbito lógico, predicativo e interno ao discurso para o campo imanente das relações de força, das relações políticas e da vontade de verdade, aquele âmbito deverá não desaparecer, mas retornar reinscrito neste campo imanente.

Este jogo de forças entre a *verdade* e a *vontade de verdade* parece ter uma de suas formulações mais valiosas n'A *Ordem do Discurso*. Sigamos, por ora, as trilhas desse deslocamento, uma vez que ele será a via régia para o posicionamento do problema que move este trabalho.

É dela [da vontade de verdade] sem dúvida que menos se fala. Como se para nós a vontade de verdade e suas peripécias fossem mascaradas pela própria verdade em seu desenrolar necessário. E a razão disto é, talvez, esta: é que se o discurso verdadeiro não é mais, com efeito, desde os gregos, aquele que responde ao desejo ou aquele que exerce o poder, na vontade de verdade, na vontade de dizer esse discurso verdadeiro, o que está em jogo se não o desejo e o poder? O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de mascarar-la [a vontade]. (FOUCAULT, 2011b, p.19-20).

Assim, se há – sob a forma de um pano de fundo mais geral e fundamental – uma relação de imanência entre a *verdade* e os *entornos da verdade*, aparecerão também no pensamento de Foucault alguns traços que apontam uma importante repulsão entre a *verdade* e a *vontade de verdade*. A vontade de verdade quer uma verdade, e a verdade que ela quer não pode fazer outra coisa se não esconder essa vontade, mascarar-la, empurrá-la para debaixo do tapete, fazê-la desaparecer. Isto nos é dado nas situações mais práticas e cotidianas: quando a vontade aparece, quando o desejo, o querer e o interesse entram em cena, logo recai a suspeita de que aí a verdade pode ser torcida, distorcida, retorcida e tolhida. E, por um lado que não é outro, quando a verdade aparece, parece aparecer independentemente de todo querer, de qualquer desejo, de tudo que tenha parentesco com uma vontade. Mais do que isso: caso queiramos dizer a verdade, teremos que dar constantemente provas de que esta verdade que estamos a dizer em nada tem se relaciona com nossa vontade, nosso desejo, nossos querereres.

¹² Esta distinção entre o *valor de verdade* e o *valor da verdade* será devidamente explicitada no terceiro capítulo deste trabalho.

Assim dizemos: “é verdade... simplesmente é verdade... não porque eu quero, mas porque é”. Tal como Foucault (2011b) apresenta nesta ocasião, trata-se de uma vontade cujo objeto, uma vez alcançado, anularia sua própria força, ato, ou impulso que lhe dá existência e vida.

Veiga-Neto (2007) apresenta-nos algumas importantes coordenadas para pensarmos em que sentido uma série de temáticas importantes para o pensamento foucaultiano são desdobradas a partir da *vontade de verdade*:

A *vontade de verdade* não deve ser entendida no sentido clássico do “amor à verdade”, mas sim no sentido de busca de dominação que cada um empreende, marcando e sinalizando os discursos por sistemas de exclusão. Tais sistemas definem o dizível e o indizível, o pensável e o impensável; e, dentro do dizível e do pensável, distinguem o que é verdadeiro daquilo que não o é. Chamamos disciplina a cada campo formado por um conjunto de enunciados que, ao mesmo tempo em que estatuem sobre um dado conteúdo, sinalizam os limites do próprio campo. É o conjunto dessas marcas e sinais que nos levam, automaticamente, a mapear o campo do pensável e do dizível – aí apontando e separando para nós o que é verdadeiro daquilo que não é – e a deixar nas áreas de sombra o impensável e o indizível (p.103).

O conjunto de problemáticas a ser enfrentado dirá respeito, assim, aos mecanismos de *objetivação* da verdade, ao *reconhecimento* das manifestações de verdade, à *qualificação* do sujeito que diz a verdade, à *assunção* de um dito como verdadeiro e, enfim, à *obediência* ao poder da verdade. Sob o signo *vontade de verdade* desdobram-se as temáticas relacionadas à análise das formas aletúrgicas: aí aparecem os problemas relativos a uma história (externa) da verdade, história na qual aparecem seus laços com o poder e com o sujeito. Mas o que constitui o núcleo, o átomo, o centro, ou o ponto de apoio destes entornos? Existe qualquer coisa aí neste lugar?

5. O dispositivo da verdade: sobre a inscrição político-metodológica da existência da verdade

Uma pergunta parece ter sido estancada na co-incidência da exposição acerca das temáticas foucaultianas que rondam e rodeiam a verdade. Sua expressão mais simples: *o que é verdade para Foucault?* Suas formulações mais sofisticadas: quando Foucault fala nas formas aletúrgicas, na manifestação da verdade, na obediência à verdade, na vontade de verdade, o que significa, em sua concepção, o termo *verdade*? Que definição Foucault nos dá do termo *verdade* para que possamos compreender o que ele diz sobre a verdade?

Gostaria, aqui, antecipar a essa resposta uma *atitude metodológica* fundamental para situar o pensamento de Foucault em relação, não somente à temática da verdade, mas também ao conjunto de saberes, práticas e acontecimentos dos quais o filósofo político francês se aproximou em seus 30 anos de escrita. E por atitude metodológica devemos entender menos uma compreensão, um entendimento, ou uma tese do que uma *decisão*. Em *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault (2008b) expõe esta atitude metodológica como uma “*decisão da inexistência dos universais para indagar que história se pode fazer*” (p.5-6, *grifos meus*). O que significa aqui “*decisão da inexistência*”, ou decisão pela inexistência? Como é que se pode simplesmente decidir pela não existência de alguma coisa? Isto parece ficar um pouco mais claro em uma passagem da obra *Do Governo dos Vivos*, onde Foucault (2010a), ao exemplificar o seu modo de proceder com a temática da loucura, indica sua atitude metodológica em relação a outros temas de investigação, como a sexualidade, a delinquência, o Estado e a verdade.

Com outras palavras, trata-se de não partir de nenhum universal que diria: eis a loucura. Não se trata de partir de nenhuma posição humanista dizendo: eis o que é a natureza humana, eis o que é a essência humana, eis o que é a liberdade humana. É preciso tomar a loucura por um “x” e se apossar da prática, da prática somente *como se não soubesse nada*, e fazer de tal modo sem nada saber sobre o que é a loucura (FOUCAULT, 2010a, p. 63, *grifos meus*).

Da verdade eu nada sei. “O que é a verdade?” – é exatamente isto o que eu não sei, é isto que me falta, é isto o que eu não posso responder! “O que eu entendo por verdade?” – bom... por ela eu nada entendo! Precisamente porque nada sei, porque o saber disso me falta e porque por ela eu nada entendo é que posso interrogar a história para que esta me diga “o que é a verdade”. E tudo aquilo que a história me dirá, tudo aquilo que virá da história como *história da verdade* será *a verdade*. E, ainda assim, mesmo depois disto ela não me pertencerá, dela não serei o dono – o que aparecerá não será a *minha concepção de verdade*, não será *a verdade, segundo o que eu penso*, não será aquilo que eu defini como verdade, nem previamente para a pesquisa, nem posteriormente como síntese da pesquisa. A verdade, a sexualidade, a loucura, o indivíduo, o Estado ou a doença mental... eles não existem para mim! *Decido* que, para mim, eles não existem! E isto quer dizer: não explicarei nada *a partir deles*, pois o que

quero fazer é explicá-los¹³, explicar o que eles são, isto é, como se formaram, como foram inventados – eis, em linhas gerais, a atitude que agenciamos juntamente com Foucault na tematização da verdade.

Esses universais, contudo, uma vez reduzidos à demérita condição de não-existentes a serem investigados, passam a ter uma inscrição no real, uma positividade, uma existência. Trata-se de construir “um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe” (p.27). Se não existe algo como “A Sexualidade”, o dispositivo da sexualidade se orientará para marcá-la no real (FOUCAULT, 2009b); se não há algo positivo como “O Estado”, um conjunto de práticas orientadas pelo dispositivo de segurança atuará para que o Estado exista nas práticas de governo (FOUCAULT, 2004a); se não existe “O Indivíduo”, haverá um “dispositivo panóptico” (FOUCAULT, 1997a, p.171) que o produz e lhe dá realidade; *se não existe, portanto, algo como “A Verdade”, eis que um dispositivo da verdade ocupar-se-á de seus modos de inscrição no real.*

Foucault (1988), em *Verdade e Poder*, ao falar sobre a posição específica ocupada pelo intelectual no contexto das lutas políticas de nossa época, diz que esta se encontra ligada às “funções gerais do *dispositivo da verdade*” (FOUCAULT, 1988, p.13, *grifos meus*). Avelino (2010b) recupera a noção de *dispositivo da verdade*. Em seu artigo *Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault*, refere-se à necessidade de uma análise política de um *dispositivo da verdade* para compreender a formação dos regimes de verdade:

Por regime de verdade, Foucault quer indicar a existência de um *dispositivo da verdade* segundo o qual os discursos não apenas funcionam como verdadeiros, mas também os mecanismos, as instâncias e os modos para distinção entre o falso e o verdadeiro são definidos; os procedimentos e as técnicas para obtenção da verdade são produzidos; o estatuto daqueles que dirão a verdade é definido. Investigar regimes de verdade é descrever o funcionamento político desse dispositivo (s/p, *grifos meus*).

No decorrer deste capítulo, os objetivos das análises aqui expressas estarão relacionados ao mapeamento da formação do dispositivo da verdade. Estas formações serão melhor especificadas no que se segue. Por enquanto, convém somente acrescentar que este trabalho pretende traçar uma *analítica do dispositivo da verdade*. Assim, a

¹³ Sobre isso, Deleuze e Guattari (2010) já diziam que quando se explica *pelos* universais (em vez de explicar *os* universais), ocorre uma confusão entre os conceitos e o plano de imanência, de modo que o conceito passa a representar o plano da imanência. Com isso, instaura-se a transcendência.

noção de *dispositivo da verdade* implicará a adoção de duas atitudes político-metodológicas:

- 1) Decidir que a verdade não existe.
- 2) Perguntar como é possível que a verdade – que não existe – passe a existir a partir do dispositivo da verdade.

O que não existe deve, então, ser tomado em uma significação nada ampla, e de modo algum existencial ou ontológica, mas de uma maneira política bastante *sui generis*. Isto não somente pelo fato de que se trata de uma suposição, uma decisão, uma aposta, uma atitude, mas porque diz respeito a um enfrentamento a determinadas formações de saber/poder. Trata-se, portanto, de uma *decisão político-metodológica*. Há, nela, um “nominalismo metodológico”¹⁴ (FOUCAULT, 2008a, p.33) movido por uma política de combate aos saberes instituídos, aos acontecimentos e às práticas que encobrem a invenção das existências, que não cessam de esconder de várias formas os mecanismos inconfessáveis de suas fabricações, de suas invenções. O significado perspectivo-político dessa *não existência* é bem expresso na seguinte passagem:

O método consistia em dizer: suponhamos que a loucura não exista. Qual é, por conseguinte, a história que podemos fazer¹⁵ desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, *se pautam por esse suposto algo* que é a loucura? (FOUCAULT, 2008a, p.5, *grifos meus*).

Prestemos atenção a um ponto crucial desta citação. Os acontecimentos, as práticas – e acrescento: os saberes – que serão objetos dessa *história que podemos fazer*, dessa história que Foucault tem vontade de fazer, não são quaisquer acontecimentos, práticas e saberes. São acontecimentos, práticas e saberes que *se pautam por esse suposto algo*, quer dizer: que supõem a existência prévia, a existência não inventada, a condição *a priori*, a origem – ou aqueles acontecimentos, práticas e saberes que tomam

¹⁴ Esse *nominalismo* é também referido em *A Vontade de Saber*, em um importante momento em que Foucault (2009b) marca a perspectiva assumida em sua analítica do poder: “Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa em uma sociedade determinada” (p.103).

¹⁵ Esta atitude em nada se relaciona com o que Foucault (2008a) chamou de “redução historicista” (idem), uma vez que esta última explica tão-somente as diferentes formas de *expressão*, de *realização* ou de *desdobramento* dos universais invariantes – a sexualidade, a loucura, o Estado, o sujeito etc. Não é, no caso da redução historicista, a própria sexualidade, a loucura, o Estado ou o sujeito que têm uma origem como invenção, mas sim *suas* formas contingentes de aparecimento.

este suposto *algo = x* como próprio o plano de imanência ou como “o não-pensado no pensamento” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.73). Este impensado do pensamento constitui, portanto, uma espécie de lugar para onde constantemente se move o pensamento de Foucault. São eles os saberes, práticas e acontecimentos que supõem que a “sexualidade” é um dado inerente e constitutivo da natureza/cultura/condição humana; que acreditam que sempre fomos, somos e sempre seremos “sujeitos”, “homens” ou “seres humanos”; que creem que a “loucura” é alguma coisa, tem alguma irreduzibilidade, ou explica alguns comportamentos; que tomam o “Estado” como categoria *a priori* da/para a Ciência Política e como uma realidade em si; e que, por fim, se pautam pela “verdade” como o não inventado, o sempre existente, o independente de toda e qualquer coisa, aquilo que fala por nós ou pelo eu (seja sob nosso consentimento ou à nossa revelia, seja dita toda ou não-toda); ou como a instância que repousa tranquilamente, sob o signo da correspondência ou da coerência, sobre o subsolo onde borbulham os movimentos que tentam traçar nossas condições epistêmicas, nosso acesso ao conhecimento, ou a justificação de nossas crenças; ou, ainda, como o horizonte de todo o pensamento, de todo ato linguístico ou de toda prática, aquilo que sempre queremos mesmo quando dizemos não querer, aquilo que sempre reativa performativamente sua existência no nosso ato de negação de sua existência. Eis, portanto, um movimento curioso realizado por Foucault ao longo de toda sua obra:

- 1) Decidir que *algo = x* não existe;
- 2) Aproximar-se de um campo de saberes, práticas e acontecimentos que acreditam que este *algo = x* exista;
- 3) Ver como esses saberes, práticas e acontecimentos efetivamente inscrevem no real aquilo que passa a existir (verdade, sexualidade, Estado, loucura, indivíduo etc.).

Trata-se de ir *contra* o movimento realizado por todo esse outro campo e admitir o seu poder de produzir realidades. Mediante a visualização deste movimento que constitui uma forte marca do pensamento de Foucault, e tendo em vista que o universal, o *algo = x*, ou o impensado em questão é aqui a verdade, duas questões podem ser colocadas: *de que forma a verdade passa a existir?* O que move este empreendimento de infiltração, mobilizado por Foucault, em um campo de acontecimentos, práticas e saberes para *voltar-se contra ele?* Seguirei o próximo tópico encaminhando a primeira questão e deixarei a segunda questão para ser respondida no tópico subsequente.

6. O realismo imanente e o espaço branco do dispositivo da verdade: considerações arqueológicas

Em um texto de apresentação ao curso *Do Governo dos Vivos* intitulado *Foucault e a Anarqueologia dos saberes*, Avelino (2010a) fará uma consideração de ordem teórico-metodológica que considero fundamental para situar a forma de existência da verdade, tal como inscrita pelo dispositivo da verdade. Ela consiste na adoção de um *realismo epistemológico*.

No anarquismo e na anarqueologia dos saberes¹⁶ existe um tipo de realismo não-sociológico, mas epistemológico que confere à verdade a mesma realidade e a mesma concretude que normalmente apenas são atribuídas aos fatos. (...) Por isso a noção de “relativismo epistemológico” resulta incompatível com a anarqueologia na medida em que supõe um ecletismo ingênuo destinado a reconhecer a verdade habitando em toda parte (p.26).

Dizendo de forma explícita: por *realismo epistemológico* entendamos a perspectiva que não mais estabelecerá uma distinção entre a verdade e os fatos; que não mais poderá dizer que, de um lado, temos os fatos e, de outro, a verdade ou as proposições com valor de verdade; e que, por fim, conceberá a verdade como um fato/acontecimento como qualquer outro. A verdade é real. A verdade é um acontecimento.

Assim, uma vez concebida pelo que Avelino (2010a) chamou de realismo epistemológico, a verdade não reside mais em um lugar de isolamento que, *de fora*, é responsável pela correspondência, pela coerência, pela adequação ou pela organização útil das multiplicidades. É precisamente essa partição entre *verdade* e *fatos*, entre *verdade* e *acontecimentos*, entre *verdade* e *mundo*; ou, se quisermos, é precisamente esta transcendência da verdade que constitui uma recusa por parte do realismo epistemológico. E é exatamente para compreender o alcance deste realismo epistemológico, dessa assunção de que a verdade é real, que dedicaremos todo o segundo capítulo desse trabalho às Teorias da Verdade (correspondencialista, coerencial, pragmática e da redundância) que operam com uma noção transcendente de

¹⁶ As temáticas relacionadas à *anarqueologia*, enquanto recusa ao poder da verdade, serão devidamente aprofundadas no quarto capítulo deste trabalho.

verdade¹⁷. Para o realismo epistemológico, a verdade não é aquilo que permite uma conexão adequada e constitui signo da isomorfia entre fatos e proposições mediante a expressão do sentido (teoria correspondencial da verdade); não é mais o que faz referência a um modo coeso de organização de enunciados tendo em vista uma totalidade (teoria coerencial da verdade); também não mais simplesmente consiste naquilo que agencia as multiplicidades sob o signo da utilidade, da economia ou da razoabilidade (teoria pragmática da verdade); e nem, muito menos, aquilo que nada é, nada acrescenta e nada faz (teoria da redundância).

Instaura-se, mediante este realismo epistemológico, um plano de imanência onde as multiplicidades agenciadas sob o signo da *verdade* coabitem com as demais multiplicidades que comumente aparecem como aquilo que chamamos de *fato* (ou acontecimento, ou realidade – o que, no caso, é indiferente). O realismo epistemológico traça um *plano de consistência*, tal como referido por Deleuze e Guattari (2011) em *Mil Platôs*, que é exterior às multiplicidades e que, agrupando-as, não faz nenhuma distinção binária entre fatos e verdade.

O plano de consistência é o fora de todas as multiplicidades. A linha de fuga [que traça o plano] marca, ao mesmo tempo, (...) a possibilidade e a necessidade de *achatar todas estas multiplicidades sobre um mesmo plano de consistência* ou de exterioridade, sejam quais forem suas dimensões (DELEUZE e GUATTARI, 2011, p.25, *grifos meus*).

Isto quer dizer que a verdade é da mesma materialidade dos fatos (ou acontecimentos). Ela não plana no mundo inteligível platônico, não é dada por intuição intelectual do puro ente pensante cartesiano, não constitui uma condição *a priori* de toda e qualquer experiência e nem mesmo está presente como horizonte de todo e qualquer proferimento linguístico.

Penso, contudo, que é importante distinguir o realismo epistemológico não somente das perspectivas que operam com a verdade na transcendência, mas também de outra perspectiva: o *relativismo epistemológico*. Chamarei de relativismo epistemológico aquela perspectiva que supõe que todo gesto, todo ato, toda fase da vida, todo sujeito, toda cultura, toda sociedade possuem suas “verdades”. Por ocasião desta suposição, o relativismo epistemológico toma a verdade não como *objeto específico no real* (caso do realismo epistemológico), mas como *horizonte onipresente do real*. Dessa

¹⁷ O significado das noções de *transcendência* e *imanência* será trabalhado logo no primeiro tópico do próximo capítulo.

forma, não consegue discernir a especificidade do poder da verdade, das manifestações de verdade, ou mesmo da aparição da verdade – e, com isso, exprime uma grande dificuldade para discernir as formas de dominação/sujeição agenciadas pela ação que empresta força ao verdadeiro. Constitui, pois, uma posição fundamentalmente apaziguadora, compreensiva, harmonizadora e, no limite, uma posição que simplesmente deixa tudo como está.

Esta perspectiva, todavia, é comumente imputada aos pensadores filiados às Filosofias da diferença, ao pós-estruturalismo e ao chamado “pós-modernismo”. Pelo fato de esses campos teóricos-políticos anunciarem uma recusa dos universais, uma crítica ao sujeito e uma destituição da razão, essa posição poderia soar como refém de um relativismo e um pluralismo fraco e apologético da harmonização entre as diversidades. Isto ocorreria caso não estivéssemos atento a uma diferença fundamental: o modo de relação com a verdade. O relativismo a que me reporto não é, portanto, qualquer relativismo, nem muito menos um relativismo em geral, mas sim um relativismo *em relação à verdade*. Um dos móveis deste trabalho é precisamente a percepção da necessidade de marcar uma diferença, uma oposição ou um choque fundamental entre o campo dos estudos foucaultianos (e das Filosofias da diferença) e aquele referente aos estudos compreensivos, relativistas, culturalistas, particularistas e pacifistas. Entendo, portanto, que um melhor esclarecimento acerca das relações políticas do pensamento com a verdade constitui uma ferramenta fundamental para estabelecer esta diferença¹⁸.

Se o relativismo epistemológico constitui o correspondente teórico do relativismo político-cultural¹⁹, *o realismo epistemológico constitui a condição teórica*

¹⁸ A larga extensão, a multiplicidade das linhas e a complexidade dos traçados e dos jogos de forças presentes no *dispositivo da verdade*, tais como aparecem na obra de Foucault, poderiam fazer com que crêssemos que Foucault fosse uma espécie de relativista em relação à verdade, na medida em que parece vê-la em qualquer lugar, em qualquer momento, em quaisquer relações de poder. A perspectiva, todavia, em que se situa Foucault é inteiramente distinta – trata-se de acompanhar as linhas desse dispositivo em sua materialidade. Portanto, se há a impressão de uma onipresença da verdade, mesmo na obra de Foucault, isto se deve à sua tentativa de analisar um dispositivo múltiplo, flexível e aparentemente onipresente como o *dispositivo da verdade*. Isto não se deve nem a uma característica da própria verdade e nem ao que seria uma concepção que Foucault tem acerca da verdade – ao contrário, isto se deve ao modo de fabricação deste dispositivo bem como à vontade de Foucault em acompanhar a trama se sua fabricação.

¹⁹ Duschatzky e Skliar (2001), no texto *O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na Educação*, entendem algo semelhante a este posicionamento como um *mito da consistência interna*, ou *mito da consistência cultural*. Nas palavras dos autores: “a partir desta perspectiva, as culturas representam comunidades homogêneas de crenças e estilos de vida (...) como se por acaso as culturas se estruturassem independentemente de relações de poder e hierarquia. (...) O mito da consistência interna supõe que cada cultura é harmoniosa, equilibrada, auto-satisfatória. (...) Essa ideia descansa na suposição de que as diferenças são absolutas, textuais, plenas e que as identidades se constroem em únicos

necessária para a anarqueologia – a saber: a recusa ao poder da verdade. Somente especificando as formas de aparição, de manifestação e de produção da verdade é possível resistir à verdade. Ao contrário, se a verdade é aquilo que reside de forma indistinta, igual e democrática em cada coisa, tem-se uma dissolução da singularidade do *acontecimento verdade* – o que, sob a perspectiva de um realismo epistemológico, só pode operar no sentido de uma aceitação ou obediência às reais manifestações da verdade.

No relativismo epistemológico, o que percebemos é, todavia, uma máxima expansão do *dispositivo da verdade* – mas essa máxima expansão é correlata ao desaparecimento do dispositivo. Mediante essa máxima expansão, a onipresença da verdade faz-se de tal forma que tende ao esvaziamento de sua própria força, pois se a verdade está em todo canto, o que ela faz exatamente? Esta expansão consiste, em síntese, em duas atitudes no plano político:

1) um movimento que tende a atribuir verdade a toda formação cultural, a todo valor, a todo período histórico, a toda crença humana.

2) uma atitude de legitimação, aceitação e respeito a todas essas *verdades*, agora ditas insistente e eloquentemente no plural.

No realismo epistemológico, temos um movimento duplamente inverso. Trata-se, ao contrário, de discernir e, com isso, restringir a ação do dispositivo da verdade. Mostrar que a verdade é algo muito específico que, se foi deveras estendido como utopia de todo corpo político-social ou como presença fixa em todo ato linguístico ou de pensamento, isto se deve não a uma *característica essencial da verdade*, mas a uma *característica contingente das formas de extensão deste dispositivo*. Com isso, temos novamente duas atitudes de reverberação no plano político:

1) um movimento de *especificação* do dispositivo da verdade no sentido de um discernimento das circunstâncias em que a verdade é dita, das formas de identificação e reconhecimento de um discurso verdadeiro, e dos modos de qualificação daqueles que estão encarregados de dizer a verdade.

referenciais sejam agora étnicos, de gênero, de raça, de religião, classe social etc. Nesse contexto a diversidade cultural se transforma (...) em uma categoria ontológica (2001, p.127)”.

2) uma atitude de *recusa*, não-aceitação e denúncia de arbitrariedade e contingência perante aquilo que se enuncia enquanto uma verdade (anarqueologia).

Em síntese: *onipresença e aceitação da verdade no relativismo epistemológico e político-cultural; especificação dos modos de fabricação da verdade e recusa do poder da verdade na anarqueologia*. Se, no entanto, falarei nos capítulos posteriores na existência de uma *onipresença da verdade* no próprio contexto do realismo epistemológico, esta onipresença constitui tão-somente uma estratégia deste dispositivo, e não uma propriedade da verdade ou da realidade.

Por estas vias, é possível distinguir ainda uma terceira perspectiva que seria um *transcendentalismo epistemológico*, o qual, evidentemente, remonta a Kant e aos neokantianos. Curiosamente, esta perspectiva teria elementos em comum tanto com o *realismo epistemológico* (por achar que a verdade não é qualquer coisa, mas tem que ser distinguida) e com o *relativismo epistemológico* (por respeitar e acatar a verdade). Apesar disto, esse transcendentalismo epistemológico distingue-se de ambas as outras perspectivas nos próprios pontos em que se aproxima. Sua diferença com o realismo epistemológico diz respeito ao fato de que o discernimento em relação à verdade seria possível *a priori*, ao passo em que a diferença com o relativismo epistemológico diz respeito ao fato de que essa obediência à verdade não se refere às verdades locais, parciais, particulares e contingentes, mas à(s) verdade(s) universal(is).

Estas distinções são importantes para discernir o caráter imanente do dispositivo da verdade tal como aparece no pensamento de Foucault em relação, por exemplo, ao pragmatismo linguístico (em seu aspecto antirrealista), tal como poderia ser assumido mediante a perspectiva traçada por Wittgenstein (1989) em suas *Investigações Filosóficas*. Mediante uma analítica do dispositivo da verdade não se pretende exatamente configurar, nomear, ou batizar diferentes estados de coisas, práticas linguísticas ou formas de vida mediante o uso do termo *verdade*. Não se trata, pois, de apontar para um conjunto de possibilidades, mas seguir as linhas de um dispositivo concreto. Portanto, uma analítica do dispositivo da verdade há que supor um certo conjunto de práticas reais que constituem as linhas desse dispositivo. Assim, de modo algum este empreendimento pretende rebatizar a verdade, mudar a significação que lhe foi historicamente emprestada, e nem mesmo de flexibilizá-la ou relativizá-la, em um movimento de esvaziamento do conceito, da noção, ou da palavra *verdade*. Ao contrário, caso quiséssemos dizer aforisticamente palavras inaugurais para acelerar os

motores rumo ao empreendimento da análise deste dispositivo, assim poderíamos dizer: *isto mesmo que vocês chamam de verdade, é isto mesmo que é a verdade! A verdade é isto mesmo que aparece na produção de enunciados jurídicos, científicos, religiosos e políticos como verdade – ela não é nada diferente disto!* Assim, tudo isto deverá ser descrito em termos do funcionamento de um dispositivo específico, o dispositivo da verdade.

Para entendermos, contudo, o tipo de questão que gostaria de colocar em relação à singularidade da forma de existência da verdade, recorro neste momento à *Arqueologia do Saber*. No segundo capítulo sobre as “unidades discursivas”, Foucault (1997b) esboça uma diferença fundamental entre uma questão acerca da *possibilidade de construção* de novos enunciados e uma pergunta pela *singularidade estratégica e efetiva de um enunciado*.

Eis uma questão que análise da língua coloca a propósito de qualquer fato de discurso: segundo que regras um enunciado foi construído e, conseqüentemente, segundo que regras outros enunciados semelhantes poderiam ser construídos? A descrição de acontecimentos do discurso coloca uma outra questão bem diferente: como apareceu determinado enunciado, e não outro no seu lugar? (FOUCAULT, 1997b, p.31).

Chamo atenção à diferença entre essas duas questões porque o que me interessa, neste estudo, é não uma pergunta pelas possibilidades de inscrição da verdade, mas pela efetividade do acontecimento verdade. A efetividade desse acontecimento, todavia, não é algo que possa ser analisado sem que seja situada sua função estratégia e o jogo de seu aparecimento, mas também aquilo que seu acontecimento faz desaparecer mediante sua ocupação em um espaço singular no campo discursivo. Se não há, na *Arqueologia do Saber*, uma tematização mais específica das formas de governo dos homens ou dos mecanismos de dominação e sujeição, já existe aí toda uma concepção de que a singularidade de um enunciado, de um campo de enunciações ou de uma formação discursiva²⁰ constitui uma peça estratégica em toda uma política dos saberes.

²⁰ Na *Arqueologia do Saber*, Foucault (1997b) assim define a noção de *formação discursiva*: “no caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações) diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e conseqüências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como ‘ciência’, ou ‘ideologia’, ou ‘teoria’, ou ‘domínio de objetividade” (p.43).

Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. A questão pertinente a uma tal análise poderia ser assim formulada: *que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?* (FOUCAULT, 1997b, p.31 e 31, *grifos meus*).

A Arqueologia deve, portanto, atar um nó entre a *singularidade* e a *exterioridade* do acontecimento discursivo. Para tal, é evidentemente imprescindível nos livrarmos de uma tendência fortemente agenciada pelo campo das práticas “psi” em identificar o singular ao interior, bem como o homogêneo ao exterior. Na *Arqueologia do Saber* existirá toda em recusa em situar-se no registro das origens silenciosas, das unidades dormentes e constantes, das continuidades invisíveis, das equilibrações submersas, das totalizações que não se deixam aparecer. Ela não pretende, pois, “liberar do texto essas experiências pré-discursivas” (FOUCAULT, 1997b, p.54). Ao contrário: há que permanecer no nível da superfície discursos, nem além e nem aquém dela. É este o sentido que Foucault (1997b) parece querer dar ao seu apologético anúncio de que é preciso renunciar tanto às palavras quanto às coisas. Isto parece querer dizer: devemos abrir mão dos esforços extenuantes em querer ver aquilo que está por trás das palavras, aquilo que repousa silenciosamente sob o incessante zumbido e fervura do discurso, aquilo que são as próprias coisas enquanto tais. Mas isso de modo algum significa dizer que, se não temos as coisas, temos pelo menos as palavras: “elidir o momento das ‘próprias coisas’ não é remeter à análise linguística da significação (...) as *palavras* estão tão deliberadamente ausentes como as próprias *coisas*” (FOUCAULT, 1997b, p.55). Foucault não é Wittgenstein: as palavras não são as coisas que nos restam.

Em uma palavra, quer-se, na verdade, renunciar às “coisas”, “despresentificá-las”; conjurar sua rica, relevante e imediata plenitude, que costumamos considerar como lei primitiva de um discurso que dela só se afastaria pelo erro, esquecimento, ilusão, ignorância ou inércia das crenças e das tradições ou, ainda, desejo, inconsciente talvez, de não ver e de não dizer; substituir o tesouro enigmático das “coisas” anteriores ao discurso pela formação regular dos objetos que só nele se delineiam; definir esses *objetos* sem referência ao *fundo das coisas* (FOUCAULT, 1997b, p.54).

Isso não significa, de forma alguma, um abandono ou um rompimento com a realidade, como de início poderíamos pensar. O que se recusa é a ideia de que há uma *realidade mesma*, esta delirante noção que passou a nos ser tão natural: *a de que existem coisas mais reais do que outras*. Recusando, todavia, esse caráter ao mesmo tempo

profundo, duro, imóvel e silencioso da “realidade mesma” não estarei fazendo rompimento algum com a realidade que levasse à adoção de uma perspectiva antirrealista. Ao contrário, o que pretendo é justamente levar o realismo até suas últimas consequências.

Por *realismo*, geralmente, entende-se a posição filosófica ou metafísica que supõe existirem coisas no mundo, independentemente da linguagem ou do pensamento. Tendo esta definição, poderíamos formular uma definição de *antirrealismo* fazendo alusão à posição oposta, a saber, àquela que diz não existirem coisas no mundo independentemente da linguagem ou do pensamento. Pois bem, essa significação de realismo e de antirrealismo esconde aquilo que constitui o motor de funcionamento das perspectivas realistas tal como assumidas por autores como Wittgenstein (2001), Habermas (2004) ou Putnam: elas supõem que a linguagem ou o pensamento não fazem parte, ou são relativamente autônomas em relação a essas “coisas no mundo”. Precisamente por não fazerem parte dessas “coisas”, é possível elaborar – ainda que vaga e aproximadamente, de forma não definitiva e nem consensual – uma noção mínima de correspondência, adequação, representação; ou, ainda, afirmar que a realidade resiste ou choca com nossos conceitos. Assim, mediante essa perspectiva sempre é possível afirmar: a proposição x é mais próxima da realidade do que a proposição y, exatamente porque a proposição x e a y nem *estão* na realidade e nem *são* uma realidade.

Chamarei, portanto, este pretense realismo de *realismo transcendente*. A ele, oporei um *realismo imanente*, com o qual passo a operar no decorrer de todo este trabalho. A recusa a este realismo transcendente deve-se ao fato de que nunca é realista o suficiente, uma vez que estará sempre a supor que existem coisas reais e coisas não reais. Ora, mas o que é uma coisa não real? É aí que o realismo faz retornar a profundidade nua, muda e dura das coisas mesmas (FOUCAULT, 1997b) e apela ao pré-filosófico e pré-discursivo: há que apelar à intuição, ao bom senso, à imagem do pensamento, àquilo que “todo mundo sabe, ninguém pode negar” (DELEUZE, 2009) – eis o momento em que essa vontade de “realismo” foge da Filosofia. Assim, esse “realismo” irá supor que existem descrições mais próximas da realidade e descrições menos próximas – com isso, diz muito mais do que simplesmente apontar para a existência de coisas foras da mente, do discurso, ou independente do sujeito. Assim, um antirrealismo dirá, então, que não existem descrições mais próximas e descrições mais distantes da realidade. Ora, mas não é somente isso que ocorre, pois por alguma razão

essa assunção vem estranhamente associada à ideia de que não há uma relação entre o sujeito/a linguagem/o pensamento e qualquer forma de realidade.

Assumo, portanto, um *realismo imanente*, que sobreponho ao *realismo epistemológico* acima mencionado. Isto ocorre na medida em que pretendo levar às últimas consequências a atitude inicial do realismo transcendente e a atitude final do antirrealismo: existem coisas independentes do pensamento e da linguagem sim, e essas coisas fazem parte da realidade. Mas a linguagem e o pensamento não podem servir de régua para ajustar a realidade – e isso precisamente porque também são realidades, acontecimentos.

A assunção desse *realismo imanente*, todavia, colocará sempre em xeque a posição de enunciação daquele que pretende efetuar uma *analítica dos acontecimentos singulares em sua exterioridade*. Isto porque nos acostumamos com a ideia de que deve haver uma distância como condição de possibilidade necessária para falar *sobre* as coisas – distância essa que, muitas vezes, ativa involuntária, automática e instantaneamente a transcendência do discurso. Em sua *Arqueologia dos Saber*, Foucault (1997b) pergunta-se por esse lugar de sua própria enunciação e fala constantemente que essa posição analítica deverá permitir a *liberação* de um espaço – “que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (p.20). Sobre este espaço, chamo atenção ao uso que Foucault (1997b) faz, em dois momentos estratégicos da escrita de *A Arqueologia do Saber* em que se pergunta pelo lugar de onde fala, da expressão *espaço branco*. A singularidade do acontecimento discursivo deverá aparecer em sua diferença e em sua exterioridade em algum lugar: esse lugar é nomeado de *espaço branco*.

Daí a maneira precavida, claudicante deste texto [*A Arqueologia do Saber*] (...). Não se trata de uma crítica, na maior parte do tempo; nem de uma maneira de dizer que todo mundo de enganou a torto e a direito; mas sim de definir uma posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças; mais do que querer reduzir os outros ao silêncio, fingindo que seu propósito é vão, tentar definir esse *espaço branco* de onde falo, e que toma forma, lentamente, em um discurso que sinto como tão precário, tão incerto ainda (FOUCAULT, 1997b, p.20, *grifos meus*).

É nesse *espaço branco* que se desenrola uma escrita sem mãos, um acontecimento sem entidade, uma exterioridade sem fundo, um nascimento sem germe ou semente, uma invenção sem origem, uma voz sem garganta, um semblante sem rosto²¹. É nesta impessoalidade que desaparecerão os temas relativos à teleologia das

²¹ “Vários, como eu sem dúvida, escrevem para não ter mais um rosto” (FOUCAULT, 1997b, p.20).

ciências, à atividade sintética do sujeito, às totalizações histórico-transcendentais, às grandes continuidades temáticas, ao jogo das influências e dos precursores, às metamorfoses dialéticas da consciência: “tudo isso não corre o risco de desaparecer, liberando à análise um *espaço branco*, indiferente, sem interioridade nem promessa?” (FOUCAULT, 1997b, p.45).

Portanto, será no território deste *espaço branco* que situarei os primórdios da analítica do dispositivo da verdade que pretendo mediante este trabalho. Ele trará as marcas da atitude arqueológica que agenciarei a partir de um *realismo epistemológico*, que será ao mesmo tempo um *realismo imanente*. Não se trata aqui, de forma alguma, de qualquer pretensão à *neutralidade*, mas tão-somente da viabilização de uma *liberação discursiva*. Escrever neste espaço branco não é, de forma alguma, ausentar-se ou suprimir sua posição de toda uma política do discurso, do saber e da verdade – é que, por vezes, os imperativos que nos solicitam com vozes graves que nos posicionemos, que escolhamos um lado, uma cor ou uma direção nos deixam pesado em demasia para caminharmos por entre frestas estreitas. Por este entendimento, é precisamente porque se inscreve nesse espaço branco que a verdade poderá assumir seus traços cinzas, marrons, azuis, verdades, amarelos e vermelhos. Se estivesse em outro espaço, suas cores não se deixariam desenhar, seus tons estariam sempre manchados e constrangidos pela cor-magna que os absorveria como um pano de fundo. O *branco* fará referência à interpenetração de todas as cores, não à ausência de cor: é neste espaço que qualquer cor aparece em sua exterioridade ímpar. Assim, poderemos seguir as linhas de um dispositivo concreto que traçam os contornos e os tons que o acontecimento da verdade marca na singularidade do discurso.

Diante disto, devemos, pois, permanecer na superfície do discurso de Foucault e, no que é mais específico deste trabalho, na epiderme do dispositivo da verdade. Com isso, lançar a pergunta arqueológica pela positividade, pela exterioridade e pela singularidade estratégica que constitui o fato de Foucault tantas vezes insistir na temática da verdade: *porque a verdade, e não outra coisa?*

7. Sobre a clandestinidade do pensamento de Foucault

Dizer que o tema da verdade ocupa uma centralidade no pensamento de Foucault, muito embora considere que seja um ponto insuficientemente dito, explorado ou aprofundado, não constitui originalidade deste estudo. Com efeito, é importante

destacar dois trabalhos que se debruçaram especificamente sobre a temática da verdade no pensamento de Foucault – são eles *Foucault e a Crítica da Verdade* (CANDIOTTO, 2010) e *Anarqueologia* (LARRAURI, 1999). Estas são, portanto, duas referências de valia para auxiliar a pensar a temática que ora proponho investigar, de modo que, por essa razão, estarei em alguns momentos fazendo referência a essas obras.

Considero, contudo, que ambos os trabalhos deixam à sombra um problema sobre o qual entendo ser de suma importância lançar luzes. Conforme referi anteriormente, ele consiste em uma análise do jogo de forças presentes entre uma história interna da verdade (o campo das Teorias da Verdade, da Filosofia Analítica, da Filosofia da Ciência e da Epistemologia) e uma história externa da verdade. Mas não um jogo de forças que esteja desde já confortavelmente situado em solo foucaultiano. Trata-se de ir um pouco além: infiltrar-se neste domínio como um espião clandestino que joga o jogo da verdade fazendo aparecer à superfície as armas do inimigo, e mostrando quão frágeis elas podem vir a ser. Há, portanto, uma *atitude clandestina* que considero fundamental no pensamento de Foucault – o que é assinalado em diversos momentos por Larrauri (1999), mas que, infelizmente não parece ter sido muito bem percebida por Candiotta (2010). Malgrado Larrauri (1999) ter explorado de uma forma fundamental esta atitude clandestina de Foucault e dar dado vida à *anarqueologia* como uma posição de recusa, de resistência e de enfrentamento ao poder da verdade, não há neste trabalho uma problematização filosófica mais sistemática, aprofundada e detalhada do jogo de forças que há entre uma história interna e uma história externa da verdade. Quando há essa problematização, ela, todavia, não ousa operar um desprendimento do território foucaultiano e desbravar com maior cuidado o território inimigo.

No caso do trabalho de Candiotta (2010), considero que, além de estar ausente este trabalho de infiltração, não há uma concepção muito clara do aspecto clandestino e subversivo acerca do modo como Foucault agencia o problema da verdade. Há uma excessiva ênfase na filiação de Foucault à tradição iluminista e crítica que remonta a Kant²², expresso inclusive no próprio título do trabalho – *Foucault e a Crítica da Verdade*, bem como nos diversos momentos em que o autor estabelece demasiadas aproximações entre a atitude crítica foucaultiana e um certo espírito iluminista. Apesar,

²² Para Candiotta (2006), “A *Aufklärung* é reativada por Foucault ao modo de prática histórico-filosófica: tratar de indagar até que ponto os discursos de verdade sobre o indivíduo, elaborados pelas Ciências Humanas e pela Filosofia, são indissociáveis de mecanismos constringentes de poder e de sujeições determinadas” (p. 76).

contudo, de pontuar uma diferença entre a atitude crítica kantiana e a atitude crítica foucaultiana, ainda assim considero que se trata de uma obra que enfatiza demasiadamente uma continuidade, uma sucessão, uma reativação do empreendimento kantiano por parte Foucault:

São constitutivas da atitude crítica [foucaultiana] a transformação incessante do pensamento, a dobra da curva do inteligível, o elogio da diferença. A crítica na qual sua Filosofia se inscreve é política e ética, gesto filosófico, ontologia histórica e tensão corajosa entre discursos e práticas. Relevante na atitude crítica é a reativação da *Aufklärung* como questão pertinente que incita a desconfiar de familiaridades próximas e de certezas demasiado evidentes. O pensador detém-se na questão que envolve a verdade daquilo que somos, pensamos e fazemos. (CANDIOTTO, 2010, p.156).

Entendo que seria necessário se ater com maior cautela aos pormenores e ao caráter estratégico desta aproximação. Talvez mais em seus móveis inconfessáveis e na singularidade deste acontecimento do que no jogo autoral e imaginário dos precursores, das predecessões e das grandes filiações. Esta pertença, tão enfatizada por CandiOTTO (2010) e muito mais problematizado do que aclamado por Foucault, poderá dar margens a aproximações bastante simplificadoras, caso não atentemos para uma divisão fundamental no seio da Filosofia Crítica, no terreno do Iluminismo, no solo da *Aufklärung*. E, ainda, poderá minar toda a potência subversiva, transgressora e clandestina de Foucault mediante um derradeiro reconhecimento de sua pertença, no final das contas, à tradição Crítica e Iluminista. Vejamos as palavras finais do texto *O que é o Iluminismo?*, extraído da aula do dia 5 de janeiro de 1983, ministrada por Foucault por ocasião do curso *O Governo de Si e dos Outros*.

Diríamos que em sua grande obra crítica, Kant colocou, fundou esta tradição da Filosofia que coloca a questão das condições sobre as quais um conhecimento verdadeiro é possível e, a partir daí, toda uma parte da Filosofia moderna desde o século XIX se apresentou, se desenvolveu como uma analítica da verdade. Mas existe na Filosofia moderna e contemporânea um outro tipo de questão, um outro modo de interrogação crítica: é esta que se viu nascer justamente na questão da *Aufklärung* ou no texto sobre a revolução; “O que é nossa atualidade? Qual é o campo atual das experiências possíveis?”. Não se trata de uma analítica da verdade, consistiria em algo que se poderia chamar de analítica do presente, uma ontologia de nós mesmos e, me parece que a escolha filosófica na qual nos encontramos confrontados atualmente é a seguinte: pode-se optar por uma crítica que se apresenta como uma Filosofia analítica da verdade em geral, ou bem se pode optar por um pensamento crítico que toma a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade, e é desta forma de Filosofia que de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, fundou uma forma de reflexão na qual tento trabalhar (FOUCAULT, 1994, p. 8-9, grifos meus).

Aqui Foucault (1994) situa dois caminhos possíveis para a reflexão filosófica: uma analítica da verdade ou uma analítica do presente, e faz sua escolha pelo segundo caminho. O que se opõe ao *presente*, ou dele se distancia, não é o passado e tampouco a história, mas a *verdade*. Aquele que se ocupa de uma analítica da verdade não tem exatamente o presente, o atual, o contemporâneo, o que acontece hoje ou agora (FOUCAULT, 1994) como questão importante. Por outro lado, aquele que se ocupa do presente tomaria maior distância de tudo aquilo que diz respeito mais estritamente à verdade. Assim, antes de aproximar de imediato o pensamento foucaultiano à *Aufklärung* kantiana, convém perceber que, diferentemente de Kant e de uma série de outros agenciamentos filosóficos filiados ao Iluminismo, Foucault percebe uma rachadura entre a temática da verdade e a temática do presente.

Portanto, a temática da verdade será, ao mesmo tempo, *central* e *marginal* no pensamento de Foucault. Se convém, por um lado, insistir na inserção do pensamento foucaultiano nas temáticas da verdade, temos que perguntar em que consiste essa inserção, de que modo ela ocorre, qual seu significado e para que fins ela é feita; ou mesmo, se assumirmos que existe uma filiação de Foucault com a atitude da *Aufklärung*, as perguntas acima são igualmente importantes.

Para compreender essa suposta inserção dos escritos foucaultianos na tradição do Esclarecimento, retornemos agora ao movimento metodológico esboçado por Foucault (2008a): aproximar-se de um campo de saberes, práticas e acontecimentos e ir contra o movimento que nele acontece. A aproximação, mediante a temática da verdade, com toda a tradição Iluminista e Crítica²³, que remonta a Kant, não poderia constituir uma tentativa de produzir um movimento em choque com aquele que ela realiza? Sua inclusão neste campo do pensamento filosófico não poderia ter como móvel uma

²³ Sobre este ponto, Deleuze (1996) assinala: “Foucault recusa toda a restauração dos universais de reflexão, de comunicação, de consenso. Pode-se dizer, a esse respeito, que as suas relações com a escola de Frankfurt, e com todos os sucessores desta escola, são uma longa sequência de mal-entendidos de que Foucault não é responsável. E assim como não há universalidade de um sujeito fundador, ou de uma razão por excelência que permita julgar os dispositivos, assim não há também universais de uma catástrofe onde a razão se alienaria, onde de uma vez por todas se afundaria” (p.3). Em outros trabalhos (BENEVIDES e SEVERIANO, 2012; Benevides e SEVERIANO, 2011) procurei, contudo, mostrar como há não somente um conjunto de temáticas afins, mas também uma série de encaminhamentos semelhantes dado por ambas as perspectivas – as Filosofias da Diferença e a Escola de Frankfurt – no que diz respeito a uma crítica às novas formas de governo e dominação dos homens. Esta afinidade, contudo, cede lugar a uma enorme distância quando se trata do problema da verdade.

vontade de implodi-lo, sabotá-lo ou traí-lo? Não seria Foucault mais um espião infiltrado na tradição crítica do que um defensor que busca salvaguardá-la²⁴?

No texto escrito um ano após as palavras mencionadas na aula de 5 de janeiro de 1983, Foucault (2008b) traz os ecos desta atitude em seu texto *O Que São as Luzes?* Temos, nesta ocasião, o delineamento de duas atitudes em relação à *Aufklärung*:

a) desvencilhar o acontecimento da *Aufklärung* das temáticas um tanto imprecisas ligadas ao *humanismo*;

b) escapar da “chantagem intelectual e política de ser a favor ou contra a *Aufklärung*” (FOUCAULT, 2008b, p.347).

Aqui será estabelecido um conjunto de deslocamentos que constituem, em certa medida, uma torção até a reversão da pergunta kantiana acerca do que é o *Esclarecimento*. Eles nos levarão de uma *crítica transcendental dos limites da razão humana* a uma *ontologia de nós mesmos*. A ligação entre elas é expressa por Foucault (2008b) nos seguintes termos: “no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual a parte do que é singular, contingente e fruto de imposições arbitrárias?” (p.347).

Há, certamente, uma dobradiça que permite operar essa reversão da *Aufklärung*: a noção de *liberdade*. Deixando, todavia, uma discussão mais aprofundada das temáticas relacionadas à liberdade para o segundo tópico do segundo capítulo deste trabalho, penso que, neste momento, se faz importante evidenciar como esse conjunto de deslocamentos operados por Foucault (2008b) possui a marca de uma infiltração com finalidades de subversão daquilo que outrora constituía a estrutura limitativa de um campo de reflexão.

²⁴ “Deixemos com sua piedade aqueles que querem que se guarde viva e intacta a herança da *Aufklärung*. Esta piedade é claramente a mais tocante das traições. Não são os restos da *Aufklärung* que é preciso, é a questão mesma desse acontecimento e de seus sentidos (...) que é preciso manter presente” (FOUCAULT, 1994, p.8). Quer dizer: não se trata de retornar aos valores clássicos do Iluminismo, como autonomia, racionalidade, universalidade, e fazê-los funcionar na atualidade. A atitude foucaultiana consiste, sim, em situar a atividade filosófica como uma atividade que implica uma tomada de posição em relação ao “nós”, na medida em que esta posição é sempre singular e na medida em que este “nós” refere-se não ao *universal*, mas ao *contemporâneo*. (FOUCAULT, 1994). Para uma análise acerca do modo como a referência constante ao pronome *nós* vem, por outro lado, sustentando uma série de práticas discursivas totalizantes, universalistas e com pretensões consensuais, ver o texto *De onde falamos ‘nós’? Uma análise da produção da diferença a ser incluída*. (BENEVIDES, 2011)

Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de uma limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (...) Neste sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto dos discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência do que nos fez ser o que somos a possibilidade de *não mais* ser, fazer ou pensar o que somos, o que fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2008b, 347-348).

Em síntese, eis aqui o movimento de reinscrever a liberdade não no contexto de uma reflexão sobre os limites da razão, mas sim no âmbito *arqueológico* de fazer aparecer aquilo que somos naquilo que somos como *acontecimento* e no âmbito *genealógico* de tomar esse acontecimento por uma *contingência* que nos permitirá ser outro em relação ao que somos. Isso implicará, como veremos no contexto em que estiver lidando com as temáticas ligadas à *anarqueologia* e à *confissão* (capítulos IV e VII), uma atitude de *recusa à verdade daquilo que somos*. Saindo da reflexão dos limites para uma aceleração rumo à ultrapassagem, não teríamos aí uma filiação agenciada sob o signo de qualquer coisa como uma *clandestinidade*?

Esta posição, esta movimentação, esta forma de ocupação deste lugar, ou este modo de filiação às temáticas e ao acontecimento da *Aufklärung* por parte de Foucault trarão, portanto, a marca de uma *clandestinidade*. Avelino (2010a), na tentativa de estabelecer uma aproximação entre Foucault e o pensamento anarquista, traz também à tona esse traço *clandestino* do pensamento de Foucault que será melhor compreendido no contexto da atitude *anarqueológica*. Ele consiste em pensar essas movimentações em semelhança com aquelas realizadas por um “agente *clandestino* que joga o jogo da Razão em vista minar a autoridade da Razão (Verdade, Honestidade, Justiça e assim por diante)” (FEYERABEND, 1993, p. 19, *grifos meus*).

Eis, então, todo um movimento de filiação que tem, pela via da verdade, a marca de uma clandestinidade. Mas retomo aqui a questão: *por que a verdade, e não outra coisa?* Ora, a rachadura fundamental da *Aufklärung* não seria exatamente entre uma analítica da verdade e uma analítica do presente? E Foucault não colocou seu próprio pensamento nas trilhas de uma analítica do presente? Eis aqui, portanto, o sentido desta infiltração que responderá às duas questões acerca da *clandestinidade* e da

singularidade da verdade postas, respectivamente, ao final dos tópicos 5 e 6: trata-se de *jogar com a verdade o jogo do presente*. A verdade é, portanto, a peça singular no jogo clandestino de Foucault; mas o que é feito dela nesse jogo?

Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011c) sublinha com letras garrafais o parágrafo 333 – *O que significa conhecer. Non ridere, non lugere, nequi detestari, sed intelligere!*²⁵ – do livro *A Gaia Ciência*, de Nietzsche (2012). Lancemos, por ora, uma maior atenção sobre ele. Referindo-se ao *Tractatus Politicus* de Spinoza, Nietzsche (2012) dirá que o conhecimento não surge a partir de uma quietude, de uma desativação ou de um apagamento dos impulsos rir, lamentar e detestar, tal como considerou o primeiro filósofo. Ao contrário, *intelligere* – entender, compreender – só ocorre mediante uma ativação desses instintos: rir, lamentar, detestar. Nietzsche (2012) irá considerar aí três movimentos:

- a) cada instinto deve se organizar unilateralmente;
- b) deve haver um combate entre cada uma dessas forças unilaterais;
- c) daí deverá surgir algo como “um meio-termo, uma tranquilização, uma justificação para os três lados, uma espécie de justiça e de contrato” (p.195).

O que dessa movimentação, no entanto, sabe o filósofo? Nietzsche (2012) diz que este é precisamente aquele que mais se engana sobre a natureza do conhecer. Este engano, este erro, esta equivocada representação sobre o que é o conhecimento, qual sua fonte e como é seu funcionamento é de inteiro compartilhamento com o que ordinariamente pensamos acerca do conhecimento: “achamos que *intelligere* é algo conciliatório, justo, bom, essencialmente contrário aos impulsos; enquanto é apenas *uma certa relação dos impulsos entre si*” (NIETZSCHE, 2012, p.196).

Lendo Nietzsche, Foucault faz acréscimos, extrações, trações, traçados e torções. Faz Nietzsche dizer o que não disse, racha suas palavras. E existe aí uma rachadura, ou uma torção, que me parece fundamental. Logo na primeira conferência daquelas cinco que compõem *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011c) menciona que esses três instintos – “o rir, o deplorar e o detestar (*ódio*)” (p.21, *grifos meus*) – têm em comum o fato de manterem longe o objeto de conhecimento: “de conservar o objeto à distância, de se diferenciar dele ou de se colocar em ruptura com ele, de se proteger pelo

²⁵ “Não rir, não lamentar, nem detestar, mas compreender!” (NIETZSCHE, 2012, p.195).

riso, desvalorizá-lo pela deploração, afastá-lo e eventualmente destruí-lo pelo *ódio*” (idem, *grifos meus*). A ênfase dada por Foucault (2011c) à destruição, à maldade e, principalmente, ao ódio, como os móveis principais do conhecimento, fica ainda mais explícita na seguinte passagem:

Atrás do conhecimento há uma vontade, sem dúvida obscura, não de trazer o objeto para si, de se assemelhar a ele, mas ao contrário, uma vontade obscura de se afastar dele e de destruí-lo, maldade radical do conhecimento. Chegamos assim a uma segunda ideia importante. A de que esses impulsos – rir, deplorar, detestar – são todos da ordem das más relações. Atrás do conhecimento, na raiz do conhecimento, Nietzsche não coloca uma certa afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, ao contrário, impulsos que nos colocam em posição de *ódio*, desprezo, ou temor diante de coisas que são ameaçadoras ou presunçosas (p.21, *grifos meus*).

O conhecimento conhece *contra* um mundo caótico, desordenado, desgovernado, onde nada como a verdade existe. Nietzsche (2012) dissera: “Guardemo-nos de dizer que há leis da natureza. Há apenas necessidades: não há ninguém que comande, ninguém que obedeça, ninguém que transgrida” (p. 126). Foucault (2011c) acrescentou: “o conhecimento, além de não estar ligado à natureza humana, nem mesmo é aparentado, por um direito de origem, com o mundo a conhecer” (p. 17). Ao querer imprimir unidade, sentido, ordem, lei, comando, governo e verdade ao mundo, o conhecimento, portanto, “só pode ser uma violação das coisas a conhecer, e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas” (FOUCAULT, 2011c, p.18).

Ao final deste capítulo, é de minha vontade arriscar algumas palavras certamente um pouco esdrúxulas, extravagantes e que extrapolam a frieza e a sobriedade de um espaço analítico. Existe algo da ordem não somente de uma clandestinidade e transgressão, mas da ordem de um *ódio*, de um vontade de destruição, ou de uma maldade inconfessável que acompanha o pensamento de Foucault desde suas propedêuticas análises sobre a loucura e a doença mental – tal como em *Doença Mental e Psicologia e História da Loucura* (FOUCAULT, 2000; 2010c) – até suas considerações sobre as práticas cristãs de obediência à verdade (*exomologêsis e exagoreusis*) e os mecanismos médico-jurídicos que, para obterem a verdade na confissão, jogam fazendo mal ao sujeito – como podemos ver no curso de 1980 *Do Governo dos Vivos*, mas também em um curso ministrado por Foucault (2010c) em 1981 na Universidade de Louvain, intitulado *Mal faire, dire vrai: fonction de l’aveu em*

justice. Mas não somente nessas ocasiões – refiro-me a todo um período de seu pensamento de vai de 1954 a 1981. As temáticas relacionadas às disciplinas e à produção do campo médico-psi, em sua minúcia tateante e maldosa (FOUCAULT, 1997a), ao biopoder e aos dispositivos da sexualidade em suas estratégias de regulamentação da população, em sua representação irônica que conferem à liberdade e em sua apologia à “vida” (FOUCAULT, 2009b), à governamentalidade neoliberal, à naturalização das práticas de governo e ao empresariamento da sociedade (FOUCAULT, 2008a), ao poder psiquiátrico em seu caráter grotesco e ubuesco de um discurso que diz a verdade, que faz rir e que faz matar (FOUCAULT, 2012a; 2002), os dispositivos de segurança, a polícia discursiva e o racismo de Estado (FOUCAULT, 2010d; 2004a) – mas também as temáticas relacionadas à edificação das Ciências Humanas e à produção do Homem como o ponto de articulação entre o empírico e o transcendental, ponto esse na iminência do desaparecimento como um rosto de areia à beira-mar (FOUCAULT, 2007a); ao jogo esquivo e medroso da autoria, do comentário, da exegese, da interpretação e da estada no verdadeiro que conduz as multiplicidades do discurso a uma dormência grave, morna e originária (FOUCAULT, 2011b; 2008b, 2009a), às sínteses dialéticas e histórico-transcendentais que recobrem o novidade e o acontecimento dos enunciados nos grandes períodos, nas continuidades, nas grandes temáticas ou nas metanarrativas que nada mais são do que a expressão e desdobramento da atividade magna da consciência do sujeito (FOUCAULT, 1997b) – ora, tudo isso não carrega, no pensamento de Foucault, as marcas de uma vontade de destruição?

Sobre o ódio de Foucault, em especial na circunstância da escrita da obra *Vontade de Saber*, Deleuze (2010) já disse importantes palavras:

Suponho que ele [Foucault] se depara com a questão: não há nada “além” do poder? Será que ele não está se fechando nas relações de poder, como num impasse? Ele está como que fascinado, lançado de volta àquilo que no entanto ele *odeia*” (p.140, *grifos meus*).

Em diversos momentos (e aqui podemos citar os cursos de 1980 e 1984) Foucault insiste que seu trabalho gravita na tríade *verdade/saber – poder/governo – sujeito/subjetividade*. Há pouco, argumentei que a verdade – na singularidade de seu aparecimento constante no texto de Foucault – constitui peça-signo de uma clandestinidade. Se há todo um cuidado com a verdade, certamente há uma vontade de infiltração e sabotagem que tem na verdade possivelmente sua ferramenta principal.

Igualmente, temos acima toda uma referência a um ódio, uma vontade de destruição, ou mesmo uma asfixia em relação a todas essas temáticas que lidam diretamente com a questão do poder. Penso, ainda, que é possível também identificar essa movimentação subversiva, clandestina e odiosa em relação ao sujeito. Signo disto é sua insistência em situá-lo, por diversas vezes, no centro de suas tematizações; mas fazendo com que, nelas, o sujeito apareça completamente vazio de natureza, de essência e de condição – portanto, desprovido de todas as características que a história dos saberes ocidentais a ele conferiram (consciência, intencionalidade, autonomia, percepção, razão, entendimento, moralidade, comunicação etc.). Como também esclarece Deleuze (2010), para Foucault “não há sujeito, mas uma produção de subjetividade: a subjetividade deve ser produzida, quando chega o momento, justamente porque não há sujeito” (p.145). Novamente, *não há*, ou *não existe*, constitui muito mais a marca de uma clandestinidade elevada à categoria de *decisão metodológica* do que uma constatação teórico-filosófica de ordem ontológica ou existencial.

Esta infiltração nas temáticas relacionadas ao sujeito poderá também ganhar os traços de uma sabotagem mediante as palavras ditas por Foucault (2010a), em uma conferência ministrada em 17 de novembro de 1980, intitulada *Verdade e Subjetividade*. Naquela ocasião, Foucault fez referência ao fato de que trabalha no registro de uma genealogia do sujeito precisamente para, com isso, livrar-se de uma Filosofia do sujeito. É esta atitude clandestina que situa o pensamento de Foucault, ao mesmo tempo, em afinidade e em choque com a Filosofia e com a História.

Tenho procurado sair de uma Filosofia do sujeito por meio de uma genealogia do sujeito, estudando a constituição do sujeito através da história pela qual resultou o conceito moderno de sujeito. Essa não é sempre uma tarefa fácil, uma vez que a maioria dos historiadores prefere a história dos processos sociais [nos quais é a sociedade que cumpre o papel de sujeito], e a maioria dos filósofos preferem um sujeito sem história. (FOUCAULT, 2010a, p.153).

Certamente, é o caso de perguntarmos: haveria um abrandamento desta vontade clandestina nos escritos e nos cursos terminais de Foucault? Refiro-me ao momento em que este se debruçava sobre as relações entre verdade e sexualidade na Grécia Antiga (FOUCAULT, 2007b), sobre a função da parresía como uma modalidade corajosa e arriscada do dizer-a-verdade (FOUCAULT, 2011a), sobre as regras austeras e inespecíficas do cuidado de si (de sua alma, de sua razão, de sua verdade) (FOUCAULT, 2007c), sobre as práticas não-cristãs de espiritualidade que falam da

necessidade de uma metamorfose no sujeito para que este alcance um estado de iluminação, salvação, beatitude e felicidade (FOUCAULT, 2011d). Dedicarei inteiramente o quinto capítulo deste trabalho ao estudo dessas temáticas, na medida em que se encontrarem agenciadas pelo dispositivo da verdade.

Devemos, pois, entender que esta atitude clandestina do pensamento de Foucault tem a *verdade* como sua principal ferramenta e, em segundo lugar, indicar dois movimentos operados por esta sabotagem, por esta infiltração ou subversão:

1) *Perspectivar a verdade no campo da imanência.*

2) *Resistir à vontade de verdade.*

Estes movimentos serão, de início, tomados como as duas principais direções para uma *analítica do dispositivo da verdade*. Se é possível assinalar que eles constituem algo da ordem de uma transgressão, isso ocorre justamente porque chocam com um duplo diagnóstico que é possível fazer mediante uma percepção daquilo que a história da Filosofia e dos saberes ocidentais nos dizem ser a verdade:

1) *A verdade mesma não está no mundo, nos fatos, nos acontecimentos: ela é transcendente a todos eles.*

2) *Uma vez reconhecida a verdade, é evidente que os sujeitos que a reconheçam se inclinam diante dela.*

É exatamente essa força para *transcendência* e essa força para a *obediência* (inclinação) que constituem os fenômenos de superfície que uma *anarqueogenealogia do dispositivo da verdade* – obra dos quatro primeiros capítulos deste trabalho – deverá identificar, explicar e recusar. Para isto, contudo, resulta inoperante permanecer tão-somente na segurança do aplauso daqueles que têm demasiado apego por seu próprio território. De muito pouco adiantaria a viagem se ela não rumasse para direções diferentes daquelas que encontramos na familiaridade ampla, envolvente e segura da galáxia que de alguma forma *já* nos pertence. Só há desbravamento, exploração e domínio quando se sai do próprio domínio – e quando, nesta partida, nesta partição e nesta partilha podemos ter a paciência e a coragem de (pen)e(n)trar em terras estranhas,

estrangeiras e sempre extravagantes para nós no momento do primeiro (re)pouso. No capítulo seguinte, tentarei realizar esta infiltração de que tanto falo, e tomarei como o campo a ser desbravado as Teorias da Verdade (que mesclam, por vezes, domínios da Filosofia Analítica, do Neopragmatismo e da Filosofia da Ciência) e as Filosofias de Platão, Descartes, Kant e Habermas. Argumentarei que, em todo este campo, a *transcendência* e a *obediência* à verdade (esta última representada mediante uma inclinação natural do pensamento/sujeito/linguagem à verdade) tem por correlato o fato de que fato *a verdade é o impensado no pensamento*. *Pensar a verdade* implica, portanto, imanentizar a verdade e resistir à verdade. É precisamente isto que procurarei realizar no transcorrer do capítulo seguinte. No que diz respeito, todavia, às temáticas ligadas à obediência, ao poder e à resistência à verdade, elas retornarão a este trabalho por ocasião dos capítulos III e VI, circunstâncias em que serão perspectivadas não somente no espaço branco de uma *arqueologia*, mas na superfície cinzenta e empoeirada de uma *genealogia* e no espectro negro de uma *anarqueologia*.

CAPÍTULO II

A TRANSCENDÊNCIA DA VERDADE E A INCLINAÇÃO À VERDADE NA FILOSOFIA: UMA ARQUEOLOGIA DO IMPENSADO NO DISPOSITIVO DA VERDADE

1. Imanência, transcendência e o impensado

Para compreendermos melhor o estatuto deste espaço branco arqueológico de onde fala Foucault – e, conseqüentemente, aquilo que anteriormente nomeei de *realismo imanente* em oposição a um *realismo transcendente* –, recorrerei aqui aos conceitos de *imanência* e *transcendência* tal como pensados por Gilles Deleuze e Félix Guattari. Reservadas as devidas diferenças entre ambas as perspectivas, procurarei, neste capítulo, agenciar os conceitos deleuzianos e guattarianos na medida em que possibilitarem uma melhor compreensão deste espaço no pensamento de Michel Foucault. Passo, portanto, a esta análise mediante a explicitação da diferença e da relação entre o jogo dos *conceitos* e o traçado do *plano de imanência*.

Em *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari (2010) afirmam que o plano de imanência é de natureza pré-filosófica: um “Uno-*Todo* ilimitado” (p.45), a “imagem do pensamento que ele se dá do que significa pensar” (p.47), um “corte do caos” (p.53), ou uma “respiração que banha essas tribos isoladas [os conceitos]” (p.46). Já os conceitos são peças e lances, traços intensivos, um jogar os dados, um movimentos operados no plano de imanência. A seguinte passagem descreve bem esta relação:

Se a Filosofia começa com a criação de conceitos, o plano de imanência deve ser considerado como pré-filosófico. Ele está pressuposto, não da maneira pela qual um conceito pode remeter a outros, mas pela qual os conceitos remetem eles mesmos a uma compreensão não conceitual (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.51).

Nenhum conceito representa o plano de imanência. Nenhum conceito diz o que é o plano de imanência, muito menos o traduz. O plano da imanência não está em conceito algum, mas os conceitos estão no plano da imanência. A imanência só é imanente a si mesma; e este *si mesma* nada mais indica do que uma determinada relação entre os conceitos, de modo que nenhum conceito seja o conceito-chave, o tesouro das

significações, ou *o* significante-mestre. Deleuze e Guattari (2010) nos mostram, contudo, que, em qualquer ocasião em que um conceito assume a função de representar o plano da imanência, esta é representada como imanência *a algo* e tem-se aí a instauração da *transcendência*.

A transcendência, portanto, refere-se à atividade de representação que um conceito exerce sobre o plano da imanência. A transcendência é instaurada quando um conceito que remete a uma compreensão não conceitual representa a *Imagem do Pensamento*. Sua produção, contudo, não ocorre em nenhum lugar que não *na imanência*. Ora, uma vez que a transcendência não pode se constituir como um campo auto-referente – o que significa dizer que a transcendência nunca será transcendente em si mesma ou imanente à sua própria transcendência – ocorre que *a transcendência acontece na imanência*. Não, porém, de qualquer forma: acontece como uma “deformação da imanência” (DELEUZE, 1995, p.6). A transcendência não será, portanto, um campo que contém a si mesma como Uno-*Todo* absoluto, tal como a imanência é imanente (somente) a si mesma:

Pode-se sempre invocar um transcendente que recai fora do plano de imanência, ou mesmo que atribui imanência a si próprio: permanece o fato de que toda transcendência se constitui unicamente na corrente de consciência imanente própria a seu plano. A transcendência é sempre um produto de imanência. (idem)

No livro *O que é a Filosofia?*, Deleuze e Guattari (2010) citam alguns exemplos de atividades filosóficas que reúnem a transcendência. Platão, Kant e Husserl; a Eidética, a Crítica e a Fenomenologia – respectivamente, as três distintas formas de instauração da transcendência na Filosofia mediante os universais da *contemplação*, da *reflexão* e da *comunicação*. Na Filosofia Eidética de Platão, a fórmula: “sempre um Uno para além do Uno” (p.56); na Filosofia Crítica de Kant, o sujeito transcendental como o conceito, o *algo = x* que representa o plano da imanência²⁶; na Fenomenologia de

²⁶ Na *Crítica da Razão Pura*, lê-se: “(...) ele [o *eu penso*] é o veículo de todos os conceitos em geral e, por conseguinte, também dos transcendentais, sendo sempre compreendido entre os mesmos e por isso sendo igualmente transcendental (...). Mediante este eu, ou ele, ou aquilo (a coisa) que pensa, não é representado mais do que um sujeito transcendental dos pensamentos = x (...). Em torno de um tal sujeito giramos em um constante círculo, na medida em que sempre já temos de servir-nos de sua representação para julgar qualquer coisa qualquer coisa a seu respeito” (KANT, 1996, p.259).

Husserl, a transcendência no interior da imanência – “o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência²⁷” (p.58).

Para os objetivos deste trabalho importa analisar não a transcendência em geral, mas um modo específico de instauração da transcendência: aquele que a faz por meio do conceito de *verdade*. E, de modo mais específico, as formas de transcendência através do conceito de verdade tais como realizadas pelo campo das Teorias da Verdade. Qual é, porém, a razão deste empreendimento?

Os esforços mobilizados para tal decorrem precisamente do fato de que, nesse campo, *o conceito de verdade deixa de ser um conceito e passa a funcionar como se fosse o próprio plano de imanência*. Isto quer dizer que este conceito, ao ser posicionado no lugar do plano de imanência, aparece com as características desse plano: uma compreensão não conceitual, intuitiva, autoevidente e, portanto, pré-filosófica. A verdade é aquilo que não pode ser explicada por conceito algum, mas também o que não está em relação de imanência com nenhum conceito, precisamente porque já se a tem como um *dado impensado no pensamento*. Assim, esse empreendimento se justifica por duas razões:

1) O conceito de verdade constitui um forte atrativo, possivelmente o principal, para a instauração da transcendência em distintas formas de fazer Filosofia.

2) Foucault, ao perceber essa força do conceito de verdade para a instalação da transcendência, busca fazer o movimento de relançá-la ao plano de imanência (ou mostrar que ela ali sempre esteve).

²⁷ A transcendência aí é reencontrada em conceitos como “o Outro” ou “a Carne” (certamente em uma referência a Merleau-Ponty), nas regiões de não pertença do eu, nos objetos intencionais, num mundo intersubjetivo – dimensões que se encontram no registro do que Deleuze e Guattari (2010) chamaram de *comunicação*. Sobre a rejeição de Foucault e Deleuze à fenomenologia, vale a pena registrar a seguinte passagem: “A intencionalidade é concebida para superar todo o psicologismo e todo naturalismo, mas ela inventa um novo psicologismo e um novo naturalismo (...). Toda intencionalidade desaba na abertura entre as duas mônadas, ou na não-relação entre ver e falar. É a maior conversão de Foucault: converter a fenomenologia em epistemologia. Pois ver e falar é saber, mas nós não vemos aquilo de que falamos, e não falamos daquilo de que vemos; e, quando vemos um cachimbo não deixamos de dizer (de diversas maneiras) ‘isso não é um cachimbo’, como se a intencionalidade desabasse sozinha. Tudo é saber, e esta é a primeira razão pela qual não há experiência selvagem: não há nada antes do saber, nem embaixo dele. Mas o saber é irredutivelmente duplo, falar e ver, linguagem e luz - são adversários irredutíveis (...). Tudo se passa como se Foucault reprovasse a Heidegger e Merleau-Ponty o fato de irem muito rápido (...) A fenomenologia é pacificadora demais, ela abençoou coisas demais” (DELEUZE, 2005, p. 116-120).

Por fim, faz-se necessário neste momento operar, ainda que de forma temporária ou estratégica, com alguma noção do que seja *pensar*. Deleuze e Guatarri (2010) jogam, aqui, com suas liberdades: “pensar é sempre seguir a linha de fuga do vôo da bruxa” (p.53). O pensamento nada tem a ver com a produção de imagens e de enunciações harmonicamente correspondentes, nada tem de unitário e constante, e nem mesmo pode ser filiado a qualquer instância originária (nem ao cérebro, nem ao eu, nem à mente, nem ao sujeito, nem à consciência). Pensar é impessoal.

Pensar é ver e falar, mas pensar se faz no entremeio, no interstício do que é ver e falar. É, a cada vez, inventar o entrelaçamento, lançar uma flecha de um contra o alvo do outro, fazer brilhar um clarão de luz nas palavras, fazer ouvir um grito nas coisas visíveis. Pensar é fazer com que o ver atinja seu limite próprio, e o falar atinja o seu, de tal forma que os dois estejam no limite comum que os relaciona um ao outro separando-os. (...) Pensar é emitir singularidade, é lançar os dados. O que o lance de dados exprime é que pensar vem sempre de fora (...). Pensar não é inato e nem adquirido. (DELEUZE, 2005, p.124 e 125).

O pensamento não é, pois, feito dessa matéria morta e inerte que circula entre o “sexo dos anjos”: pensar é deste mundo! Pensar é acelerar os motores de uma máquina feroz, que não deixa pedra sobre pedra, uma máquina feita de carne, osso, nervos – e, quando é preciso, também de unhas e dentes! Pensar não é *propor*: é pôr e tirar; não é *solucionar*: é ensolarar e dissolver; não é *resolver*: é resvalar e solver; não é *entender*: é entornar e doer! Por isso, pensar não é um “não-fazer”, um “não-agir”, uma “não-realidade”. Poderia aqui dizer, com Foucault, que pensar é algo semelhante a não mais conseguir ver a e-vidência (o que todo mundo vê), a instalar-se no desencaixe entre o enunciado e o visível, a ver aquilo que o excesso de proximidade furta de nossos olhos, a tornar difícil tudo aquilo que se apresenta de imediato como fácil demais, a mover-se rumo àquilo que não se é e que jamais se poderia ser – “é que não pensamos sem nos tornarmos outra coisa, algo que não pensa, um bicho, um vegetal, uma molécula, uma partícula, que retornam sobre o pensamento e o relançam” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 53).

O que o conceito de *verdade* faz, na medida em que representa o plano de imanência, é uma paralisação desse movimento imanente ao ato de pensar. Trata-se, portanto, não de uma *ascensão à transcendência* que abandona a imanência, mas meramente de um *corte* na imanência. Este corte não perfura a imanência de cima abaixo, cravando buracos em um solo plano, nem a eleva a qualquer outro lugar em um movimento de baixo para cima, como a erupção de um vulcão abre crateras em alto-

relevo – ele tão-somente produz cicatrizes. E o efeito dessas cicatrizes é precisamente uma *dormência no pensamento*. Aqueles que já tiveram terminações nervosas arrancadas por um corte entenderão a sinestesia dessas linhas. A análise arqueológica que aqui se seguirá será algo semelhante a um toque, uma movimentação, ou a uma massagem nessa região dormente – pois a dormência não é tão sentida no repouso, quanto é nos momentos em que algo a toca. É esta fricção no tecido epitelial das Teorias da Verdade que trará à superfície a estesia do silêncio profundo sob o qual dorme o impensado no dispositivo da verdade.

2. Os projetos de Teorias da Verdade: a perspectiva de Kirkham

Encontrar-nos-íamos em um desastroso engano caso concluíssemos que existe qualquer consenso sobre o que é a verdade, ou mesmo sobre quais as funções, os limites e as características de uma teoria da verdade no campo do que Foucault chamou de *história interna da verdade*. Kirkham (2003) e França (2008) mostram com exaustiva cautela e precisão o grau de desencontros, desentendimentos, discordâncias, dissensos e disputas no campo das Teorias da Verdade. Adentremos um pouco este terreno movediço, tomando como fio condutor e principais referências as perspectivas abordadas pelos dois autores supracitados.

Rescher (1977) argumenta que há uma importante distinção inicial quanto às formas de construção de uma teoria da verdade: uma forma *definicional*, que tentaria estabelecer o significado do conceito “é verdadeiro”, sua definição e sua essência; e uma forma *crieriológica*, que buscaria identificar as condições justificáveis à aplicação do predicado “é verdadeiro”. Por um lado, significação, definição e essência da verdade; por outro, estabelecimento dos critérios de atribuição de verdade. Dizer *o que é a verdade* constitui, portanto, uma tarefa distinta de dizer *quando algo é verdade*. Algumas teorias da verdade buscam fazer somente uma dessas tarefas, ao passo que outras se dedicam a ambas.

Kirkham (2003) estabelece outra importante diferença no campo das teorias da verdade analisando os distintos projetos que compõem este campo – a saber: o *projeto metafísico*, o *projeto da justificação* e o *projeto dos atos-de-fala*. Muito embora a distinção seja fundamentalmente relacionada à função ou à tarefa de cada projeto, França (2008) argumenta que a ausência de clareza quanto à especificidade destas diferenças conduz a uma série de mal-entendidos no campo das teorias da verdade,

precisamente porque muitas vezes ocorre uma incompreensão acerca do modo como o problema é originalmente formulado. Sobre esse ponto, Kirkham (2003) aponta um acontecimento bastante curioso: diferentemente do que ocorre em outros campos da Filosofia (Ontologia, Epistemologia, Lógica, Ética, Política etc.), no campo das Teorias da Verdade ocorre a ilusão de que se está falando sobre a *mesma* coisa. Há o esquecimento que, mediante a palavra *verdade*, é possível que coisas distintas estejam sendo ditas e sendo feitas²⁸. Vejamos brevemente em que consistem os três projetos de teorias da verdade mencionados por Kirkham (2003).

O projeto metafísico será subdividido em projeto *extensional*, projeto *naturista* e projeto *essencialista*. O projeto *extensional*²⁹ busca encontrar no mundo *atual* um equivalente extralinguístico ao predicado “é verdadeiro”. Isso não implica, porém, que nada necessariamente seja dito sobre o significado deste predicado³⁰. Caso para o predicado “é verdadeiro” seja buscado um equivalente que não se limitasse ao mundo atual, mas pudesse ser dirigido a todo e qualquer mundo *naturalmente possível*³¹, o projeto extrapolaria os limites de um projeto *extensional* e seria, então, um projeto *naturista*. Se, todavia, trata-se de encontrar um conceito de verdade que vá além das leis naturais e que tenha a mesma força das *leis da lógica*, o projeto não é mais simplesmente *naturista*, mas sim *essencialista*³². O projeto metafísico – que abrange os projetos *extensional*, *naturista* e *essencialista* – implica, portanto, uma tentativa de definição do predicado “é verdadeiro”, mas definição em um sentido preciso: “sempre que são apresentadas as condições necessárias e suficientes de alguma coisa”

²⁸ Isto constitui um interessante signo de uma força da verdade para a remissão a uma dimensão pré-conceitual, intuitiva, autoevidente e autoexplicativa, característica da transcendência.

²⁹ Como exemplo de projetos *extensionais*, cito a Teoria Semântica de Saul Kripke e Alfred Tarski. Conforme explicitaremos mais adiante, ambas podem ser denominadas, ainda, como Teorias Correspondencialistas da Verdade.

³⁰ O clássico texto de Frege (1978) *Sobre o sentido e a referência* – publicado em 1892 e considerado por alguns autores como texto inaugural, se não da Reviravolta Linguística, pelo menos certamente da Filosofia Analítica – fala em três dimensões fundamentais da linguagem humana: a dimensão *signativa* (os sinais linguísticos, signos e/ou significantes), a dimensão *objetiva* (o objeto, a referência, a denotação) e a dimensão *significativa* (o sentido, o significado, ou o pensamento). Mediante esta divisão, Frege (1978) argumenta que é possível haver uma identidade quanto à dimensão objetiva/referencial e uma diferença quanto à dimensão significativa. Assim, por exemplo, “o maior estado do Nordeste” e “o estado em que nasceu o compositor Caetano Veloso”, muito embora possuam a mesma referência – a saber: “Bahia” – possuem não somente signos, mas significados completamente distintos. Assim, encontrar a referência, o equivalente mundano e extra-linguístico de proposições verdadeiras – tarefa de um projeto metafísico *extensional* enquanto teoria da verdade – não terá a ver propriamente com a obtenção de um significado último para o predicado “é verdadeiro”.

³¹ Por *mundo naturalmente possível* entendamos: um outro mundo com as mesmas leis naturais presentes em nosso mundo.

³² Alguns exemplos de trabalhos filiados ao projeto *essencialista*: a Teoria da Correspondência de Bertrand Russell, a Teoria Coerentista de B. Blanshard e a Teoria Minimalista de Paul Horwich.

(FRANÇA, 2008, p.32). Deste modo, o projeto metafísico se absteria de tecer qualquer consideração sobre a intensão (significado) do predicado/conceito “é verdadeiro”, sobre as formas de facilitação da justificação de algo como verdadeiro, bem como sobre os propósitos comunicativos associados à atribuição de verdade ao que quer que seja (FRANÇA, 2008). Se ele, ainda, pode atuar no sentido da *identificação* dos critérios de verdade – e não ser, portanto, puramente definicional – não poderá dizer nada quanto à *aplicação* desses critérios (*idem*).

O segundo projeto – a saber, o projeto atos-de-fala – procura investigar *o que fazemos* quando realizamos atribuições de verdade a um enunciado. Aqui o foco recai sobre o ato de enunciação e, mais especificamente, sobre a força deste ato de enunciação. Como principais referências de trabalhos filiados a este projeto, temos os escritos do Strawson (1995), Searle (1969) e Austin (1999). Searle (1969), em seu livro *Os atos-de-fala: um ensaio de Filosofia da linguagem*, estabelece uma distinção entre *conteúdo proposicional* e *força ilocucionária*. O primeiro diz respeito à forma lógica da proposição (seu conteúdo/significado), ao passo que o segundo SE refere ao tipo de força que esta proposição assume no seu ato de enunciação, no seu proferimento³³. Essa força pode ser da ordem de um pedido, de uma pergunta, de uma expressão de desejo, de uma admiração etc.

O projeto atos-de-fala, na medida em que tematiza a questão da verdade, se divide em *projeto ilocucionário* e *projeto assertivo* (FRANÇA, 2008). A tese principal do projeto ilocucionário É que as atribuições de verdade são ações que “não dizem efetivamente nada sobre as declarações que as executam” (FRANÇA, 2008, p.27). Quer dizer: afirmar que algo é verdadeiro não acrescenta nada na descrição deste algo. Isto precisamente porque a predicação “é verdadeiro” não afirma algo sobre a proposição predicada, mas é da ordem da relação entre linguagem e ação no mundo, constituindo-se, portanto, em um ato performativo por excelência. Ou seja, quando digo “é verdade que eu estou cansado”, não estou dizendo nada sobre a proposição “estou cansado”, mas simplesmente realizando, performativamente, o conteúdo dessa proposição – quer dizer: consentindo, assentindo e concordando com ela. Em uma palavra: a predicação de verdade é uma ação no mundo, e não uma enunciação sobre proposições. Caso queira

³³ Por exemplo, frases como “Renato acordou cedo”, “Renato acordou cedo!”, “Renato, acorde cedo!” e “Renato acordou cedo?” possuiriam o mesmo conteúdo proposicional, porém diferentes forças ilocucionárias (uma afirmação, uma admiração, uma ordem, uma pergunta).

ser uma enunciação sobre proposições, só poderá ser uma enunciação vazia, pois não realiza nenhum acréscimo semântico à proposição.

Kirkham (2003) refere-se, ainda, a um projeto assertivo que, ao contrário do projeto ilocucionário, entende que a afirmação “é verdadeiro” não é somente performativa, mas que ela diz realmente alguma coisa. Trata-se aí, portanto, de descrever não somente o que *fazemos* quando afirmamos que algo é verdadeiro (projeto ato ilocucionário), mas revelar o que *dizemos* quando afirmamos que algo é verdadeiro. Este seria, ainda, subdividido em dois projetos: o *projeto atributivo* e o *projeto da estrutura profunda*. Ao passo que o primeiro consideraria “a superfície gramatical das atribuições de verdade como um guia confiável para a determinação do que estamos fazendo³⁴” (FRANÇA, 2008, p.27), o segundo considera “a superfície gramatical das aparentes atribuições de verdade como enganadoras” (idem), de modo que somente uma investigação mais minuciosa poderia afirmar o que é efetivamente dito quando ocorre uma atribuição de verdade, pois o conteúdo desta predicação não seria imediatamente evidente ou transparente. Podemos citar como exemplos de projetos filiados a este a Teoria Avaliativa (Alan White), a Teoria Pró-Sentencial da Verdade (Grover, Camp e Belnao) e a curiosa Teoria da Redundância³⁵ (Ramsey e C.J.F. Williams).

Passemos ao terceiro projeto referido por Kirkham (2003): o projeto da justificação. Conforme França (2008), “o projeto da justificação procura fornecer quais são as evidências ou garantias que algo deve possuir para ser tido como *provavelmente verdadeiro*” (p.23, *grifos meus*). O autor enfatiza que qualquer projeto filosófico que verse sobre o problema da justificação poderá indicar, quando muito, a *provável* e nunca a *efetiva* verdade de alguma coisa. Quanto mais próximas as condições de comunicação se aproximarem das circunstâncias ideais³⁶, mais provável será que a argumentação justificada indique uma verdade. Vale salientar que, do ponto de vista de Kirkham (2003) e França (2008), saindo de seu mapeamento e indo para a posição que assumem neste mapa, as questões de ordem epistemológicas encontram-se fora do âmbito

³⁴ Segundo França (2008) nenhum filósofo assumiu explicitamente esse ponto de vista, razão pela qual ele é relegado à categoria de *senso comum ingênuo*. Essa posição, se efetivamente fosse admitida por alguém, assumiria que não existe qualquer mistério em uma atribuição de verdade, pois seu conteúdo seria imediatamente evidente.

³⁵ Ramsey (1991) procura argumentar que dizer que algo é verdadeiro constitui redundância. Como, todavia, o registro de suas análises está situado naquilo que é *dito* quando algo é afirmado como verdadeiro – a saber: *que não é dito nada* –, Kirkham (2003) situa o projeto de Ramsey no campo do projeto assertivo da estrutura profunda.

³⁶ Por *condições ideais*, entendamos precisamente aquelas em que não há qualquer forma de coerção, de constrangimento ou de simulação; isto é, onde não há tudo aquilo que, em geral, associamos ao *poder*.

propriamente das teorias da verdade, mas no âmbito das teorias da justificação. Quer dizer: o que as teorias da justificação fazem são, do ponto de vista delas mesmas, teorias da verdade, porém não são genuínas teorias da verdade desde a perspectiva de Kirkham (2003) e França (2008). Isso ocorre na medida em que “o programa epistemológico depara-se com a necessidade de mostrar de que modo nossas crenças poderiam ser justificadas como *provavelmente* verdadeiras” (FRANÇA, 2008, p.33, *grifos meus*). Isto significa que tratar das condições de *acesso à verdade*, tarefa cabível a uma epistemologia ou teoria do conhecimento, é algo diferente de lidar com questões acerca da natureza, da essência, do significado e da definição da verdade, ou mesmo daquilo que se faz ou se diz quando se afirma uma verdade. Assim, todo projeto com pretensões epistemológicas estaria inscrito no âmbito que os autores supracitados entenderam como *projetos de justificação*. As consequências desta assunção serão problematizadas no decorrer deste capítulo.

3. Os portadores de verdade e o enunciado

Um ponto de fundamental importância não foi, todavia, ainda explicitado: a que coisas exatamente podem ser lançadas o predicado “é verdadeiro”? A frases, a objetos, a proposições, a fatos, a enunciados, a pensamentos? O que exatamente porta uma verdade? Segundo Kirkham (2003), qualquer coisa, em princípio, pode ser designada como verdadeira ou falsa. França (2008) dá alguns exemplos de portadores de verdade: “proposições, afirmações, ideias, atos-de-fala, atos de pensamento, crenças, asserções, juízos e teorias” (p.30). A eleição do portador de verdade está relacionada com o programa filosófico ao qual estamos inseridos. Costa (2005) faz uma delimitação mais específica quanto a este aspecto, apontando quatro candidatos a portadores de verdade³⁷: 1) pessoas ou coisas; 2) sentenças assertivas; 3) proposições; 4) crenças. Sigamos um pouco o fio condutor de suas argumentações.

Segundo Costa (2005), as pessoas ou coisas podem ser portadores de verdade, mas somente sob a forma de *portadores derivados*. Na afirmação “Sócrates é verdadeiro” quero dizer, com isso, simplesmente que Sócrates *diz* a verdade. Portanto, a

³⁷ Quanto a este ponto, em diversas obras, mas fundamentalmente em *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011a) faz referência ao modo como a uma série de outros elementos que não estes citados por Costa (2005) pode ser atribuído um predicado de verdade, a exemplo do discurso verdadeiro, do amor verdadeiro e da vida verdadeira. Essas formas de inscrição da verdade nesses registros serão mencionadas no quinto capítulo desse trabalho.

verdade residiria não exatamente em Sócrates, mas naquilo que ele diz. Dizemos “Sócrates é verdadeiro” por mera derivação semântica. Quanto às coisas/objetos, em sua candidatura a portadores de verdade, Costa (2005) nos dá um exemplo da afirmação “Este diamante é verdadeiro”. Mediante ela quer-se dizer que o diamante, por ser autêntico e não falso, faz com que as pessoas *digam* a verdade sobre ele (como, por exemplo, que ele vale vinte mil dólares)³⁸.

Seriam, então, as sentenças assertivas (frases) – a saber: aquilo que se diz – os portadores de verdade por excelência? Conforme Costa (2005), se podemos atribuir verdade ou falsidade a uma sentença, ainda assim ela não é exatamente o original portador de verdade. Isso porque tanto, por um lado, o seu valor de verdade (ser verdadeira ou ser falsa) pode ser alterado a depender da ocasião em que ela é proferida; como, por outro lado, porque as sentenças podem ser alteradas, ao passo em que aquilo que nelas atribuímos verdade deve permanecer inalterado. Quanto ao primeiro caso, Costa (2005) exemplifica que a afirmação “Sinto dores nesse momento!” será falsa se proferida por mim (pois, juntamente com o autor, eu não sinto dores nesse momento), mas deverá ser verdadeira caso seja expressa por alguém que acabou de receber um tiro no braço. Quanto ao segundo caso, tomemos o exemplo das sentenças: “Está chovendo”; “It’s raining”; “Il pleut”. Segundo Costa (2005), isso ilustra uma circunstância em que, apesar de a sentença ter mudado, *aquilo que é dito mediante essas sentenças* permanece o mesmo e possui, portanto, o mesmo valor de verdade (se na cidade em questão estiver chovendo, as afirmações serão verdadeiras; se lá não estiver chovendo, será falsa).

Por esta via, Costa (2005) descobre um *princípio de invariância da verdade*, que se refere ao que a sentença diz, ao seu sentido, àquilo que por ela se entende ou se pensa, princípio este que pode ser expresso da seguinte forma: “o que é verdadeiro (ou falso) permanece verdadeiro (ou falso); esse princípio equivale à exigência da invariância do portador de verdade, posto que ele é aquilo mesmo que dizemos ser verdadeiro ou falso” (COSTA, 2005, p.1). As sentenças assertivas, portanto, representam meramente a aparência, a capa, o invólucro daquilo que é dito verdadeiro.

³⁸ Claro que, a rigor, é possível que se diga uma não-verdade acerca de um diamante verdadeiro. É possível que, de um diamante verdadeiro, se diga: “Este diamante não é verdadeiro, mas sim falso; ele não vale nada!”, caso o indivíduo que possui o diamante seja assaltado por um ladrão que o obrigue a entregar o diamante. Portanto, a atribuição *verdadeiro*, para o diamante, tem a ver com uma maior probabilidade de que se diga a verdade sobre ele, mas não implica que necessariamente isto ocorra em todos os casos. Igualmente, podemos admitir que alguém que chamamos de *verdadeiro* tenha dito uma mentira em algum momento da sua vida.

Por essa razão, elas podem mudar, ao passo que aquilo a que é atribuído verdade – o núcleo duro – não pode acompanhar esse movimento de mudança. O portador de verdade, portanto, é indiferente tanto ao caráter verdadeiro ou falso da sentença proferida sobre ele (dizer que algo é verdadeiro ou falso não terá implicação alguma com a verdade ou falsidade desse algo), como ao fato de a sentença ter sido ou não proferida (dizer ou não dizer que algo é verdadeiro em nada se relacionará com a verdade desse algo).

Mediante esse princípio de invariância da verdade, percebe-se que uma crença (a última candidata a portador de verdade) não pode ser senão um portador de verdade derivado. Pela palavra crença, costumamos entender duas coisas: o *ato* de crer e o *conteúdo* da crença³⁹ (COSTA, 2005). O portador de verdade, como bem podemos perceber, encontra-se mais próximo do conteúdo da crença do que do ato da crença. Nesse sentido, *aquilo* em que se crê pode ser verdadeiro ou falso, independentemente do *ato* de crer. As crenças (o ato de crer) não impedem a verdade, mas a verdade é inteiramente indiferente às crenças. Esse ponto também já foi percebido por França (2008): crenças podem sim ser verdadeiras, desde que o seu conteúdo seja verdadeiro; da mesma forma, proposições científicas podem ser falsas se aquilo que elas dizem for falso.

Esse caminho leva Costa (2005) a admitir que o único portador de verdade por excelência é a proposição. Quanto a isto, o autor faz questão de frisar: não é o estado de coisas no mundo, não são os fatos, não são as entidades extra-humanas e extra-linguísticas que são os originais portadores de verdade. Seguindo a tradição fregeana, Costa (2005) prefere chamar de *pensamento*⁴⁰, e não de *proposição*, o portador de verdade original. O autor se distancia de Frege, entretanto, no seguinte ponto: só é verdadeiro um pensamento que foi *de fato* pensado, pois um pensamento que não foi ainda pensado não é nem verdadeiro, nem falso. Costa (2005) expressa isto claramente na seguinte passagem:

³⁹ Exemplo de crença como ato: “A crença em Deus é muito comum no Brasil” (quer dizer: “o ato de crer em Deus é comum no Brasil”). Exemplo de crença como conteúdo: “Deus é uma crença muito comum no Brasil” (temos aqui uma frase não sobre o *ato de crer*, mas sobre *Deus* como conteúdo da crença).

⁴⁰ Ao contrário do modo como estamos acostumados a lidar com este conceito, *pensamento* aqui faz referência a um conteúdo ou sentido *objetivo* presente nas asserções. Segundo Oliveira (2001), “para Frege, o pensamento, enquanto conteúdo de um ato de pensar, não é um elemento corrente da consciência, ele não pertence ao conteúdo da consciência em contraposição a tudo aquilo que ele denomina ‘representação’, isto é, sensação, imagens etc. O pensamento é objetivo, enquanto as representações não. Assim o pensamento pertence a todos porque todos têm acesso a ele” (p.60).

Contudo, o fato empírico representado pela lei da alavanca ou o fato representado pelo teorema de Pitágoras, esses fatos duradouros e talvez eternos, não são os portadores de verdade e sim aquilo que é por eles representado em exemplares de pensamentos. Expressando isso de forma paradoxal: não é verdade que os corpos sempre tiveram densidade específica antes de Arquimedes, nem que a soma dos quadrados dos catetos fosse o quadrado da hipotenusa antes de Pitágoras, mas é verdadeiro *o pensamento de que* os corpos sempre tiveram densidade específica, mesmo antes de Arquimedes, e que a soma do quadrado dos catetos sempre resultaram no quadrado da hipotenusa. Nenhuma verdade ou falsidade existiria se não existissem mentes para pensá-las (p.3, *grifos meus*).

Com isto, Costa (2005) acredita se livrar de duas alternativas igualmente problemáticas mediante a suposição de que os pensamentos pensados são os autênticos portadores de verdade: a alternativa *platônico-realista*, que entende que os pensamentos constituem entidades objetivas de sentido⁴¹ e realidades existentes por si, e a alternativa *psicológica*, que fará da atribuição de verdade algo inteiramente dependente da existência atual de um sujeito que esteja pensando o pensamento verdadeiro. Tendo em vista estes esclarecimentos quanto à concepção de que o *pensamento* é o portador de verdade original – e, por conseguinte, de que pessoas, coisas, asserções e crenças seriam portadores de verdade derivados – Costa (2005) distingue quatro tipos de teorias da verdade: a *teoria correspondencial*, a *teoria coerencial*, a *teoria da redundância* e a *teoria pragmática*. Tomarei estas quatro Teorias da Verdade como material analítico para uma Arqueologia do impensado no dispositivo da verdade, haja vista ser esta a subdivisão uma das mais utilizadas no campo. Antes disso, contudo, penso ser necessário um esclarecimento acerca do nível analítico operado por Foucault em sua Arqueologia.

No momento de fazer referência sobre qual o objeto da Arqueologia, Foucault (1997b) nos responde: “Enunciados” (p.89).

À primeira vista, o enunciado aparece como um elemento último, indecomponível, suscetível de ser isolado em si mesmo e capaz de entrar em um jogo de relações com outros elementos semelhantes a ele; como um ponto sem superfície, mas que pode ser demarcado em planos de repartição e em formas específicas de grupamentos; como um grão que aparece na superfície de um tecido de que é o elemento constituinte; como um átomo do discurso. (FOUCAULT, 1997b, p.90).

Os *enunciados*, estrategicamente não definidos até um momento significativo da *Arqueologia do Saber*, são inicialmente diferenciados de três outras unidades de análise

⁴¹ Nesta alternativa encontraríamos toda a atitude anti-psicologista do sentido que caracterizaria o pensamento de Frege, Russell, Carnap e do primeiro Wittgenstein.

identificadas por Foucault (1997b): a *proposição*, a *frase* e os *speech acts* (ou atos-de-fala). O que temos nessas três unidades de análise são, todavia, elementos demasiadamente rígidos, que de modo algum podem se sobrepor ao enunciado tendo em vista o seu caráter mais tênue, capilar, fluido.

Nos três casos, percebe-se que os critérios propostos são demasiados numerosos e pesados, que não deixam o enunciado em toda sua extensão, e que se, às vezes, o enunciado assume as formas descritas e a elas se ajusta exatamente, acontece também que não lhes obedece: encontramos enunciado sem estrutura proposicional legítima, encontramos enunciado onde não se pode reconhecer nenhuma frase; encontramos enunciados mais do que *speech acts* [atos-de-fala] podemos isolar, como se o enunciado fosse mais tênue, menos carregado de determinações, menos fortemente estruturado, mais onipresente, também, que todas essas figuras; como se seus caracteres fossem em número menor e menos difíceis de serem reunidos; mas como se, por isso mesmo, ele recusasse toda possibilidade de descrição.

Segundo Deleuze (2005), há toda uma topologia dos enunciados que não se deixa configurar sob as malhas de uma dialética das frases (sempre submetida à contradição) e nem sob as grades de uma tipologia das proposições (submetida, por sua vez, à abstração). O enunciado, portanto, desconhece a *contradição* e a *abstração*, mas também tanto as *hierarquias* quanto as *estruturas*. Não há enunciado *sobre* enunciados, e os enunciados existem não como *possibilidades lógicas ou gramaticais*, mas como *positividades imanentes*. Positividades, porém, que não se apóiam no núcleo duro e estável das coisas, na âncora firme da percepção real, na rocha imóvel da realidade mesma. Eis o caráter desconcertante do enunciado arqueológico – o enunciado é como um sonho⁴²: nele, tudo é real.

Não há possível e nem virtual no domínio dos enunciados; *nele tudo é real*, e nele toda realidade está manifesta: importa apenas o que foi formulado, ali, em dado momento, e com tais brancos e tais lacunas. (...) [Mas o enunciado] é inseparável de uma variação inerente pela qual nunca estamos em um sistema, jamais paramos de passar de um sistema a outro (mesmo no interior de uma língua). O enunciado não é lateral nem vertical, ele é transversal, e suas regras são do mesmo nível que ele (DELEUZE, 2005, p. 15-17, *grifos meus*).

Essa tenacidade do enunciado faz com que aquilo que ele enuncie penetre em registros onde a proposição, a frase e os atos-de-fala não conseguem adentrar. Importa para este estudo evidenciar essa finura do enunciado em relação às proposições e aos

⁴² “Os enunciados de Foucault são como sonhos: cada um tem seu objeto próprio ou se cerca de seu mundo” (DELEUZE, 2005, p. 20).

atos-de-fala – o que mostrará um contraste entre o nível de uma Arqueologia dos enunciados e o que ocorre nos dois projetos assumidos por Kirkham (2003) e França (2008) como genuínos projetos de teoria da verdade: os projetos metafísico (onde o que está em jogo são as proposições) e os projetos atos-de-fala (onde o que está em jogo é o que se diz e/ou o que se faz quando ocorre um assentimento). Mostrarei, contudo, como o conteúdo desses projetos aparece reinscrito nos termos das Teorias da Verdade (correspondencialista, coerencial, da redundância e pragmática).

Vejamos inicialmente o exemplo dos atos-de-fala. Foucault (199b) aqui argumenta pela impossibilidade de identificar um enunciado a um ato-de-fala. Os atos-de-fala, na medida em que prescindem tanto da intenção do indivíduo que fala quanto dos resultados/efeitos provocados por aquilo que foi dito, descrevem “a operação que foi efetuada pela própria fórmula, em sua própria emergência: promessa, ordem, decreto, contrato, compromisso, constatação” (FOUCAULT, 1997b, p.94).

Destes atos-de-fala referidos, tomemos aqui o exemplo da promessa. Na condição de ato-de-fala, uma promessa implicará enunciados que não enunciam exatamente uma promessa. Ao perceber que o sujeito para quem se prometeu alguma coisa não está muito confiante naquilo que prometemos, podemos em um determinado momento enunciar: “mas você está duvidando de mim?”. Este enunciado pode, portanto, constituir uma estratégia para a promessa, mas não há aí o atravessamento de um só e mesmo ato ilocutório (no caso, a promessa) em tudo aquilo que se enuncia em uma promessa. Ora, mas a unidade *ato-de-fala* não deveria ser justamente aquilo que decorre simplesmente da articulação entre os enunciados? Onde está exatamente a promessa em um conjunto de enunciados? Quando se está prometendo, quando se está chantageando, quando se está realmente manifestando uma mágoa pela falta de confiança e quando se está seduzindo neste jogo tênue dos enunciados? Se percebermos que é um tipo de articulação *conveniente* dos enunciados que produz os critérios de individualização para formar as pretensas unidades chamadas atos-de-fala, como não perceber nessa individualização algo que precede os próprios enunciados e tenta imprimir em seu desenrolar sutil, tênue, malicioso e ambíguo as marcas grossas dos atos-de-fala?

Certos atos ilocutórios só podem ser considerados como acabados em sua singular unidade se vários enunciados tiverem sido articulados no lugar que lhe *convém*. Esses atos são, pois, constituídos pela série ou soma desses enunciados, por sua necessária justaposição; não se pode considerar que

estejam inteiramente presentes no menor deles, e que se renovem com cada um (FOUCAULT, 1997b, p.95, *grifos meus*).

No que diz respeito ao caso da proposição, gostaria de proceder uma análise um pouco mais minuciosa, precisamente pela diversidade de formas de conceber a relação entre o *verdadeiro* e o *conteúdo proposicional* nas distintas Teorias da Verdade. De antemão, no entanto, podemos ter em mente a ideia que a mesma recusa em situar o enunciado no nível dos atos-de-fala estará presente na tentativa de identificar enunciado e proposição.

4. O impensado nas Teorias da Verdade

Apesar de todas as ressalvas referidas por Foucault (1997b) na *Arqueologia do Saber* em não “passar do texto ao pensamento” (p.85), aqui concedo ao termo pensamento uma significação que se não afilia ao silêncio, ao interior, ao puro recolhimento do instante ou à unidade profunda (FOUCAULT, 1997b). Ele aqui se refere, ao contrário, ao movimento na imanência. Se pensar é, portanto, movimentar os conceitos na imanência, o impensado dirá respeito à paralisação desse jogo dos conceitos. Adotando essa significação acerca do que é pensar, perguntamos: *o que é enunciado, porém impensado pela proposição?* Tomando como norte esse questionamento, bem como o nível arqueológico de uma análise dos enunciados – no território de um espaço branco e munido com as ferramentas de um realismo imanente – sigamos este capítulo com uma análise do impensado nas quatro principais modalidades de Teorias da Verdade: a Teoria Correspondencial da Verdade, a Teoria Coerencial da Verdade, a Teoria da Redundância da Verdade e a Teoria Pragmática da Verdade.

4.1. O impensado na Teoria Correspondencial da Verdade

A Teoria Correspondencial da Verdade é explicitamente assumida por Costa (2005) como a mais “plausível”. Tendo sido primeiramente anunciada por Platão no diálogo *Sofista*, foi sintetizada na *Metafísica* de Aristóteles da seguinte maneira: “dizer do que é, que é, e do que não é, que não é, é dizer o verdadeiro; dizer do que é, que não é, e do que não é, que é, é dizer o falso” (ARISTÓTELES *apud* COSTA, 2005, p.9). Trata-se, portanto, de fazer com que uma dada afirmação corresponda a um fato, um evento, ou um estado de coisas no mundo. O ato de *corresponder* aparece aqui mediante

a expressão “*dizer do*”. Segundo França (2008), essa correspondência pode ser entendida de duas formas: como congruência⁴³ ou correlação⁴⁴. A diferença entre estas é a seguinte: enquanto no primeiro caso, para haver correspondência, é necessário que o portador de verdade seja “uma cópia perfeita do estado de coisas ao qual se refere” (FRANÇA, 2008, p.46), no segundo caso o que existe é uma relação arbitrária, fruto de uma série de convenções determinadas por contingências históricas de uma dada comunidade. Para defender-se de possíveis críticas que encontrariam na *correspondência* uma espécie de mistério, de relação obscura, ou mesmo de filiação mística entre fatos/eventos/objetos e uma proposição/pensamento, Costa (2005) defende-se, fazendo uma inversão de posições, a saber, atribuindo esse misticismo precisamente àqueles que acreditam existir um abismo entre eles – o que tornaria impossível qualquer relação de correspondência entre fatos/eventos/objetos e proposições/pensamentos. Esta inversão é também bem expressa nas palavras de Schlick (1996):

É minha humilde opinião que podemos comparar qualquer coisa com qualquer coisa se assim escolhermos. Você crê que as proposições e os fatos estão demasiado distantes um do outro? São demasiado diferentes? Que há uma misteriosa propriedade das proposições que as impede de serem comparadas com qualquer outra coisa? Isso me parece mais uma concepção mística (p.186).

Santos (1991), em seu texto de modesto título *A essência da proposição e a essência do mundo*, insiste em um ponto representativo de um fundamental acordo entre Frege, Russell e o primeiro Wittgenstein – a saber: a tese da independência do sentido de uma proposição em relação ao seu valor de verdade. Para haver *correspondência*, é necessário, portanto, segundo estes filósofos, que haja primeiramente *sentido*. O autor expressa isto nos seguintes termos:

Quando se atribui verdade ou falsidade a uma proposição, parece óbvio que o alvo da atribuição não é a matéria fônica ou gráfica do símbolo, mas o produto da vinculação dessa matéria a um sentido. Dizer que uma proposição pode, em princípio, ser verdadeira ou falsa é dizer que ela, por exprimir um sentido, pode ser, em princípio, verdadeira ou falsa. Que ela exprima um sentido não pode, pois, depender de ser efetivamente verdadeira ou falsa. É porque uma combinação de sinais diz que as coisas são ou não são assim ou assado que ela vem a ser verdadeira ou vem a ser falsa, e não vice-versa (SANTOS, 1991, p.20).

⁴³ Aqui podemos novamente citar as perspectivas de Russell e do primeiro Wittgenstein.

⁴⁴ Fazemos referência aqui a Aristóteles e Austin.

Assim, para que ocorra aquilo que Wittgenstein (2001), em seu *Tractatus Lógico-Philosophicus*, chamou de *afiguração* – para que a linguagem afigure o mundo – deve haver uma isomorfia lógica entre a proposição e o mundo. Há uma afinidade entre o mundo e as proposições, desde que as proposições sejam dotadas de *sentido*. Wittgenstein (2001) entende o sentido da seguinte forma:

Só as proposição têm sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado. A cada parte da proposição que caracteriza o sentido dela, chamo uma expressão. (...) Expressão é tudo o que, sendo essencial para o sentido da proposição, podem as proposições *ter em comum* umas com as outras. A expressão assinala uma forma e um conteúdo. A expressão pressupõe as formas de todas as proposições em que pode aparecer. É a marca característica comum de uma classe de proposições. Ela é, pois, representada pela forma geral das proposições que caracteriza. E nessa forma, com efeito, a expressão será constante, e tudo o mais variável. (p.153-155, *grifos meus*).

Ter um sentido constitui uma atribuição sem meios-terminos; o sentido inscreve-se, pois, no campo de uma disjunção exclusiva: *ou* uma proposição tem sentido *ou* ela não tem sentido. Essa possibilidade, como refere Wittgenstein (2001), é dada pela *expressão*, se por expressão entendermos precisamente aquilo que, estando uma proposição, pode também aparecer de forma idêntica em outras. Ela consiste em uma espécie de elo comum atomístico entre as proposições: se eu afirmo “escrevi ontem à noite na cidade do Rio de Janeiro”, há aí elementos de expressão que se repetem na proposição “escrevi ontem à noite”, e também na proposição “escrevi no Rio de Janeiro”, ou mesmo expressões com sentido que podem aparecer em outras proposições: “ontem à noite” e “escrevi na cidade”. O sentido, uma vez dado pela expressão, depende da possibilidade de repetição de uma identidade em outra proposição.

Não ocorre, todavia, tanto para Wittgenstein, como Russell e Frege que algumas proposições tenham sentido para alguns e para outros não, em alguns contextos e em outros não, em algum tempo e em outro não. E nem, muito menos, que elas tenham *mais ou menos* um sentido. Por essa via, a atribuição de sentido a uma proposição implica uma espécie de compreensão não-conceitual: não podemos justificar por conceitos porque uma frase como “A neve é branca” tem sentido, ao passo em que outra, como “A madrugada ou gera, mas tanto Rússia de amarelo”, não tem.

Revisitando as palavras de Wittgenstein (2001), o que exatamente significa o “essencial da proposição” e sua dependência do fato de “poder ter algo em comum com

outras”? Onde está exatamente o comum? O que significa “poder” nesse “poder ter algo em comum”? Quais são os mecanismos que instauram essas fronteiras entre o que pode ser comum e o que não pode? A compreensão do sentido, tal como entendida no campo das Teorias Correspondencialistas da Verdade, constitui menos um avanço de um movimento conceitual do que um retorno à compreensão não-conceitual de que falavam Deleuze e Guattari (2010). O não-conceitual, todavia, não é o *plano de imanência* como um modo de relação entre os conceitos, mas sim um conceito: a *expressão do sentido*, que tem como unidade a proposição. Assim, essa compreensão não-conceitual da expressão do sentido fará com que o pensamento pare, dobre e retorne à representação e às evidências. Reinstaurada a transcendência, o pensamento está pronto para a verdade – pois precisamente para esta disposição para a verdade, para este posicionamento afim à valorização de verdade, é que se tem qualquer coisa como uma *proposição*, um *sentido*, ou uma *expressão*.

Seria mesmo o sentido, ou a expressão, algo que é obtido tão-somente pela estrutura interna da proposição? Não haveria aí nenhuma referência a uma realidade mesma como a instância final de caução, como a mão que bate o martelo para a decisão pelo sentido ou não-sentido de uma expressão? Atenhamo-nos a um curioso exemplo dado por Foucault (1997b) em *A Arqueologia do Saber*: “Incolores ideias verdes dormem furiosamente”. O não-sentido dessa proposição nos é dado de imediato? Não precisamos nada pensar para decidir por seu não-sentido? Com Foucault, todavia, perguntamos: que coisas supomos (e pensamos não pensar) para decidir pelo seu não-sentido?

De fato, dizer que uma frase como essa [“Incolores ideias verdes dormem furiosamente”] não tem sentido supõe que já tenhamos excluído um certo número de possibilidades: admitimos que não se trata de um texto poético, que não se trata de uma mensagem codificada, ou da fala de um drogado, mas de um certo tipo de enunciado que deve estar relacionado, de modo definido, a uma realidade visível (FOUCAULT, 1997b, p.103).

Assim, parece possível afirmar que é uma certa noção intuitiva e, portanto, *impensada* de conexão entre o que visto e o que é enunciado que vai determinar, no final das contas, a possibilidade de uma proposição corresponder à realidade e ter, portanto, um valor de verdade (ser verdadeira ou falsa). O que não é aqui pensado são precisamente os mecanismos de distribuição do visível e do dizível – é esse *impensado* que faz com que o encaixe das palavras e das coisas se manifeste sob a luz da evidência.

É este *impensado* que nos fará dizer: as cores não dormem, o que é incolor não pode ser verde, as cores não têm um temperamento, não é possível dormir furiosamente – e nos fará dizer tudo isso como se houvesse uma transparência e um encaixe atemporal entre o que se diz e o que se vê, entre o que se enuncia e o que está no mundo.

Este tema é bem trabalhado por Foucault (2006), em *O Nascimento da Clínica*, mediante um questionamento da existência de qualquer “distribuição originária do visível e do invisível” (p.VIII). Nessa obra, Foucault (2006) dá o exemplo de um relato do médico Pomme que, no século XVIII, narra que viu “porções membranosas semelhantes a pedaços de pergaminho molhado... se desprenderem com pequenas dores e saírem na urina” (FOUCAULT, 2006, p.V). Pomme viu pequenas dores (que acompanhavam porções membranosas) saírem na urina. Mas é possível ver uma dor? Uma dor está dentro ou fora do campo do visível? Não seria mais oportuno dizer que Pomme teria visto não as dores saindo, mas algo *concreto, real, visível* que ele simplesmente imaginou ser o correlato físico da dor?

Mas que experiência fundamental pode instaurar essa evidente separação aquém de nossas certezas, lá onde nascem e se justificam? Quem pode nos assegurar-nos de que um médico do século XVIII não via o que via, mas que bastaram algumas dezenas de anos para que as figuras fantásticas se dissipassem e que o espaço liberto permitisse chegar aos olhos o contorno nítido das coisas? (FOUCAULT, 2006, p.VI-VII).

Esta mesma temática da distribuição do visível aparece no texto *Isto não é um cachimbo*, escrito por Foucault (2009a) em 1968. Mediante esse texto escrito por Foucault em referência ao quadro de Magritte, podemos indagar: é possível responder à pergunta “*o que é isto?*” a partir daquilo que o atualmente visível se oferece a nós? E o que é exatamente o *isto* no campo do visível? Qual o momento em que ele aparece no visível e onde exatamente aparece? E, igualmente, quando e onde deixa de aparecer? São dificuldades de ordem semelhante a esta que levam uma série de autores ao abandono de uma noção de verdade como correspondência entre proposições/expressões e o mundo para adotar uma perspectiva coerentista acerca da verdade. Se as Teorias Correspondencialistas da Verdade pecam por supor tanto uma distribuição originária do visível e do invisível como um dado lógico e universal, como também uma possibilidade de encaixe entre o visível e o dizível, não seria então oportuno pensar a verdade não sob o signo da correspondência externa, mas sim da coerência interna entre os enunciados?

4.2. O impensado na Teoria Coerencial da Verdade

A Teoria Coerencial da Verdade afirma que um conjunto de portadores de verdade (uma teoria, por exemplo) é coerente na medida em que nenhum deles contradiz o outro e quando um subconjunto qualquer dele implica a verdade dos demais portadores de verdade pertencentes ao conjunto. Assim, uma proposição verdadeira implicará sempre referência a um conjunto maior de proposições que, por sua vez, só poderá se encontrar em estado de coerência caso remeta a um conjunto ainda maior. Uma proposição isolada não pode ter sua verdade garantida, a não ser mediante a suposição de uma série de outras proposições implícitas ou explicitamente assentidas como verdadeiras. Desse modo, como bem percebe Costa (2005), a Teoria Coerencial da Verdade remonta à concepção hegeliana de que o verdadeiro é somente o todo. Ela está relacionada também àquilo que, na *Crítica da Razão Pura*, Kant (1996) chamou de *princípio da determinação completa*: o princípio que “representa cada coisa como derivando a sua própria possibilidade do seu grau de participação naquela inteira possibilidade⁴⁵” (p.358). A atribuição de verdade presente em cada juízo particular implica, neste caso, uma relação específica com o conjunto total das possibilidades de juízos determinantes verdadeiros (BENEVIDES, 2008).

Segundo Braidá (2009), podemos fazer referências às teorias de Dauer (1974) e Puntel (1990) como tentativas de justificar uma Teoria Coerencial da Verdade tendo por suporte uma *teoria holística*, seja de ordem semântica, seja de ordem epistêmica. Seguirei aqui com a exposição da Teoria Coerencial da Verdade tal como agenciada a partir do *holismo semântico* assumido pelo filósofo estadunidense Quine (1969). Escolherei esse caminho tanto porque a perspectiva de Quine (1969) constitui uma das argumentações mais finas e elaboradas para a defesa de uma Teoria Coerencial da Verdade, bem como porque aponta precisamente para uma crítica à determinação atomística da referência (e, com isso, do valor de verdade presente nas Teorias Correspondencialistas mediante a assunção de uma unidade proposicional como a *expressão do sentido*).

Em seu texto *A Relatividade Ontológica*, Quine (1969) pretende argumentar que não somente o *sentido* de uma proposição (ou o pensamento que ela expressa) é algo

⁴⁵ Deste princípio, segundo Kant, derivam boa parte das provas da existência de Deus. Elas serão denunciadas na seção dedicada à Crítica da Teologia Racional, ao final da *Dialética Transcendental*, como uma das modalidades daquilo que o filósofo chamou de *ilusão transcendental* (BENEVIDES, 2008).

passível de ser posto em xeque, mas que a própria *referência* de uma proposição é sempre problemática. Quer dizer: mediante uma proposição nunca teremos garantias o suficiente para saber, exata e precisamente, a que objetos, coisas, eventos, fatos ou acontecimentos ela se refere. Quine (1969) chamou isto de *inescrutabilidade da referência*, e argumentou que esta advém de uma *indeterminação da tradução*. Vejamos mais de perto a argumentação de Quine (1969).

Para elucidar no que consiste a indeterminação da tradução, o filósofo estadunidense recorre a uma situação hipotética na qual um linguista (por exemplo, algum cuja língua materna seja o português) visita uma tribo que lhe é, em termos linguísticos, totalmente desconhecida. Nela, os habitantes têm o costume de apontar numa dada direção e exclamarem: *gavagai!* Suponhamos, ainda, que a tarefa do nosso linguista seja traduzir esta expressão por alguma outra correspondente à Língua Portuguesa. No decorrer dos dias, ele percebe que os habitantes pronunciam “*gavagai*” sempre que passa aquilo que nós chamamos de coelho. Poderia, portanto, efetuar a tradução de *gavagai* por *coelho*? Poderia ele dizer: “*gavagai significa coelho*”? Ora, segundo Quine (1969), nada há aí que determine completamente tal tradução, posto que a expressão da tribo nativa serve igualmente para *partes não separadas de coelho*, ou mesmo para *estádio de coelho*. Por mais que os nativos, na tentativa cândida de auxiliar nosso nobre linguista, se esforçassem para delimitar por ostentação direta⁴⁶ a referência em questão, esta tentativa estaria fadada ao fracasso. Se, então, a ostentação direta fracassa em possibilitar uma determinação indubitável da tradução, isto decorre do fato de que, ao supor apontar para um objeto X na tentativa de encerrá-lo como referência, resta sempre uma dúvida quanto ao apontar – a saber, se o ato de apontar se dirige/se refere a X, às partes não separadas de X ou aos estádios de X⁴⁷.

⁴⁶ Segundo Quine (1969), “o que caracteriza a *ostentação directa*, então, é o termo que está a ser explicado ostensivamente ser verdadeiro daquilo que contém o *ponto ostentado*” (p.109). Isto entendendo “ponto ostentado” como “o ponto onde a linha do dedo que aponta encontra primeiro uma superfície opaca.” (idem). Uma ostentação direta seria, então, um apontar para a referência.

⁴⁷ As expressões “partes não separadas de” e “estádios de” constituem uma tentativa de Quine (1969) mostrar elementos que escapam à individuação da referência, seja pela definição ostensiva (aquela que pretende apontar com o dedo a referência), seja pela tradução. Ao tentarmos especificar, individualizar ou discernir algo, que outros elementos entram aí em cena sem que isto seja de nossa vontade? Ou sem que possamos controlar sua entrada? Em que medida esses elementos atrapalham o estabelecimento do significado que queremos dar? Em que medida, mais ainda, eles podem não deixar claro àquele(s) para quem falamos a referência mundana daquilo que falamos? Não poderiam os habitantes da tribo desconhecida para nós estarem dizendo, com “*gavagai!*”, algo que seria mais próximo a: “eis o Deus-coelho!”, ou “é hora do jantar!”, ou mesmo “veja como o coelho corre rápido”? E, indo mais além, não seria possível que a tribo em questão fizesse referência aos olhos do coelho, tendo em vista que poderia constituir uma crença comum o fato de que os olhos do coelho trazem sorte (de modo que *gavagai* poderia significar: “olhos de coelho”, ou mesmo uma expressão eufórica de contento diante da sorte)? E

Assim, segundo Quine (1969), “o assentimento dado pelo nativo não constitui evidência objetiva para traduzir *gavagai* por ‘coelho’ em vez de ‘partes não separadas de coelho’ ou ‘estádio de coelho’” (p.103). Isto porque tal tradução não pode nunca ser sustentada por ostentação direta, haja vista que é fundada numa máxima que, em última instância, não é de ordem lógica e nem epistêmica, mas sim meramente psicológica⁴⁸. Esta máxima consiste na suposição implícita de que um objeto contínuo, que se move num pano de fundo, serve de referência a uma expressão curta – máxima esta que “é uma imposição sua [do linguista] para resolver o que é objetivamente indeterminado” (QUINE, 1969, p.104). Quantas máximas psicológicas não estariam inscritas com tanta força de evidência em nossas práticas linguísticas que, por essa exata razão, não conseguiríamos vê-las com clareza⁴⁹?

Não se pretende aqui, evidentemente, colocar um obstáculo intransponível para o trabalho de um tradutor. Nem mesmo é exatamente a questão da tradução que importa. O exemplo dado por Quine (1969) constitui somente um artifício para mostrar algo que acontece no dia a dia, na própria linguagem cotidiana. Aquilo que é designado por *tradução* não é algo muito distinto do que ocorre com o próprio aprendizado da língua materna. Assim, a posição de todo e qualquer sujeito que usa a linguagem estaria, em parte, assemelhada à posição ocupada por nosso tradutor do termo *gavagai*, pois “encontramos certa obscuridade da referência infiltrando-se na própria língua materna” (QUINE, 1969, p.115).

Mediante esse exemplo, quis mostrar como a assunção de um holismo semântico (QUINE, 1969) implica numa impossibilidade de uma Teoria Correspondencialista da Verdade, na medida em que esta última acredita ser possível atribuir valor de verdade à relação entre proposições específicas e referências específicas. A Teoria Coerencial da Verdade, quando sustentada pelo holismo semântico de Quine (1969)⁵⁰, entenderá,

não poderia ser uma crença ainda mais específica, a saber, que os olhos do coelho trazem sorte somente durante os três últimos meses do ano, e nosso linguista estar exatamente durante este tempo na tribo? E se esses três últimos meses do ano fossem chamados de *gava* e os olhos do coelho, habitualmente, de *gai*, não seria possível que a expressão *gavagai* significasse algo muito deferente de *coelho*, mas sim algo parecido com: “*Que bom! Terei sorte porque vi os olhos de um coelho no período de gava!*”?

⁴⁸ No campo das Teorias da Verdade, da Filosofia Analítica ou mesmo do Holismo Semântico, geralmente *psicológico* significa algo não muito diferente de *arbitrário*.

⁴⁹ Aqui as palavras de Foucault *apud* Artières (2004) não poderiam ser mais oportunas para designar as sutilezas percebidas por Quine (1969): “fazer aparecer o que está tão perto, o que é tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que exatamente não o percebemos (...) fazer ver o que vemos” (p. 540-541).

⁵⁰ Os elementos apontados por Quine (1969) acerca da inescrutabilidade da referência podem ser de grande valia para uma teoria coerencial da verdade, tal como compreendem Dauer (1974) e Braidá (2009). Todavia, penso que o seu valor ultrapassa o mero âmbito dessas teorias, de modo a incitar

portanto, que a verdade está relacionada à coerência interna dos enunciados, haja vista a impossibilidade de uma linguagem absolutamente transparente capaz de afigurar, representar ou corresponder à realidade. A impossibilidade de uma correspondência reside, aqui, na impossibilidade de uma discriminação da referência; e esta última decorre do fato de que não existe linguagem mais precisa ou menos precisa para nomear a realidade. Quanto a este ponto, França (2008) mesmo salienta o fato de que uma Teoria Correspondencial da Verdade há sempre que supor que existe uma maneira mais adequada de descrever a realidade, uma linguagem mais transparente.

Muito embora uma Teoria Coerencial da Verdade faça um movimento na direção de romper com essa noção de que existe uma linguagem mais adequada para descrever a realidade, ainda persiste nela uma certa imagem de pensamento relativa ao que seja *coerência* como uma boa, uma adequada, uma não-contraditória ou mesmo uma harmônica relação dos enunciados entre si. Assim, se as teorias coerenciais da verdade rejeitam a *unidade atomística* do sentido como ponto necessário para a correspondência com a realidade, reassumem, em uma *unidade holística*, toda uma imagem do pensamento, toda uma pré-compressão, toda uma compreensão não-conceitual (DELEUZE e GUATTARI, 2010) semelhante às Teorias Correspondencialistas da Verdade. Se não fazem no nível próprio das proposições, o fazem, contudo, no nível das *relações entre as proposições*. Se, por um lado, essas relações podem se encontrar remetidas à totalidade de um plano de imanência (no caso, por exemplo, do holismo semântico quineano), os *movimentos conceituais* que são orientados sob o signo da *coerência* não recorreriam, novamente, a uma ideia intuitiva, natural, evidente, pré-conceitual, profunda e, ainda, moral do que seja *coerência*? Em sua ânsia de argumentar pela necessidade de uma conexão com o todo, a Teoria Coerencial da Verdade não deixaria de colocar o problema acerca do móvel de sustentação das relações que aparecem nessas conexões? Não deixaria de pensar o conceito de coerência no puro ato de identificá-la à verdade⁵¹? Não seria a superposição entre *verdade* e *coerência* precisamente uma forma de reinstalar a transcendência? E, com isso, não sentimos novamente aqui a superfície dormente do *impensado no*

elementos para um questionamento mais radical acerca da própria noção de *coerência*. Neste sentido, Butturi (2008) já percebera conexões interessantes entre a ontologia relativista de Quine e a concepção foucaultiana acerca do discurso.

⁵¹ Cito alguns exemplos dessa identificação: “A verdade de um enunciado consiste em sua coerência com um sistema de enunciados” (Dauer, 1974, p.174); “Dado um conjunto de proposições, (1) se as proposições são verdadeiras, então elas são coerentes entre si; e (2) se as proposições são coerentes entre si, então elas são verdadeiras” (Rescher, 1989); e “uma proposição é verdadeira se, e somente se, ela é parte de um conjunto coerente de proposições” (Braid, 2009).

pensamento? Ora, isto parece muito claro mediante a assunção, reforçada pelo holismo semântico de Quine (1969) quando utilizado para justificar uma Teoria Coerencial da Verdade, de que a coerência está somente no todo. Esse *todo*, lugar da verdade e território da coerência, não é precisamente aquele *Uno-Todo absoluto* que Deleuze e Guattari (2010) qualificam como o *plano de imanência*? Não é ele que é representado pelo conceito de *coerência* e identificado à *verdade*?

Sobre isso, Foucault (1997b) chama atenção a respeito do modo como a lei de *coerência* e sua exigência de *não-contradição* instauram uma “regra heurística, uma obrigação de procedimento, quase uma coação moral da pesquisa” (p. 171). Assim, Foucault (1997b) reencontra nesse conjunto de temas ligados à coerência e à não-contradição, que entende a si mesmo como inserido somente no campo discursivo, racional e conceitual, uma série de temáticas de ordem imaginária, afetiva e desejante. Estas temáticas se configuram de forma semelhante a uma “paisagem imaginária comum a toda cultura” (FOUCAULT, 1997b, p.173), cujo percurso rumo à profundidade do sentido e da unidade aquém da superfície do discurso dá ensejo a diversas formas metafóricas, imagéticas e representacionais de expressão. Não devemos, contudo, perder de vista o caráter *moral* desta organização dos enunciados operada sob a lei da coerência e seu corolário: a exigência de não-contradição.

Sob todas essas formas, a coerência assim descoberta desempenha sempre o mesmo papel: mostrar que as contradições visíveis não são mais do que um reflexo de superfície; e que é preciso reconduzir a um foco único esse jogo de fragmentos dispersos. A contradição é uma ilusão de uma unidade que se oculta ou que é ocultada: só tem seu lugar na defasagem existente entre a consciência e o inconsciente, o pensamento e o texto, a idealidade e o corpo contingente da expressão. (FOUCAULT, 1997b, p.172-172).

Ora, recusando operar essa defasagem e permanecendo no espaço branco e imanente dos enunciados, que lugar ainda haveria para a contradição? Ela o declararia falso porque autocontraditório? Ela suprimiria o enunciado, deixando-o em seu lugar um espaço vazio = 0? Aqui podemos tomar dois exemplos utilizados por Foucault em momentos bem distintos que enunciam para além do princípio de não-contradição correlato à exigência de coerência. O primeiro é encontrado em *A Vontade de Saber* e se refere a uma das ameaças supostamente feitas por um poder que só saberia negar, ocultar e reprimir a sexualidade: “não apareças se não quiser desaparecer” (FOUCAULT, 2009b, p.94). O segundo refere-se às obrigações de dramatização da verdade nas práticas de *exomologêsis*, tal como no contexto das técnicas de si cristãs,

analisadas por Foucault (2010a) em 1980, por ocasião da conferência intitulada *Cristianismo e Confissão*. Essas obrigações, segundo Foucault (2010a), assumiam a fórmula do “*ego non sum ego* [não sou o que sou]” (p. 175). Seria possível encontrar vários outros no pensamento de Foucault, mas nos limitemos a esses dois enunciados: “não apareças se não quiser desaparecer” e “não sou o que sou”. Para ver o que eles enunciam, seria preciso certamente inervar e fazer circular sangue em toda essa região dormente do impensado pela via da coerência. “Não apareças se não quiser desaparecer” – trata-se aqui de uma ameaça que joga, ao mesmo tempo, com a ambiguidade de uma existência e uma não-existência, algo do tipo: “eu sei que você existe, mas exista não existindo”; ou, ainda, de um murmúrio que bem poderia estar a dizer: “apareça discretamente sem que eu te veja”; ou ainda, quem sabe, de uma ameaça que deixa em sua própria enunciação uma brecha de permissividade: “sei que existes e queres aparecer, se queres isso, tens que se submeter a determinadas condições”. Tomando o segundo exemplo “não sou o que sou” – é possível ler aí o enunciado de uma esperança que pode querer dizer: “não sendo, eu enfim serei!”, ou ainda uma pura mortificação de si: “destruirei a mim mesmo!”; ou ainda, ao contrário, uma afirmação daquilo se é: “eu sou alguma coisa: aquilo que há que deixar de ser para ser”⁵².

4.3. O impensado na Teoria da Redundância da Verdade

Ainda seguindo o mapa das Teorias da Verdade, faço referência agora à Teoria da Redundância e ao modo como a verdade nela atua como o impensado no pensamento. A Teoria da Redundância, desenvolvida por Ramsey (1991) em *The Nature of Truth*, assumirá que a tentativa de explicar o significado do predicado “é verdadeiro” deve ser feita no campo do que ele chamou de linguagem comum⁵³, evitando qualquer caráter obscuro, profundo ou oracular de frases como “A

⁵² Neste momento, esses enunciados interessam tão-somente como um exemplo ou um exercício para pensar o impensado na coerência, na medida em que esta coerência assume o papel de representar a verdade, tal como nas teorias coerenciais da verdade. Uma análise mais detalhada dos mecanismos de confissão e de formulação de uma imagem negativa do poder será realizada no sétimo capítulo, ao passo em que uma análise das técnicas de si nas práticas de exomologêsis será realizada no sexto capítulo.

⁵³ Mais uma vez aqui, se faz presente uma compreensão não-conceitual, intuitiva e impensada acerca dos limites entre a linguagem comum e a linguagem poética, obscura, mística, não só feita por Ramsey (1991), mas inclusive sustentada pelo próprio Wittgenstein (1989), nas *Investigações Filosóficas*, a partir de uma oposição entre um uso comum da linguagem e um uso filosófico. Com isso, esclarece-se a obscura atitude de Ramsey que o situa, conforme bem percebem Kirkham (2003) e França (2008), no contexto de um projeto assertivo do tipo estrutura profunda: 1) purificar o significado legítimo do predicado “é verdadeiro”; 2) afirmar que o predicado “é verdadeiro” não tem significado.

simplicidade da vida é a verdade”, “Só o tempo dirá a verdade”, ou “A verdade se manifesta quando menos esperamos”. Livrando-se, por decreto, deste empecilho, Ramsey (1991) considera que a afirmação “é verdade” nada acrescenta a proposição alguma. Isto quer dizer que afirmar “É verdade que Porto Alegre é a Capital do Rio Grande do Sul” consiste exatamente na mesma coisa que afirmar que “Porto Alegre é a Capital do Rio Grande do Sul”, pois esta última afirmação não implica em nenhuma alteração na descrição do conteúdo da proposição. A atribuição de verdade consiste, portanto, em uma redundância em relação ao significado ou conteúdo de uma asserção. E é precisamente neste sentido que o predicado “é verdadeiro” é considerado não somente redundante, mas vazio. Desta forma, Ramsey (1991) aproxima-se da *tese deflacionária*, que diz: “não existe tal propriedade chamada verdade que possa ser atribuída a um portador de verdade. Portanto, verdade e portador de verdade são termos vazios, não denotam nem uma propriedade, nem uma entidade” (FRANÇA, 2008, p.29).

Sobre esse caráter redundante da afirmação “é verdade”, Foucault (1997b) faz uma interessantíssima observação na *Arqueologia do Saber*, justamente no momento em que procura mostrar como uma proposição não consegue funcionar na sutileza do enunciado; ou, ainda, mostrar como o enunciado, dizendo alguém da estrutura, do sentido e da exigência de portar um valor de verdade, diz mais do que a proposição. Aqui o autor exemplifica e faz referência ao fato de que as *proposições* “ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu” não possuem diferença alguma, ao passo em que os *enunciados* “ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu” são distintos. Atentemos para a argumentação de Foucault (1997b):

“Ninguém ouviu” e “é verdade que ninguém ouviu” são indiscerníveis do ponto de vista lógico e não podem ser consideradas como proposições diferentes. Ora, enquanto enunciados, estas duas formulações não são equivalentes nem intercambiáveis. Não se podem encontrar em um mesmo lugar no plano do discurso, nem pertencer exatamente ao mesmo grupo de enunciados. Se encontramos a fórmula “Ninguém ouviu” na primeira linha de um romance, sabe-se, até segunda ordem, que se trata de uma constatação feita seja pelo autor, seja por um personagem (em voz alta ou sob a forma de um monólogo interior); se encontramos a segunda formulação “É verdade que ninguém ouviu, só podemos estar em um jogo de enunciados que constitui um *monólogo interior*, uma *discussão muda*, uma *contestação consigo mesmo*, ou um fragmento do diálogo, um conjunto de questões e respostas (p.91).

Foucault (1997b) nos diz nesta passagem que, *do ponto de vista do enunciado*, o “é verdade que” acrescenta qualquer coisa como um “monólogo interior”, uma

“discussão muda”, uma “contestação consigo mesmo”. É precisamente essa caracterização do enunciado “é verdadeiro” que se encontra encoberta, dormente e indiferente na estrutura da proposição. Aqui uma interrogação é inscrita e deverá repousar no ar enquanto não for encaminhada, ainda por este trabalho, uma saída por outras vias: por que Foucault entende que, no plano do enunciado, o acréscimo “é verdadeiro” sinaliza esses elementos que apontam para uma *relação consigo mesmo*?

Retornando à Teoria da Redundância da Verdade, um caso em específico chamou a atenção de Ramsey (1991). Trata-se da afirmação: “Tudo o que ele diz é verdadeiro”. Sua saída para solucionar essa aparente impressão de que “é verdadeiro” aí teria um significado positivo foi extrair a forma lógica da proposição, da qual estaria ausente o predicado “é verdadeiro”. Retirar da forma lógica da proposição a afirmação “é verdadeiro” consistiria em precondição para defender a tese de que essa afirmação é redundante. A forma lógica desta proposição (“tudo o que ele diz é verdadeiro”) aparecerá, então, da seguinte forma: *para todo p, se ele afirma p, então p*. Segundo Costa (2005), apesar da tentativa, Ramsey (1991) não teria propriamente conseguido se livrar do predicado “é verdadeiro” situando o foco sobre a asserção da proposição (o *afirma*, na expressão: “se ele *afirma p*”). Seu argumento é o seguinte:

A conclusão que chegamos é que aquilo que a teoria da redundância evidencia não é que a atribuição de verdade a uma proposição pode ser eliminada, mas que ela pode ser substituída por uma asserção ou judicação de uma proposição. Mas asserir uma proposição é o *mesmo* que atribuir-lhe publicamente a verdade. E judicar uma proposição é o *mesmo* que pensar que ela é verdadeira (COSTA, 2005, p.5, *grifos meus*).

Para repor a pertinência do predicado “é verdadeiro” como um predicado de acréscimo (e, portanto, de sentido), Costa (2005) precisou supor que toda enunciação/asserção implica uma atribuição de verdade ou, mais ainda do que isso, que toda asserção é uma atribuição de verdade. Somente, portanto, à custa de uma identificação entre *asserir* e *atribuir verdade*; somente mediante a suposição apresentada como autoevidente de que dizer algo é o mesmo que dizer que esse algo é verdadeiro; enfim, somente nesse ato de reinstalação da transcendência pela verdade é que Costa (2005) pôde apresentar sua crítica a Ramsey (1991). Aqui chegamos a uma curiosa movimentação: Ramsey afirma que asserir algo como verdadeiro é o *mesmo* que simplesmente asserir algo, ao passo que Costa (2005), buscando se lhe opor, considera que asserir algo é o *mesmo* que asserir algo como verdadeiro. Estariam Costa (2005) e

Ramsey (1991) efetivamente dizendo coisas diferentes? Ou permaneceriam no *mesmo* lugar? Mediante, portanto, uma notável mesmidade no movimento de ambos, temos aqui manifesta, talvez de forma mais explícita do que nos casos anteriores, como a redundância da verdade tem relação com o fato de esta ser inscrita, do ponto de vista da proposição (e não do enunciado), como o impensado no pensamento – já que, desde esse ponto de vista, asserir algo é o mesmo que asserir algo como verdadeiro, e asserir algo como verdadeiro é o mesmo que asserir algo.

4.4. O impensado na Teoria Pragmática da Verdade

Por fim, temos a Teoria Pragmática da Verdade. Desqualificada por Costa (2005) de antemão, talvez precisamente por ser *pragmática*, ela apresenta-se um pouco como uma ovelha negra, ou um estranho no ninho das teorias da verdade. Podemos reportá-la a autores como Pierce, James e Dewey. Segundo Abe (1991), a noção de *verdade pragmática* presente nessas teorias – que é fundada a partir de seus efeitos práticos e de suas consequências básicas – é também chamada de *quase-verdade*. Esta curiosa denominação constitui, para aqueles que a utilizam, signo de que talvez não seria exatamente da verdade que se fala em tal teoria, acusação que não possui meias-palavras nos termos de Costa (2005):

Tal teoria [teoria pragmática da verdade] confunde a verdade com um efeito frequente da adoção de ideias verdadeiras, que é a utilidade. Todos concordariam que o conhecimento da verdade frequentemente é útil, mas dizer que algo é verdadeiro porque é útil é confundir o efeito com a causa (p.5).

Conforme observam Mikenberg, da Costa e Chuaqui (1986), o conceito pragmático de verdade não necessariamente rompe com o conceito de verdade de uma teoria correspondencialista mas, ao contrário, muitas vezes está em dependência deste. Com isso, os autores dirão que uma asserção só é pragmaticamente verdadeira se seus enunciados básicos também forem verdadeiros do ponto de vista de uma teoria correspondencialista da verdade. Portanto, toda a análise arqueológica do impensado nas Teorias Correspondencialistas da Verdade poderá ser reativada quando uma Teoria Pragmática da Verdade assumir (explícita ou implicitamente) critérios correspondencialistas para decidir pelo valor de verdade. A recíproca, todavia, não é de forma alguma verdadeira. Do ponto de vista de uma teoria estritamente

correspondencialista (e não pragmática) da verdade, há uma rejeição de uma definição pragmática de verdade, ou uma definição qualquer de verdade do ponto de vista pragmático (KIRKHAM, 2003; FRANÇA, 2008; COSTA, 2005). Para esses autores, quando se fala acerca da verdade, já se está de saída da esfera pragmática. Desta forma, Abe (1991) nos explicita uma síntese acerca das teorias pragmáticas em relação ao significado, ao conhecimento e à verdade.

O significado de uma proposição é identificado com seu significado experimental e prático, i.e., com a totalidade das experiências possíveis que ela prediz. A verdade de uma proposição consiste na realização no decurso do tempo (passado, presente e futuro) de seu sentido. A crença na verdade⁵⁴ de uma proposição é garantida pelo grau com que ela tem sido testada na prática e se mostrado satisfatória (pela pessoa ou comunidade que possui a crença) (s/p).

É possível, porém, fazer a seguinte pergunta: uma Teoria Pragmática da Verdade *sempre* assumirá uma noção implícita de correspondência? É somente mediante esta assunção que se reinscreve o impensado nas teorias pragmáticas? Argumento aqui que há na *própria atitude pragmática* uma marca inapagável do impensado. Para tal, farei uma breve referência da perspectiva que possivelmente seja aquela considerada de maior relevo e rigor no campo filosófico do pragmatismo – a saber, o pragmatismo linguístico de Wittgenstein (1989) presente em suas *Investigações Filosóficas*. Certamente, essa breve análise estará longe de fazer jus à riqueza, à inesperada astúcia, à sutileza analítica, à finura da escrita que se deixa movimentar no balanço das interrogações não-respondidas (tão frequentes nessa obra) e aos arroubos potentes extraídos da ingenuidade e honestidade intelectual de um filósofo como Wittgenstein. Aqui me interessa tão-somente aquilo que é inerte no pragmatismo linguístico, e como essa inércia poderia ser movimentada caso nos situássemos no registro do enunciado tal como se situa Foucault (1997b). Há, certamente, qualquer coisa como uma grande maldade nesse pequeno empreendimento que se seguirá nas próximas linhas.

Para Wittgenstein (1989), o *significado* de uma proposição, de uma frase, de um enunciado ou de uma palavra em nada extrapola o seu *uso*: ele lhe é idêntico. Se podemos afirmar que essa talvez seja a principal tese das *Investigações Filosóficas*, é

⁵⁴ É interessante perceber o fato de que, no campo das Teorias da Verdade, campo fortemente marcado pela atitude antipsicologista e mesmo antiepistemológica da Filosofia Analítica, a questão acerca do conhecimento diz respeito à relação entre crenças e justificações de crenças. Para este campo, a esfera epistemológica pareceria mais próxima de uma história externa da verdade do que de uma história interna da verdade (lugar onde Foucault, ao contrário, situa os discursos epistemológicos, em oposição aos alatórios).

possível acrescentar uma outra de igual importância: todo uso da linguagem é público – portanto, se não existe um sentido privado, também não haverá também uma linguagem privada. O que quer dizer, todavia, a afirmação de que a linguagem possui um caráter inteiramente público? Respondo a tal pergunta postulando a sua consequência mais radical: isto implicaria em um desaparecimento das questões filosóficas mediante a iluminação panorâmica dada por uma “clareza completa” (WITTGENSTEIN, 1989, p.58). Segundo Wittgenstein (1989), os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra de férias. Há na Filosofia todo um enfeitiçamento do entendimento pela própria linguagem quando essa adentra em regiões obscuras e tenta buscar a significação legítima, originária e universal – em uma palavra, quando esta transcende todo e qualquer jogo de linguagem. Assim, a Filosofia seria este mal, esta ilusão, esta miragem; mas, ao mesmo tempo, seria também a terapia contra esse próprio mal. Qual é, todavia, o fundamento óptico, ou a razão de ser desta miragem da Filosofia?

O embaraço no qual se encontrou e se (des)encontra a Filosofia, caso pensemos com Wittgenstein (1989), decorre de duas superstições que deverão cair por terra uma vez que se esclareça o caráter eminentemente público da linguagem. Uma delas diz respeito à concepção de que haveria uma ação espiritual em circunstâncias nas quais não há uma ação corporal que encerra uma elucidação. Isso se refere à ilusão mentalista de que algo que ocorre internamente permite encerrar os limites daquilo a que se visa fazer referência. Uma imagem mental da cor verde-escuro designaria a referência *verde-escuro*, ao passo que uma imagem mental do que é o escuro discriminaria a referência específica ao *escuro* presente na cor verde (o que a simples referência não permitiria discernir). Isso é bastante perceptível, portanto, quando nos referimos às características dos objetos que não podem ser seccionadas mediante a ação corporal de “apontar para” aquilo que se deseja. Segundo Wittgenstein (1989): “porque não podemos indicar *uma* ação corporal que chamamos de apontar para a forma (em oposição, por exemplo, à cor), então dizemos que corresponde a essas palavras uma atividade *espiritual*.” (p.25).

A solução dada pelo autor consiste em atribuir uma significação de uma palavra não em virtude daquilo que alguém “tinha em mente” no momento da enunciação, mas sim em função de sua inserção num dado jogo de linguagem. Qualquer elucidação – e isso seria evidente! – só pode ser feita por meio de palavras; estas, por sua vez, poderão necessitar de uma nova elucidação caso não haja certo entendimento. Não haverá, então, critério outro para a construção de novas elucidações que seja diferente de um *mal-entendido terminológico*. Nesse sentido, Wittgenstein (1989) diz, por exemplo, que o

“apontar para a forma, ou para a cor [depende] daquilo que acontecesse antes e depois do apontar” (p.24).

Com isso, o filósofo chega a um aspecto fundamental: para que se possa levantar a pergunta pela elucidação de um objeto, é necessário já estar imerso num jogo de linguagem, posto que a pergunta só faz sentido dentro deste jogo. Isto irá coincidir com a crítica à ideia de Santo Agostinho de que a linguagem possui somente uma função designativa e que sua aprendizagem é dada unicamente por ensino ostensivo. Tal função designativa é aqui apresentada na condição de *a priori* linguístico. Isto levaria a crer que o filósofo medieval supunha que qualquer pessoa, ao aprender a nossa linguagem, já disporia de uma forma de pensamento que naturalmente estaria sempre a pôr a questão: “*o que é isto?*”, cuja resposta seria dada por elucidação ostensiva. *Aprender é, portanto, aprender o que são as coisas e aprender o que são as coisas é aprender a dar o nome certo às coisas certas.* Todo esse processo educativo se apresenta, então, como um processo de resposta à pergunta *o que é isto?* com uma verdade – processo este que supõe toda uma distribuição originária, imutável e evidente do campo do visível e do invisível, bem como das palavras que nele se encaixam ou representam. Não é, contudo, algo bem semelhante a isto a concepção de Educação que ainda teríamos, apesar de todo um campo de dissensos filosóficos quando a estes temas? Temos aqui, portanto, em semelhança com o holismo semântico de Quine (1969), toda uma crítica às teorias correspondencialistas. Mas sigamos um pouco adiante com a análise.

Se temos, de um lado, a *ilusão mentalista*, em todas as suas consequências, como uma das grandes razões para a instalação de todo um mal-entendido quanto ao caráter eminentemente público da linguagem, teremos também a *cegueira do ideal* como um segundo elemento por ele também responsável. Trata-se, aqui, da suposição de que o ideal já está presente no real, talvez sob a denominação de lógica, como uma essência obscura por trás das enunciações linguísticas cotidianas. Há, ainda, um imperativo correlato a essa assunção: cabe a nós buscar ver aquilo que, devido ao excesso de proximidade, não conseguimos ver muito bem – do mesmo modo como não vemos, por exemplo, a cor de nossos olhos. Em uma grande distância da significação que estas palavras teriam em solo foucaultiano, aqui isto pode funcionar, ao contrário, um impedimento para uma série de coisas. Um desses impedimentos encontraria sua expressão, por exemplo, em uma crítica que poderia ser feita ao próprio Wittgenstein: como se pode falar da significação de um termo num jogo de linguagem, como se pode falar que este termo está dentro de tal jogo e é, portanto, compreendido

pelos jogadores, se não há uma delimitação exata de um jogo de linguagem (ou seja, quando acaba um jogo e quando começa outro)? Como operar com um conceito, se não se sabe quais são seus limites? Esta questão seria feita, portanto, pelo Wittgenstein (2001) do *Tractatus Logico-philosophicus* ao Wittgenstein (1989) das *Investigações Filosóficas*: como operar com um conceito mal definido logicamente ou semanticamente, uma vez que a estrutura lógica das proposições coincidiria com a estrutura ontológica do real? A esta questão, teríamos como *resposta-resmungo* algo semelhante a: “ora, operar com um conceito mal-definido não é realmente (verdadeiramente) operar com um conceito!”.

No que diz respeito à impossibilidade de estabelecer um jogo de linguagem em virtude da impossibilidade de demarcar um limite rígido para este jogo em função de uma delimitação de suas regras, isto consiste, como dissemos, numa evidente marca da cegueira ocasionada pelo ideal. Tal cegueira pelo ideal supõe que, naquilo onde residem vagueza, ambiguidade e/ou indeterminação semântica, não há legitimidade semântica, não há comunicação verdadeira, não há um jogo de conceitos. Contudo, diria Wittgenstein, esse deslize num terreno onde não há nenhum atrito, ou nenhuma força que impeça o livre caminhar, só pode ser possível porque a direção desse percurso culmina em lugar nenhum. Assim, se não há nada semelhante a uma definição conceitual completa, plena, acabada e total, isso não impede que esse conceito seja empregado e funcione nos usos práticos e cotidianos. “Não pise as plantas” – diz uma placa logo na entrada de um parque. Por um acaso seria necessário termos uma definição conceitual precisa do que é uma *planta* para que não pisemos nelas? Ou para que compreendamos o que diz a placa?

Destas sagazes investigações de Wittgenstein, podemos, todavia, destacar alguns pontos de dormência. O primeiro deles, certamente, aparece na noção pré-conceitual, intuitiva e, portanto, impensada do que seja um *mal-entendido* ou um *bom-entendido*. O que significa dizer que há um bom entendimento na conversa que temos no botequim da esquina, quando falamos sobre futebol com o Seu Manuel (o dono do botequim) e que há um mal-entendido em uma turma de alunos do curso de Psicologia que discutem ardentemente, com os dentes trincados e as mãos cerradas, pela verdade ou pela coerência de suas abordagens? O que significa *conseguir se entender*? O que constitui signo de que há um enigma, uma lacuna, um fracasso, um hiato? E o que nos leva a crer que algo “funcionou” ou “deu certo”? Não teríamos, pois, uma série de imagens de estereótipo que adentram com força no pensamento e produzem sua dormência

precisamente no momento em que tratamos as coisas nos termos de “dar certo” ou “não dar certo”, “funcionar” ou “não funcionar”, e, ainda, “entender” ou “não entender”? Percebemos, ainda, um parentesco com a perspectiva de Wittgenstein nas Teorias Pragmáticas, no campo das Filosofias da Ciência, que vão definir as proposições verdadeiras como aquelas que funcionam, como aquelas que dão conta de explicar um conjunto maior de fenômenos. Ora, não existe aí uma noção impensada do que seja *funcionar*, ou *dar conta*, ou *ser útil*? Não existe, em suma, um conjunto de imagens, de estereótipos, de histórias pré-narradas que representem um *bom entendimento* e um *mal-entendido*? O *mal-entendido* é mal para quem? O que não é entendido no mal entendido? O que não funciona em um mal-entendido? Nada funciona mesmo quando há um *mal-entendido*?

O segundo ponto para o qual gostaria de chamar atenção é a relação entre o caráter eminentemente público da linguagem e sua consequência em termos de dissolução das questões filosóficas. Quanto a isso, Wittgenstein (1989) vai ainda um pouco mais longe e sugere que a linguagem dever ser reconduzida das especulações filosóficas ao seu uso prático, comum e cotidiano. Ora, mas o que é um uso comum da linguagem? O que queremos dizer quando dizemos que o senso-comum não filosofa? O que queremos dizer quando discernimos esse campo, por vezes puramente negativo, por vezes reduzido à categoria de excremento, e na maioria das vezes profundamente nebuloso, a que chamamos de *senso comum*? Paradoxalmente, é a este campo tão nocauteado e machucado pela Filosofia que Wittgenstein (1989) parece situar o território da clareza completa, da iluminação panorâmica, do funcionamento de uma linguagem terapeutizada e bem resolvida. Disto segue-se que, aqui, o *impensado* reside precisamente nessa demarcação entre senso comum e linguagem filosófica, bem como em toda uma função utópica de harmonização e apaziguamento linguístico exercido por este campo.

Quando, todavia, as teorias pragmáticas se constituem como Teorias Pragmáticas da Verdade, em geral, se encontram centradas no conceito de *justificação*. A *justificação* aparece, por excelência, como o uso da linguagem, como o ato-de-fala que permite aproximar a prática linguística da verdade. No subtópico seguinte, tematizarei como todo um movimento de isolar a verdade do âmbito da justificação e, por conseguinte, formular uma noção de verdade transcendente à prática linguística constitui atitude fundamental para o traçado dos dois movimentos que acionam os motores para fazer funcionar aquilo que mais adiante explicitarei como *a roda-viva do*

dispositivo da verdade – a saber: *o isolamento da verdade* e a *intuição da verdade*. Nesse contexto, veremos também como, apesar de muitas aproximações serem feitas entre o pensamento foucaultiano e o pragmatismo, este último repousa na *Imagem do Pensamento* descrita por Deleuze (2009) em *Diferença e Repetição* – imagem esta de não pára de enunciar precisamente aquilo contra o qual Foucault moveu toda sua potência clandestina de pensamento: “*todo mundo sabe, ninguém pode negar*” (DELEUZE, 2009, p. 190).

5. O isolamento da verdade e a intuição da verdade na construção da Imagem do Pensamento

Ao problematizarem a relação entre *verdade* e *justificação*, Kirkham (2003) e França (2008) argumentam pela impossibilidade de chegar do conceito de justificação ao conceito de verdade pela via *teórica*. Quer dizer: *teoricamente* o conceito de verdade é original e o conceito de justificação é dele derivado. O conceito de verdade é logicamente primitivo em relação ao conceito de justificação: para que algo seja uma justificação, há que fazer algum movimento de inclinação à verdade e supor que a verdade seja independente do movimento de inclinação. Por outro lado, no âmbito das práticas discursivas, no registro pragmático – o contexto da justificação de nossas crenças, ideias, valores e enunciados – não encontramos aí a verdade. Não é exatamente a verdade que encontramos quando justificamos algo como verdadeiro, e nem mesmo seria necessário, para a verdade, que justificação alguma a entornasse ou encontrasse.

Kunne (2003), por outro lado, afirma que “ter pelo menos uma noção implícita de justificação é uma condição necessária para ter o conceito de verdade (...) a noção de justificação não depende da noção de verdade” (p.451-452). Tentando conciliar a perspectiva dos dois autores, França (2008) entende que Kunne (2003) está correto no âmbito *pragmático*, ao passo que Kirkham (2003), ao falar que o conceito de justificação depende do conceito de verdade e que a recíproca não é verdadeira, estaria correto do ponto de vista *teórico*. Contudo, França (2008) finda por realizar uma torção no pensamento de Kunne (2003) em prol da conciliação, haja vista que a pretensão deste último era uma análise das relações entre verdade e justificação em um registro que não era exterior ao *teórico* – no campo das Teorias da Verdade, sempre falará mais (do) alto aquele que falar de um lugar teórico. O modo como França (2008) entende a relação entre verdade e justificação aproxima-se, assim, muito mais da compreensão de

Kirkham (2003) do que de Kunne (2003). Para falar dessa originalidade da verdade em relação à justificação, Kirkham (2003) recorre a algo que seria como que o significado original, legítimo ou essencial do termo *justificado*:

É parte do significado de “justificado”, “verificado” e “garantido” que nada é justificado, verificado e garantido *simpliciter*. Esses princípios requerem como complemento uma expressão indicada pela conjunção “como” (...). Mas *como o quê* são justificadas ou garantidas afirmações e crenças? “Como verdadeiras” é a resposta *vénérable*⁵⁵” (p.80).

Em síntese: aqueles que querem falar da verdade, se for mesmo da verdade que querem falar, e se querem falar *teoricamente*, podem se abster por completo de qualquer investigação de ordem *epistemológica* (como alcançamos a verdade? Como justificamos algo como verdadeiro?), *pragmática* (como a verdade pode ser útil? Como ela funciona no discurso?), *histórica* (o que foi historicamente considerado como verdadeiro? Que processos determinaram que os homens tomassem como verdadeiras algumas coisas e outras não?), *ética* (a verdade é boa? A verdade traz o bem?), *política* (como a verdade exerce poder? Como o poder mascara a verdade?) e até mesmo *ontológica* (a verdade existe? De que forma a verdade existe?). A verdade, por um lado, é algo que não se deixa configurar em sua irreduzibilidade na Ontologia, na Epistemologia, na Pragmática, na História, na Ética ou na Política – mas, por outro lado, é precisamente aquilo a que devem ser constantemente remetidos o *ser*, o *conhecimento*, a *prática científica*, os *fatos*, as *justificações*, o *poder* e o *bem*. Portanto, todos esses registros (Epistemologia, Ética, Política etc.) são marginais em relação à própria verdade, muito embora não possam funcionar desprovidos de qualquer tipo de referência a ela. Consideramos este posicionamento como aquele que revela, de forma mais clara, mais nítida, mais coerente e mais acabada, o ápice e/ou as consequências mais radicais da *transcendência da verdade*.

Relembremos o princípio da invariância do portador de verdade, tal como mencionado por Costa (2005): aquilo que porta um valor de verdade não muda e, portanto, nada em nada se vincula ao fato de nele acreditarmos ou não, de podermos ou não ter acesso a ele, de ele ser útil ou inútil, bom ou mal, libertário ou opressor – e, a

⁵⁵ Percebamos, aqui, a atuação do impensado no pensamento de Kirkham (2003). Isto ocorre mediante aquilo que se apresenta como o sentido lógico-gramatical do termo “justificado”: trata-se aqui da suposição de que existiria uma estrutura gramatical que imporá a qualquer frase que usasse a palavra justificado admitir que “justificado” *tem o sentido de* “justificado como verdadeiro”. Essa recusa em tratar o enunciado sob o espectro úmido, denso e pouco móvel da frase gramatical e da estrutura da língua consiste em um dos pontos enfatizados por Foucault (1997b) em sua *Arqueologia do Saber*.

partir da perspectiva de Kirkham (2003) e França (2008), poderíamos até acrescentar: se ele existe ou não. Candiotta (2007a), ao enfatizar a questão da verdade no campo dos estudos foucaultianos, já percebera algo semelhante a este princípio: “uma das designações tradicionais de verdade está vinculada à sua perenidade e, conseqüentemente, sua irredutibilidade o acontecimento histórico. A verdade é aquilo que permanece inalterável a quaisquer contingências” (p.1). Esta imobilidade do portador de verdade é bem expressa também por Kirkham (2003) em sua recusa da imanência entre verdade e justificação: “equiparar verdade e justificação também implica que o valor de verdade de uma afirmação possa modificar-se quando dispomos de mais evidência relevante, o que é *contra-intuitivo*” (p.84, *grifos meus*). Trata-se então, como mesmo aponta Kirkham (2003), de dizer:

- 1) O valor de verdade (verdade ou falsidade) é imutável.
- 2) Sei que o valor de verdade é imutável por uma intuição.

Isto quer dizer que *ninguém pode negar* o fato de que a mudança incessante no jogo de nossas práticas de justificação implique uma mudança daquilo que constitui a verdade a que a justificação tenta se referir. A verdade não depende da mudança nas práticas de justificação, está imune, isolada delas – e isto nos seria dado intuitivamente. Por exemplo, uma série de investigações científicas pesquisa se o ovo faz mal ou não faz mal para o colesterol. As conclusões a respeito deste tema, todavia, oscilam historicamente. Isto não quer dizer, contudo, que em um determinado tempo (quando as pesquisas científicas justificarem que sim) o ovo faça mal ao colesterol e, em outros períodos, o ovo não faça mal ao colesterol (quando as pesquisas científicas assim justificarem). A proposição/pensamento/constatação “O ovo faz mal ao colesterol” portaria um valor de verdade independente do que quer que digam sobre o ovo, sobre o colesterol e sobre fazer mal⁵⁶; que é possível dizer se esta proposição/pensamento é

⁵⁶ É possível, todavia, pensar um mundo em que, por alguma mutação da espécie humana, o ovo fosse uma coisa que não fizesse mal ao colesterol e, em outro momento, passasse a fazer mal ao colesterol. É possível, de uma forma ainda mais quimérica e extravagante, imaginar que essa mutação da espécie humana pode ser causada por perversos cientistas pesquisadores que intentam provar que o ovo faz mal ao colesterol (que poderiam manipular uma série de variáveis, afetar o organismo das gerações atuais e vindouras até constituir uma espécie humana em que o ovo faça mal ao colesterol). Ainda assim, contudo, não teríamos aqui uma dependência da verdade em relação à justificação, pois poderíamos simplesmente dizer que, em um primeiro momento, a justificação *não era conforme a verdade*, enquanto, em um segundo momento, a justificação *passou a ser conforme a verdade*. O que mudou, portanto, não foi a

verdadeira ou falsa – diria Kirkham (2003) – saberíamos intuitivamente, muito embora nem por isso esta intuição nos livre da angústia causada pela ignorância em não saber se o ovo faz ou não mal ao colesterol.

França (2008), diante disto, procurará dar força ao argumento de Kirkham (2003), dizendo que é precisamente de intuições prévias acerca da verdade que se ocupa uma teoria da verdade. Isto é expresso em vários momentos:

O que toda e qualquer teoria da verdade deve nos oferecer é uma análise adequada de nossas *intuições prévias do que seja a verdade* (...). Nenhuma teoria da verdade deveria oferecer, portanto, um conceito de verdade que fosse de encontro às nossas *intuições*. Uma correta análise do conceito de verdade deve dar conta de todas as nossas *pré-noções* sobre o que é a verdade. Pode-se aqui colocar a questão: se temos uma *ideia intuitiva* de verdade é possível que esta resulte de algo distinto dela⁵⁷, como por exemplo, o prévio domínio de procedimentos de justificação? (FRANÇA, 2008, p.53 e 54).

Ao adentrar o registro das intuições *acerca* da verdade, percebe-se que uma questão sobre o acesso à verdade, portanto uma questão de ordem epistemológica, aparece ocupando uma posição central na sustentação da imutabilidade do portador de verdade. O que me parece interessante perceber, todavia, é o seguinte ponto: o discernimento da verdade, a distinção acerca do que deve ser realmente investigado em uma teoria da verdade e, indo mais além, o próprio entendimento que se tem acerca do que é propriamente a verdade (e não suas manifestações) depende de uma intuição, de uma compreensão pré-filosófica e pré-conceitual, de uma pré-compreensão, uma pré-noção, de uma imagem do pensamento representada. Chegamos aqui ao momento em que *a verdade como o impensado* mostra-se um efeito de dois agenciamentos que são formados e conectados no dispositivo da verdade: o *isolamento da verdade* e a *intuição da verdade*.

- 1) *O Isolamento da Verdade*: a verdade não é misturada com o que não é a verdade. A verdade só é verdade se for em si mesma, independentemente de

relação de dependência entre verdade e justificação, mas sim o mundo em que a justificação tenta justificar algo como verdade.

⁵⁷ Aqui o argumento de França (2008) em muito pouco se diferencia da prova ontológica da existência de Deus apresentada por Descartes (2004) nas *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (2004): se tenho uma ideia clara, evidente e distinta de Deus como um ser perfeito, sendo eu um ser imperfeito, como não poderia ser o caso de que a causa dessa minha ideia não resida n'Ele? Como poderia eu, alguém imperfeito, ser causa da minha ideia de perfeição? Em analogia ao argumento de França (2008): se tenho uma intuição prévia do que é a verdade e, todavia, não tenho a verdade, como não atribuir isso à própria verdade?

qualquer outra coisa. Tudo aquilo que estiver junto, próximo, afim, ao redor, em torno, exterior à verdade, não será a verdade.

- 2) *A Intuição da Verdade*: a verdade não é algo que pode ser explicado, argumentado, justificado ou explicitado por outra coisa. A verdade é algo que nos toca na sua imediaticidade. Tudo aquilo, portanto, que requerer argumentação, explicação, justificação, qualquer tipo de rodeios, qualquer forma de mediação, ou mesmo tudo aquilo que aparecerá em qualquer ato na práxis linguística, não consistirá propriamente na verdade.

Estes dois *agenciamentos* – ou, se preferirmos, estes dois *princípios* – não são, todavia, facilmente ajustáveis entre si. Isto porque, por um lado, a verdade há que ser apresentada como estando presente somente no habitat sereno de si mesma e, por outro, como algo de que não podemos prescindir, não podemos negar, não podemos recusar, nem excluir de nossa vida ou do mundo por qualquer engenho, truque ou artifício, uma vez que nos chega por intuição. A verdade é autônoma, mas não podemos nos autonomizar da verdade. Sabemos que há verdade, mas não sabemos o que é exatamente a verdade, porque se soubéssemos não seria a verdade, mas o que saberíamos. Sabemos que há verdade porque esta nos toca, nos inclina, nos dobra, nos deixa pensos, mas no pensamento é exatamente a verdade que se apresenta como o fora: o *impensado*. Eis por que assumimos, em relação à verdade, movimentos tão esdrúxulos que nos parecem tão naturais: a verdade está em toda e qualquer coisa, sempre está à vista, à mostra, ao ardor de sua aparição; a verdade está sempre tão no centro de nossa face que às vezes não a vemos – mas, por outro lado, dizemos que ninguém possui a verdade, que a verdade é inalcançável, inatingível, intangível e ininteligível. *Todos possuem a verdade, mas ninguém possui a verdade*. Isto seria tão-somente uma contradição a ser dissolvida mediante um maior rigor semântico? De modo nenhum: esta é a própria *roda-viva do dispositivo da verdade*!

Esta conexão entre o isolamento da verdade (a verdade somente é em si) e a intuição da verdade (a verdade é intuitivamente evidente) é o ponto fundamental para entendermos a força da verdade para representar o plano da imanência. Um conceito que aparece intuitivamente como evidente em si é um conceito que age nas artimanhas da imanência para instaurar transcendência. O que França (2008) e Kirkham (2003) realizam não parece ser outra coisa se não levar às últimas consequências e assumir

explícita e *coerentemente* o caráter intuitivo e pré-conceitual da verdade já admitido, de formas distintas, nas Teorias Correspondencialistas, Coerentistas e da Redundância. Por essa via, podemos chegar ao ponto em que o *isolamento da verdade* e a *intuição da verdade* se encontram com aquilo que Deleuze (2009), em sua obra *Diferença e Repetição*, entendeu como o pressuposto subjetivo implícito, que constitui a Imagem do Pensamento produtora do consenso e da representação:

Procuremos melhor o que é um pressuposto subjetivo ou implícito: ele tem a forma de “todo mundo sabe...”. Todo mundo sabe, antes do conceito e de um modo pré-filosófico... todo mundo sabe o que significa pensar e ser (...). *Todo mundo sabe, ninguém pode negar*, esta é a forma da representação e o discurso do representante (DELEUZE, 2009 p.190).

É esta Imagem do Pensamento que possui na *verdade* seu principal instrumento de atualização, sua força motriz, sua mola-propulsora, todo o jogo elétrico e mecânico de sua engrenagem. Por outra via, será precisamente a verdade que aparecerá como pré-filosófica, intuitiva, pré-conceitual, autoevidente e até redundante ao pensamento. Uma vez instaurada esta Imagem do Pensamento, este entendimento prévio, subjetivo e implícito do que seja pensar, pouco importa começar pelo sujeito, pelo objeto, pelo ente ou pela inter-subjetividade. Pouco importa se a teoria da verdade é correspondencialista, coerentista, pragmática ou da redundância: já estará instaurado o acordo prévio entre o pensamento e a verdade. Ora, mas este acordo entre o pensamento e a verdade constitui exatamente o momento de estanque do pensamento. Momento em que o movimento do pensamento deixa de ir para *vir*, para dar a *volta*, ou para ir *atrás*, rumo ao impensado na *re-presentação*⁵⁸. Movimento abortado pelo pensamento na representação ao fazer-se *pensamento natural*:

Esta forma [a forma da representação], todavia, tem uma matéria, mas uma matéria pura, um elemento. Este elemento consiste somente na posição do pensamento como exercício natural de uma faculdade, no pressuposto de um pensamento natural, *dotado para o verdadeiro*, em *afinidade com o verdadeiro*. (DELEUZE, 2009, p. 192, *grifos meus*).

Esta Imagem do Pensamento possui, portanto, duas características que interessam de perto: ela supõe que todos querem o verdadeiro e supõe que esse querer

⁵⁸ Se, no decorrer deste tópico, procurei trazer à superfície a verdade como o impensado, ou como o imóvel no pensamento, torço aqui as palavras de Deleuze e Guattari (2010) para dizer o que aparece não exatamente nas entrelinhas, mas na supressão do entre-vírgulas: “Para falar a verdade (...) basta parar o movimento” (p.59).

do pensamento seja de *boa vontade*. Quanto ao primeiro aspecto, Deleuze (2009) assinala que “segundo esta imagem o pensamento está em afinidade com o verdadeiro, possui formalmente o verdadeiro e quer materialmente o verdadeiro” (idem). Esta *afinidade com o verdadeiro* só é possível, todavia, “sob o duplo aspecto da *boa vontade do pensador* e de uma *natureza reta do pensamento*” (idem). A afinidade com o verdadeiro é, portanto, a *boa vontade* do pensamento. E aqui chegamos novamente ao ponto em que uma analítica do dispositivo da verdade indica a *vontade* que sustém o discurso verdadeiro, e indica com isso *que* é uma vontade que suporta o discurso verdadeiro.

Trata-se aqui da *boa vontade*, mas, também, da representação do pensamento como dotado de uma *natureza reta*. Esta representação não constitui, segundo Deleuze (2009), uma apresentação do que é o pensamento de fato, mas forja uma imagem do pensamento tal como ele é *de direito*. Esta representação do pensamento *de direito* diz respeito, portanto, não àquilo que efetivamente um sujeito consegue conhecer ou pensar, mas se refere ao *ponto de vista da natureza do pensamento*.

Para impor, para reencontrar o direito, isto é, para *aplicar* o espírito bem-dotado, é preciso um método explícito. Sem dúvida, portanto, é de fato difícil pensar. Mas o que é de fato mais difícil passa ainda pelo mais fácil de direito; eis porque o próprio método é dito como fácil do ponto de vista da natureza do pensamento (DELEUZE, 2009, p. 194).

Assim, a representação desta *boa vontade* do pensador e desta *retidão* do pensamento encontra-se abstraída de qualquer tipo de questão de fato do tipo: os homens têm realmente boa vontade para pensar? Como fazer com que os homens pensem, e pensem melhor? Como fazer com que eles alcancem a verdade? Como trabalhar, como exercitar, como treinar o pensamento para que possa estar em retidão com a verdade? Essas questões, uma vez expulsas ou postas à margem do nobre território da Filosofia, serão agenciadas, cuidadas e pensadas precisamente no campo da Educação. Por essa razão, a marca daquilo que Deleuze chama de *o pensamento de direito*, ou mesmo o *ponto de vista da natureza do pensamento* sempre chegam à Educação como abstração, especulação ou idealização da realidade. Mas o que acontece *de fato*? Como os homens pensam *de fato*? Como eles podem melhor alcançar a verdade *de fato*? Estas são, portanto, as interrogações que constante e aflitivamente ecoam no campo da Educação, constringendo todos aqueles demasiadamente acostumados a falar somente do ponto de vista do pensamento e da verdade *de direito*.

Assim, todas essas questões empíricas, extremamente difíceis e propositoras de árduas tarefas, são perspectivadas e redimensionadas a partir da Imagem do Pensamento. A Imagem se lança sob os traços confusos e curvos dessas interrogações, na tentativa de eclipsá-los ou trazê-los para si. Mediante esta Imagem que representa o verdadeiro como natural, certamente uma série de advertências filosóficas resistem, dizendo que “a verdade, no final das contas, não é ‘uma coisa fácil de ser atingida e ao alcance de todos’” (DELEUZE, 2009, p.192). Mas dizer que *a verdade não é pra qualquer um* constitui um fraco traço de resistência no desenho de uma Imagem do Pensamento que cerca, cerceia e carrega de modo bem mais forte todo um campo gravitacional enunciando que *todos entendem o que é a verdade, todos querem a verdade, todos são dotados de uma afinidade natural com a verdade*.

No tópico seguinte, farei uma breve apresentação dessa Imagem do Pensamento tomando quatro exemplos: as Filosofias de Platão, Descartes, Kant e Habermas. Procurarei extrair elementos que indiquem, nesta Imagem e a partir destes casos, uma concepção que entende o pensamento, o sujeito e/ou a linguagem como dotados de uma inclinação natural, espontânea e/ou inevitável ao verdadeiro, ou à verdade. *Esta inclinação natural para o verdadeiro será, portanto, um efeito da existência do impensado no dispositivo da verdade*. Se, do início deste capítulo até o presente momento, debrucei-me sobre um campo que lidava diretamente com a verdade – a saber, o âmbito das Teorias da Verdade – seguirei agora esta análise arqueológica tomando como foco outras formações filosóficas que também paralisam o pensamento quando se trata de (não)pensar a verdade. Com isto, argumentarei que esta dormência da verdade não constitui característica de um campo específico como as Teorias da Verdade, mas que traçam uma linha de corte com modulações e constâncias que indicam o modo de perfuração da verdade em boa parte da Filosofia Ocidental.

6. A Filosofia como inclinação natural ao verdadeiro

O que significa *fazer* Filosofia?

Esta pergunta pode nos levar à tentativa de extrair uma significação, uma meta e/ou um conjunto comum de atitudes característicos do ato de filosofar, e de todo e qualquer ato que seja qualificado como filosófico. Para este caminho, far-se-iam necessários termos por eixo uma definição, ainda que mínima, sobre *o que é* a Filosofia – definição que, rapidamente, situaria as coordenadas acerca do que *deve ser* a Filosofia

e, assim, diria também o que *não é* Filosofia. Sob a ilusão de que existe qualquer tipo de unidade característica da Filosofia, um dos recursos estratégicos utilizados de início é a recorrência à *etimologia* do termo para dela extrair sua *significação* e, daí, a lei, a regra e o *funcionamento* característico do pensamento filosófico.

Como bem sabemos, um dos primeiros aspectos mencionados no ensino de Filosofia, tanto nas escolas como nas universidades, diz respeito à própria significação do termo. *Philos*: o que remete a uma filia, afiliação, afinidade, amizade e/ou amor. *Sophia*: a sabedoria, o saber ou o conhecimento. O filósofo seria, portanto, aquele que tem uma afinidade com o saber, aquele que busca se aproximar do saber, aquele dotado de uma vontade de sabedoria, aquele que quer conhecer. Antes de ser o que previamente possui a verdade, o filósofo, precisamente por não a possuir, encontra sua razão de ser na *busca*. Trata-se de um *sempre ainda não* que caracterizaria a posição do filósofo: na medida em que este alcança a verdade, trata-se de descartá-la enquanto verdade e partir (par)a (outr)a verdade sob o preço de cessar sua busca, abandonar a posição de filósofo e repousar tranquilamente à sombra envolvente da certeza.

É, todavia, desta forma que efetivamente ocorre o fazer filosófico?

Muito embora, via de regra, a apresentação geral da atitude filosófica se cristalice na imagem *da busca pela verdade*, temos uma série de motivos para acreditar que esta atitude não é levada às últimas consequências por uma série de agenciamentos no interior da própria Filosofia. Existe, portanto, todo um agenciamento próprio à Filosofia que produz um deslocamento de ênfase da *busca pela verdade* para a ideia de que *já possuímos (de algum modo) a verdade*. Essa compreensão prévia acerca da verdade, esse horizonte pré-filosófico que situa um sujeito em uma afinidade já dada com a verdade, esse entendimento de que o pensamento dispõe de uma inclinação natural e espontânea para a verdade ou para uma compreensão em acordo com a realidade, perfazerão elementos que farão do risco da busca uma *tendência natural*. Citarei, de forma breve e para exemplificar este tipo de atitude filosófica, o pensamento de Platão, Descartes, Kant e Habermas. Penso que uma análise arqueológica que atravessasse o pensamento desses filósofos possa concluir por uma certa tendência constante na Filosofia Ocidental (desde a Filosofia Antiga, passando pela Modernidade, pelo Iluminismo até a Contemporaneidade) em representar o pensamento, o sujeito ou a linguagem em afinidade natural com o verdadeiro. Considerando, todavia, que é plenamente possível empreender esta tarefa tomando como referência outros sistemas

filosóficos, entendo que o empreendimento realizado por esses quatro filósofos estejam entre os mais expressivos para a tarefa que ora proponho realizar.

Tentarei, ao máximo que me for possível, circunscrever a breve passagem por esses autores aos principais aspectos de ordem *teórica* ou *epistemológica*, na medida em que isto revele de algum modo um tipo de afinidade natural/espontânea do pensamento humano com a verdade. Será, portanto, nesse registro que visualizaremos a ação da *vontade de verdade*: relacionando a *inclinação à verdade* com o *impensado no dispositivo da verdade*.

6.1. Platão: o conhecimento como reminiscência, a verdade e o ato de pensar

Segundo Platão, conhecer é recordar. Isso quer dizer que o ato pelo qual nos livramos das impressões e imprecisões do mundo sensível, das aparências e das ilusões para adentrarmos o reino do conhecimento acerca das essências das coisas depende de uma reminiscência de um estado anterior. Este é precisamente o estado em que a alma humana comungava com o mundo das ideias, o mundo das essências, o mundo inteligível. O conhecimento, assim, só possui alguma garantia perante o jogo incessante da mudança tendo em vista este estado anterior da alma humana, de modo que ele mesmo constitui um signo de sua imortalidade. A imortalidade da alma humana será, ainda, pressuposto necessário não somente para o mundo da Ética, da Moral e da Política, mas antes de tudo para o próprio plano da possibilidade do conhecimento humano. Será, portanto, essa comunhão da alma humana com o mundo das ideias que dará a devida unidade requerida pelo conceito e impossibilidade de ser ofertada no mundo empírico, onde reinam a multiplicidade incessante de objetos e a diversidade inesgotável das palavras. Para Platão, portanto, a Filosofia só acontece no momento em que a *palavra* se transforma em *conceito*.

Se por um lado, como nos esclarece Foucault (2011d) em *A Hermenêutica do Sujeito*, para Platão a temática filosófica acerca do acesso à verdade estava concatenada com as temáticas ligadas à espiritualidade (e, portanto, às transformações pelas quais o sujeito teria que sofrer em seu próprio ser para ter acesso à verdade), isto não significará que inexistia aí um tipo de afinidade entre a *alma humana* e o *conhecimento verdadeiro*. Pelo contrário, essa afinidade será reafirmada em toda a Filosofia platônica. Essas transformações não implicam, portanto, mudanças na natureza da alma humana, mas sim mudanças para aproximar o sujeito da verdadeira natureza de sua própria alma. Isto

aparece muito claramente na concepção assumida por Platão de que a alma humana possui uma afinidade não com aquilo que é composto, mas sim com as coisas que, por não serem compostas, são permanentes e imutáveis.

Portanto, nada estará em maior afinidade com a alma humana do que a verdade. Assim, a superação do empirismo no *Teeteto* não implica o estabelecimento de nenhum abismo entre a realidade e a verdade, posto que a verdadeira realidade, a realidade em si mesma, é precisamente aquilo que os sentidos mascaram no jogo perpétuo do ser-e-não-ser. Assim, a Ontologia – o conhecimento da essência do Ser – será possível somente mediante uma *Metafísica*⁵⁹: esta é a situação em que a realidade em si, o conhecimento, a verdade e a alma humana dão-se as mãos, unificando-se e harmonizando-se na transcendência.

Seguem-se, aqui, quatro características fundamentais do verdadeiro para Platão, conforme apresentado por Foucault (2011a) em *A Coragem da Verdade*. Elas serão de suma importância não somente porque indicam os principais traços da verdade para o primeiro Filósofo, mas porque podemos nitidamente perceber os efeitos de sua propagação em diversas outras produções filosóficas.

1) O verdadeiro é completamente visível e reluzente, nada esconde, nada dissimula: é transparente e é oferecido ao olhar em sua totalidade. Portanto tudo o que é da ordem da simulação, do disfarce, do ocultamento e do obscurantismo diz respeito ao não-verdadeiro.

2) O verdadeiro é puro, isento de toda mistura, de toda multiplicidade, de toda heterogeneidade, de todo abigarramento, de todo acréscimo daquilo que é outra coisa que não a verdade. Assim, será considerado não-verdadeiro o que for impuro, misto, múltiplo – que tenderá a ser significado como caótico e confuso.

3) O verdadeiro é reto – e isto quer dizer: sem dobras, sem curvas, sem desvios, sem tropeços, sem hesitações. Mas o verdadeiro é reto porque não se inclina, porque não tem inclinações, porque não é penso, porque não pende para outra que não esteja nele mesmo, porque é justo e conforme ao dever. Portanto, será não-verdadeiro aquilo

⁵⁹ Na *Metafísica* de Aristóteles essa inclinação natural ao verdadeiro também aparece de modo explícito. Isto é enunciado logo na primeira frase: “O homem busca por natureza chegar ao saber” (ARISTÓTELES *apud* LEFRANC, 2005, p.267).

que aludir às inclinações, às dobras, aos titubeios, às indecisões, às dúvidas, às incertezas.

4) O verdadeiro é imutável, imóvel, inalterável, incorruptível e idêntico a si mesmo. Assim, tudo o que for variável, mutante, perene, modificável, móvel, passível de dissolução, de corrupção, de desfazimento, de metamorfose e de transformação será da ordem do não-verdadeiro⁶⁰.

Procurarei, na sequência, opor termo a termo esses quatro traços da verdade àquilo que caracteriza a atitude de pensar, tal como poderíamos formular *a partir* do pensamento de Foucault, mas também de algumas características da Filosofia de Deleuze. Isto poderia ser feito nos seguintes termos:

1) Pensar não é manifestar, expor, lançar luz, clarear o que estava escuro. A singularidade do ato de pensar arrasta-o para um tipo de solidão e diferença completamente estranhos e avessos aos imperativos de visibilidade e publicização.

2) Pensar não é manter-se na pureza das coisas que só se reconhecem na identidade redonda de si mesmo. Pensar é conectar-se com as multiplicidades, é misturar-se e ser outro, é habitar fora de si mesmo, é fazer-se heterogêneo.

3) Pensar não é seguir uma linha reta – o pensamento é penso! Ele é torto, duvidoso, possui inclinações, pende para alguns lados, desiste do caminho por onde seguia, atualiza-se e se reconhece no incessante eco da pergunta trôpega: *o que é pensar?*

4) Pensar não é se manter naquilo que se é. Pensar é arrastar e dissolver as arestas que sustentam a imagem, o desenho e as marcas de identificação daquilo que é o próprio pensar: pensar é transformar o que é pensar, pensar só ocorre quando se tiver destituído e destruído o que se pensava e sobre *o que é o pensamento* e sobre *o que é*.

⁶⁰ Retornaremos a essas significações acerca do verdadeiro em Platão por ocasião do quinto capítulo deste trabalho.

6.2. Descartes: a dúvida, o *cogito* e o Idiota

No pensamento de Descartes, vemos aparecer de forma mais demarcadora a função exercida pelo eu/sujeito/pensamento no que tange à problemática do conhecimento humano, e, portanto, às questões de ordem propriamente epistemológicas. Não será mais possível a referência a um mundo anterior no qual a alma humana se encontrava em comunhão e afinidade com a essência das coisas. A questão que agora emerge é: como é possível saber se o conhecimento e as impressões que eu tenho acerca do mundo são verdadeiras? Como é possível saber que não existe um Gênio Maligno (em vez de um Deus onipresente, onisciente e dotado de perfeição moral) que faz com que eu sempre me engane quando acredito perceber o que percebo? A resposta para essa questão será buscada a partir de uma torção da própria dúvida sobre si mesma, mediante a qual se desdobra a multiplicidade do conceito de *cogito*: “eu que duvido, eu penso, eu sou, eu sou uma coisa que pensa” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.33).

Tomemos aqui a seguinte movimentação: eu duvido. Se eu duvido, é porque percebo que existe algo mais perfeito do que a dúvida, que é o conhecimento – caso contrário, meu estado de espírito não seria uma dúvida, mas uma certeza. Se eu duvido é, pois, porque tenho a ideia de que existe algo como o conhecimento. Se eu tenho uma ideia de que existe algo como o conhecimento, é porque eu penso. Não posso duvidar de que penso, pois não posso duvidar de que duvido. Se eu duvidasse que duvido, eu não duvidaria. E eu duvido: isso é certo! Portanto, eu penso. Se eu penso, eu existo enquanto uma coisa que pensa.

Esta movimentação, segundo Deleuze e Guattari (2010), desliza sobre uma série de pressupostos subjetivos ou implícitos que a Filosofia toma emprestado do senso comum, da esfera pré-filosófica: “todo mundo sabe o que significa pensar, todo mundo tem a possibilidade de pensar, todo mundo quer o verdadeiro” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.75). Aqui intervém um personagem filosófico: o *Idiota*, o pensador privado, “aquele que diz *Eu*” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.75, *grifos meus*), ou mesmo “aquele que forma um conceito com suas forças inatas, que cada um possui de direito por sua conta” (idem, p. 76). A figura do *personagem filosófico*, segundo Deleuze e Guattari (2010), “opera os movimentos que descrevem o plano de imanência do autor, e intervém na própria criação de seus conceitos” (p.78). Se existe, portanto, algo como um sujeito filosófico ou um autor, essa função é efetivamente

exercida no modo de articulação dos conceitos no plano de imanência pelo personagem filosófico.

Se este personagem é aquele que, dizendo *eu*, diz uma certeza acerca da autoria e da verdade de seu pensamento, Nietzsche (2008) bem perceberá a superstição e arbitrariedade que engendram o cimento unificador do *eu* ao *penso*:

Um pensamento vem quando “ele” quer, mas não quando “eu” quero; de modo que é uma *falsificação* dos fatos afirmar: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso”. Isso pensa: mas que “isso” seja precisamente aquele velho, célebre “eu”, é, para dizer o mínimo, apenas uma suposição, uma afirmação, sobretudo não é qualquer “certeza imediata” (p.38).

A crítica de Nietzsche, entretanto, não se reduz a mostrar o arbitrário e o *impensado* operando na ligação entre o eu e o penso – ligação que aparece como evidente, intuitiva e *a priori*. Em outra ocasião, Nietzsche (2002) apontará para um próprio vazio no que diz respeito à significação de *existo* na afirmação *penso, logo existo*.

Naquele célebre *cogito* se encontram: 1) pensa-se, 2) eu creio que sou eu quem aqui pensa, 3) mesmo se admitindo que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda assim o primeiro ‘pensa-se’ contém ainda uma crença: a saber, que ‘pensar’ seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um ‘isto’ tenha de ser pensado – além disso o *ergo sum* [logo existo] nada significa! (p.144).

Assim, será esse Idiota quem articulará a certeza da existência do eu mediante sua impensada ligação com o *cogito*. Mediante isto, o Idiota poderá finalmente encontrar aquilo que tanto procurava: uma verdade encontrada por si mesmo, porém evidente aos olhos de todos e de qualquer um. O Idiota é, então, o porta-voz do que Deleuze (2009), em *Diferença e Repetição*, chamou de Imagem do Pensamento, que instaura a fórmula do consenso e da representação: “*todo mundo sabe, ninguém pode negar*” (p. 190). E o personagem filosófico cartesiano, o Idiota, será precisamente aquele que move o *cogito* de uma dúvida a uma certeza, e desta a outra dúvida que gera outra certeza. Nas palavras de Descartes (2001): “a nossa vontade *inclina-se naturalmente* a desejar só as coisas que o nosso entendimento lhe representa de algum modo como possíveis” (p.37, *grifos meus*). Assim, a inclinação do pensamento à verdade constituirá signo da possibilidade de alcance do verdadeiro.

Ora, se Descartes (2001) garante que “não há nada que não esteja tão inteiramente em nosso poder como os nossos pensamentos” (p.37), eis aí mais um

índice de que a busca do *cogito* pela verdade será uma busca *a priori* fadada ao sucesso. Assim, o acordo entre pensamento e realidade, a afinidade natural do pensamento para com a verdade, ou a harmonia preexistente entre o sujeito e o mundo, muito embora igualmente presentes em Platão, não serão estabelecidos por Descartes em termos de *reminiscência*, mas por este curioso personagem filosófico chamado por Deleuze e Guattari (2010) de *o Idiota*, aquele que enuncia: *eu duvido, eu penso, eu sei que penso! Eu existo, eu quero a verdade! Tenho direito! Mas todo mundo pensa, todo mundo quer a verdade, vocês hão de convir... ninguém pode negar!*

Muito embora Deleuze e Guattari (2010) façam uma distinção entre o antigo Idiota (o Idiota cartesiano) e o novo Idiota⁶¹, não nos parece atual essa movimentação realizada pelo Idiota cartesiano? Este personagem sempre possível de ser atualizado em nossa prática filosófica ou mesmo em nosso cotidiano, este Idiota será precisamente aquele que considera que todos querem a verdade, que qualquer afirmação porta uma verdade ou uma tentativa de dizer a verdade e que ninguém pode negar isso. *Idios* significa o próprio, o privado, o particular. O Idiota é aquele que pensa por si mesmo, por meio das forças que tira de si mesmo, é aquele que se arvora autêntico e autônomo em sua bravata pela verdade – o Idiota, o que pensa por si, o que gravita incessantemente em torno de si mesmo, o que gira pelas bordas incertas de um ponto que costuma acreditar ser o “eu”, não pode ser mais do que um tonto.

Mas em seu trânsito pelo dispositivo da verdade, o Idiota sai constantemente do espaço de seu *si próprio* e anuncia que todos querem a verdade... a verdade que ele tanto insiste em querer! É por querer a verdade que o Idiota tem a singularidade do seu querer anulada. Assim, o Idiota afirma não somente que todos querem a verdade, mas acrescenta que aqueles que dizem não querê-la estão mentindo, estão enganados, ou estão caindo em contradição performativa. Querer uma verdade, dizer que todos a querem e anular com isso a singularidade de sua vontade. Mas o que esperar de quem quer a verdade? O que esperar daqueles que se autoproclamam os agentes da verdade, seus soldados, guardiãs e porta-vozes? A imagem de pensamento sob a qual se encontra submerso até o mais tênue grão o antigo e atual Idiota nada mais pode significar do que

⁶¹ “O antigo Idiota queria evidências, às quais ele chegaria por si mesmo (...) o novo Idiota não quer, de maneira alguma, evidências (...) ele quer o absurdo. O antigo Idiota queria o verdadeiro, mas o novo quer fazer do absurdo a mais alta potência do pensamento, isto é, criar. O antigo Idiota queria não prestar contas se não à razão, mas o novo Idiota, mais próximo de Jó que de Sócrates, quer que se lhe preste contas de ‘cada vítima da história’. (...) O antigo Idiota queria dar-se conta, por si mesmo, do que era compreensível ou não, razoável ou não, perdido ou salvo, mas o novo Idiota quer que lhe devolvam o perdido, o incomensurável, o absurdo” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p.77).

a anulação de uma vontade, cujo eco, ressonância e brado de desespero fazem-se ouvir no intervalo de uma respiração que se esvai: *todos querem a verdade, todos querem a verdade, todos querem a verdade...*

Retornarei a outros aspectos importantes do pensamento de Descartes quando estiver lidando com as questões relacionadas às diferenças entre a espiritualidade e a Filosofia moderna, enquanto distintos territórios para pensar as relações entre o *sujeito* e a *verdade* – o que ocorrerá no sexto capítulo deste trabalho.

6.3. Kant: aparência, fenômeno e esquematismo transcendental

Se em Descartes a multiplicidade do conceito de *cogito* produz uma identidade entre *ser* e *pensar* (eu penso, eu sou) que aparece como indubitável, em Kant teremos um momento de rompimento com esta identidade. Este consiste na assunção de que as coisas não são em si mesmas tais como se apresentam a um sujeito e que, portanto, o conhecimento é dependente do *modo de apresentação* das coisas aos sujeitos. É justamente desta assunção que decorre a impossibilidade de um conhecimento acerca da coisa-em-si (da coisa independentemente de seu modo de apresentação a um sujeito). Em minha dissertação de mestrado, intitulada *A Dissolução das Ilusões Transcendentais na Crítica da Razão Pura: um estudo sobre as relações entre a Estética, a Analítica e a Dialética Transcendentais* (BENEVIDES, 2008), procurei, todavia, mostrar a impertinência em identificar a noção kantiana de *coisa-em-si*, tal como aparece na *Crítica da Razão Pura*, com a *realidade*. Quer dizer: a impossibilidade de conhecer a coisa-em-si de modo algum aproxima Kant da afirmação cética de que é impossível conhecer a realidade, mas, ao contrário, situa o conhecimento humano em um acordo prévio, em uma homologia ou adequação com a experiência possível mediante um *esquematismo transcendental*. No *Livro Segundo da Analítica Transcendental*, a saber, na *Analítica dos Princípios*, Kant (1996) desde já situa esse campo onde ocorre um acordo entre entendimento e sensibilidade como o campo de uma *Lógica da Verdade* (Analítica) em oposição a uma *Lógica da Ilusão* (Dialética). Este esquematismo transcendental investigado em uma lógica da verdade realizaria uma síntese do múltiplo na unidade da categoria mediante quatro formas distintas, isomórficas às quatro modalidades de categorias do entendimento: quantidade, qualidade, relação e modalidade. Estas formas de esquematismo são os *axiomas da intuição*, as *antecipações da percepção*, as *analogias da experiência* e os *postulados do pensamento empírico em*

geral. Trata-se precisamente do lugar onde o *entendimento puro* funciona em seu próprio domínio.

Este domínio [do entendimento puro], porém, é uma ilha fechada pela natureza dentro de certos limites imutáveis. É a *terra da verdade* (um nome sedutor), circundada por um vasto e tempestuoso oceano, que é a verdadeira sede da ilusão, onde nevoeiro espesso e muito gelo, em ponto de liquefazer-se, dão a falsa impressão de novas terras e, enquanto enganam com vãs esperanças o navegador errante a procura de novas descobertas, envolvem-no em aventuras, das quais não poderá jamais desistir e tão pouco levar a termo. (KANT, 1996, p.202, *grifos meus*).

Não adentrarei, neste trabalho, a explicitação do modo como ocorrem estas sínteses transcendentais mediante o esquematismo. O leitor interessado em aprofundar-se no tema poderá consultar minha dissertação de mestrado. No contexto deste trabalho convém, contudo, realizar um aprofundamento na afirmação de que a oposição entre fenômenos e coisa-em-si constitui não uma rachadura, mas a condição de possibilidade para a representação do pensamento/conhecimento humano como naturalmente à verdade, ou como possível de estar em adequação com a realidade. Vejamos, em linhas gerais, em que consiste essa argumentação.

Em um sentido amplo, é possível afirmar que a Estética Transcendental pretende oferecer uma prova direta da idealidade transcendental dos fenômenos. Esta idealidade implica que, em sentido transcendental, não podemos conhecer as coisas tais como são, independentemente do modo particular como nos aparecem. Allison (1992) considera que, em função desta afirmação feita por Kant (1996), uma série de interpretações, que caem sob o signo daquilo por ele denominado “versão convencional”⁶² (p. 30), entendem que Kant esbarra em uma espécie de ceticismo, na medida em que realiza a cisão entre a *realidade* (identificada à coisa-em-si e ao supra-sensível) e a *aparência* (identificada aos fenômenos). Semelhante posicionamento tem Strawson (1995), ao afirmar que, segundo Kant, “(...) a doutrina [idealismo transcendental] não diz, meramente, que nós não podemos ter um conhecimento da realidade supra-sensível. A doutrina é que *a realidade é supra-sensível* e que nós não podemos conhecê-la” (p.38, *grifos meus*).

⁶² Allison, em sua obra intitulada *El idealismo transcendental de Kant: una interpretación y defensa* (1992), vem introduzir a noção de “versión convencional”. Esta designaria uma série de interpretações acerca da idealidade transcendental dos fenômenos que não levam em conta a distinção entre realismo e idealismo de um ponto de vista empírico e realismo e idealismo do ponto de vista transcendental. Por ocasião desta não-distinção, conforme será explicitado mais adiante, autores que comungam de tal interpretação tendem a julgar o posicionamento de Kant ora como incongruente, ora como cético.

Ao encontro da interpretação de Strawson (1995), Prichard (1909) afirma que Kant, no intuito de defender seu *realismo empírico*, realiza uma passagem não plenamente justificada entre a aparência fenomênica e sua realidade objetiva. Neste sentido, Prichard (1909) identifica a *aparência* de algo (mesmo sendo este algo um fenômeno) à *ilusão*. Se há uma identificação entre fenômeno (aparência) e ilusão – o que, mesmo para críticos moderados de Kant, pode parecer um certo exagero – esta parece derivar de uma identificação entre coisa-em-si e realidade – esta efetivamente adotada sem maiores censuras por vários críticos de Kant. Neste sentido, esta *versão convencional* oferece todas as balizas para identificar a posição de Kant à posição de Berkeley⁶³. Isto, segundo Allison (1992), é efetuado de modo enfático por Turbayne (1955) e, de forma mais sutil, pelo próprio Strawson (1995).

O clássico exemplo que identifica as formas *a priori* da sensibilidade a lentes que nos são impostas e nos fazem ver a aparência dos objetos de outro modo que não a imagem “real” que estes teriam sem as lentes – esse exemplo de tamanha eficácia pedagógica vem, certamente, prestando um desserviço à defesa da idealidade transcendental dos fenômenos. Com isso, ata o laço, jamais existente na obra de Kant, entre idealismo transcendental e idealismo empírico, laço este que é tão presente na confusão feita por ocasião de interpretações que se enquadram sob o signo *versão convencional*. Este exemplo, todavia, será de fundamental importância para compreendermos em que sentido é válido e em que sentido não é válido associar o fenômeno à aparência, bem como para excogitar qualquer associação deste à noção de ilusão. Isto será feito a partir da introdução da distinção entre idealismo e realismo em *sentido transcendental* e em *sentido empírico*, mediante a qual se pretende reduzir ou cessar a força de argumentos que refutem a idealidade transcendental dos fenômenos tendo por base o apagamento ou esquecimento da distinção feita por Kant. Antes disto, prestemos atenção às palavras enunciadas pelo próprio Kant (1995), em *Os Progressos da Metafísica*:

⁶³ Berkeley é aqui tomado como a referência principal do idealismo empírico, identificado, por estes autores, à posição de Kant. “Para Berkeley é impossível pressupor a existência de qualquer ser que não seja percebido. Para ele ‘ser é ser percebido’, portanto só porque percebo posso dizer que é real; em outras palavras, só posso me referir ao conteúdo de minha percepção, e não a algo existente fora de mim” (Rubano, Moroz, 1988, p. 298). Acrescente-se a isto o fato de que “Berkeley defende que a percepção de um objeto nada mais é do que um feixe de sensações combinadas e caracterizadas em conjunto” (idem). Temos aí a expressão suprema do idealismo empírico: a realidade é dependente da percepção e esta, por sua vez, não é dotada de uma organização *a priori*, mas consiste tão-somente num feixe de sensações. Com isto, a aparência das coisas (fenômenos) é tomada como uma aparência em sentido empírico (as coisas me aparecem/aparentam deste ou daquele modo).

Além disso, há ainda que notar que um fenômeno, tomado em sentido transcendental, quando das coisas se diz – *são* fenômenos (*phaenomena*) –, é um conceito com um significado inteiramente diverso de quando eu digo – esta coisa aparece-me assim ou assado – o que deve indicar a manifestação física, e se pode chamar de *aparência*. (*Apparenz oder Schein*). Pois, na linguagem da experiência, os objetos dos sentidos, visto que os posso apenas comparar com outros objetos dos sentidos, por ex., o céu com todas as estrelas, embora seja justamente um simples fenômeno (*Erscheinung*), são pensados como coisas-em-si; e ao dizer-se que ele tem o aspecto (*Anschein*) de uma abóboda, a *aparência* (*Schein*) significa aqui o elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo (p.28-29).

Há três afirmações de grande relevância nesta citação.

1. “Um fenômeno, tomado em sentido transcendental, (...) é um conceito com um significado inteiramente diverso (...) do que deve indicar a manifestação física: a *aparência*.”
2. “Na linguagem da experiência, os objetos dos sentidos (...) são tomados como coisas-em-si.”
3. “A *aparência* significa aqui o elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo.”

A fim de compreender a significação e o alcance dessas afirmações, convém estabelecer os dois sentidos em que Kant opõe realismo e idealismo, a saber, o empírico e o transcendental. Essa distinção não é explicitada enfaticamente, apesar de estar pressuposta na distinção feita entre fenômenos e coisa-em-si. Aparecerá, entretanto, de forma muito breve, porém decisiva, na *Estética Transcendental*:

Nossas exposições ensinam, portanto, a *realidade* (isto é, validade objetiva) do espaço no tocante a tudo o que pode nos ocorrer externamente como objeto, mas ao mesmo tempo a *idealidade* do espaço no tocante às coisas quando ponderadas em si mesmas pela razão, isto é, sem levar em conta a natureza da nossa sensibilidade. Logo, afirmamos a *realidade empírica* do espaço (com vistas a toda a possível experiência externa) e não obstante a sua *idealidade transcendental*, isto é, que ele nada é tão logo deixemos de lado a condição da possibilidade de toda a experiência e o admitamos como algo subjacente às coisas em si mesmas (KANT, 1996, p.76).

Haja vista a coexistência entre idealismo transcendental e realismo empírico afirmada por Kant (1996), Allison (1992) explicita em que medida isto se opõe ao realismo transcendental e ao idealismo empírico. Esta explicitação torna ainda mais visível as noções defendidas por Kant (1996), caso tenham parecido muito gerais.

Considerada em um sentido empírico, *idealidade* caracteriza o dado privado de uma mente individual. Aqui se incluem as ideias no sentido atribuído por Locke e Descartes ou, de maneira mais geral, qualquer conteúdo mental no sentido ordinário de *mental*. *Realidade*, considerada em sentido empírico, se refere ao reino dos objetos dos objetos da experiência humana ordenados espacial e temporalmente e acessíveis intersubjetivamente. (...) O aspecto transcendental da divisão entre idealidade e realidade é algo bem distinto. No nível transcendental, que é o nível da reflexão filosófica sobre a experiência (reflexão transcendental), *idealidade* se usa para caracterizar as condições necessárias e universais, portanto *a priori*, do conhecimento humano. (...) Reciprocamente, algo é real em sentido transcendental se, e somente se, pode ser caracterizado e referido independentemente de toda apelação a essas mesmas condições sensíveis (ALLISON, 1992, p.35).

Resta evidente, pois, a razão pela qual a afirmação 1 é válida em sentido transcendental, uma vez que contrapõe a “aparência” (em sentido empírico) ao fenômeno. Já a afirmação 2, ao falar em “linguagem da experiência” – que “inclui tanto a experiência ordinária como a científica” (ALLISON, 1992, p.37) – justifica-se somente num sentido empírico. A confusão presente em interpretações como as de Prichard (1909) e Strawson (1995) resulta do fato de que, por não levarem em conta tal distinção, estes autores julgam que a experiência é algo que, estando submetida a formas *a priori* da sensibilidade, *esconde ainda alguma realidade que estaria por trás de tais formas*. Ora, a crítica aqui feita a esta versão convencional consiste em refutar a tese de que Kant, utilizando-se da noção de *fenômeno* (suposta como *aparência* em sentido empírico), tomou arbitrariamente esta aparência por um conhecimento objetivo. Esta tese pode ser formulada do seguinte modo: como se poderia justificar que, uma vez que tenho o conhecimento das coisas unicamente como estas aparecem (em sentido empírico) a mim, haja alguma garantia de que isto consista num conhecimento objetivo da realidade, que era aquilo que visava Kant defender em seu realismo empírico? O que objeta Allison (1992) diante disto é que

Este absurdo só aparece se a tese kantiana referente à espacialidade das aparências for tomada em sentido empírico. Se interpretarmos a tese sobre a

espacialidade⁶⁴ em sentido transcendental, que é como Kant claramente deseja que se faça, o absurdo desaparece. (p.38)

Tal interpretação empírica acerca das aparências foi explicitamente adotada por Prichard. Este, para explicar o fato de que conhecemos as coisas unicamente em função do modo como esta nos (a)parece, faz uma analogia com o exemplo de uma barra de ferro que, uma vez posta na água, causa um determinado efeito óptico que pode levar alguém que nunca pôs objeto semelhante na água a julgar que a barra está quebrada. Ora, contra a pertinência de tal comparação, podemos alegar que a “aparência” de uma barra quebrada consiste no sentido de aparência atribuído por Kant na afirmação 3, a saber, no “elemento subjetivo na representação de uma coisa, o que pode ser uma causa de, num juízo, falsamente o considerar objetivo”. Portanto, neste sentido – a saber, o sentido realista empírico, ou a “linguagem da experiência” – *aparência significa uma ilusão que conduz ao erro e, portanto, afasta da verdade.*

Em uma breve passagem do início da *Dialética Transcendental*, Kant cita dois exemplos empíricos – o mar aparecendo mais alto no meio do que na praia e a lua aparecendo maior ao surgir – para falar de ilusões ópticas que não podem ser evitadas. Salienta, porém, que o erro advém não da representação intuitiva, mas sim do juízo que é emitido sobre essas representações. Portanto, a *aparência em sentido transcendental*⁶⁵ poderá significar erro somente enquanto não restar claro que não podem fenômeno e ilusão ser tomados por idênticos (KANT, 1996). Uma vez que isto não estiver claro e o fenômeno for tomado por ilusão, uma aparência jamais poderá significar um erro – ou pior, sempre poderá significar um erro, haja vista não existir, aí, um critério de correção exterior à aparência. Neste sentido, a aparência, na medida em que é empiricamente associada ao fenômeno – e a todos os fenômenos que ocorrerem – finda por conceder-

⁶⁴ Allison (1992), na circunstância em que irá tematizar o idealismo transcendental de Kant (em oposição ao realismo transcendental), irá priorizar, na exposição das formas *a priori* da sensibilidade, a intuição “espaço” – quanto à exposição da intuição *a priori* “tempo”, esta será feita pelo autor por ocasião de outras problematizações. Todavia, é válido afirmar que o sentido transcendental da oposição entre idealismo e realismo é justificado tanto com respeito ao espaço como igualmente quanto ao tempo.

⁶⁵ Loparic (2002) considera o termo *aparecimento* como o modo mais adequado para exprimir o que aqui chamamos de *aparência em sentido transcendental*. “Creio que ele [o termo ‘aparecimento’] capta, com mais precisão que o termo ‘aparência’ (comumente empregado nas traduções de Kant), o significado das expressões kantianas, por não admitir ser interpretado como sinônimo de disfarce ou simulação” (Loparic, 2002, p.6). É curioso salientar que, na língua portuguesa, o substantivo “aparência” não é aquele a que corresponde o verbo “aparecer”, como comumente é pensado, mas sim aquele a que corresponde o verbo “aparentar”. Este deslize parece, todavia, ter arrastado consigo uma série de significações equivocadas quanto à tese da idealidade transcendental dos fenômenos. O substantivo que corresponde ao verbo “aparecer” estaria mais próximo de algo como “aparição”; todavia, o próprio Loparic (2002) rejeitou o uso deste termo porque entendeu que este remetia a “fantasmas e visões terríficas” (idem), preferindo assim o termo “aparecimento”.

lhe o estatuto de ilusão, decorrendo disto uma consequência cuja gravidade seria responsável pelo desabamento de toda a Filosofia Transcendental. A consequência aí seria o ceticismo, haja vista que se faria impossível detectar, a partir da aparência, o erro, já que não haveria uma instância mais legítima a que recorrer para corrigir o erro ocasionado pelo juízo.

Assim, o ceticismo advém não do idealismo transcendental, posto que aí os fenômenos são circunscritos a um campo em que se faz possível um conhecimento acerca destes e, portanto, um critério de correção para juízos falsos, mesmo diante de ilusões empíricas. Esse campo no qual os fenômenos são circunscritos é precisamente o território da adequação prévia, cujo funcionamento capilar será posto em ação mediante o esquematismo transcendental. Para o ponto que nos interessa neste trabalho, isto quer dizer que o acordo prévio, a inclinação natural do pensamento para a representação adequada e verdadeira da realidade, é novamente aqui restaurada, mas não mais pela *reminiscência platônica*, nem pelo *Idiota cartesiano*, mas sim pelo *esquematismo transcendental kantiano* que constitui a experiência de modo a fazer concordar a sensibilidade com o entendimento.

6.4. Habermas: as condições ideais de comunicação e a verdade transcendente

O último exemplo que darei acerca desta Imagem do Pensamento que pressupõe algum tipo de inclinação natural para a verdade pode ser encontrado na Filosofia de Habermas. Ao estabelecer uma crítica à Filosofia kantiana por esta encontrar-se presa a um subjetivismo transcendental que não leva em conta a dimensão intersubjetiva da linguagem, Habermas (2004) pretende reposicionar as bases do kantismo em termos de um *realismo pragmático*. Aos olhos deste trabalho, trata-se não de um *realismo imanente* tal como encontramos em Foucault, mas sim de um *realismo transcendente*. Para tal realismo, deveria ser levado em conta duas dimensões fundamentais feitas em sua obra *Verdade e Justificação*:

a) A *dimensão apresentativa*, que diz respeito à relação objetiva dos enunciados sobre o mundo.

b) A *dimensão comunicativa*, referente à relação intersubjetiva dos enunciados entre os sujeitos falantes.

Trata-se, com isso, de buscar uma forma para “chegar a um bom termo com o mundo, conduta que deve sua capacidade de solucionar problemas ao entrecruzamento da racionalidade teológica da ação com a racionalidade epistêmica da representação” (HABERMAS, 2004, p.14). Essa racionalidade teleológica da ação constitui o espaço comunicativo e pragmático, ao passo que a racionalidade epistêmica da representação constitui o âmbito propriamente apresentativo, agenciado fundamentalmente por uma perspectiva correspondencialista em relação à verdade. Portanto, se na dimensão apresentativa o que está em jogo é a *verdade* dos enunciados, na dimensão comunicativa o que está em jogo são as formas de *justificação* destes enunciados. A dimensão ligada à verdade constitui o campo *epistêmico*, ao passo que a dimensão ligada à justificação constitui a esfera *pragmática*. Analisarei aqui duas consequências desta distinção.

A primeira delas constitui um passo fundamental na recusa ao poder das evidências imediatas para a determinação da verdade. Por mais que Habermas (2004), em outras circunstâncias e por outras vias, restaure o impensado mediante a ligação indissolúvel e inexplicável entre *pretensão de verdade* e *comunicação* (o que comunica pretende comunicar uma verdade), desprezar esta importante consequência de sua Filosofia constituiria uma negligência e um sobrevoos demasiado abrupto que não faria jus a alguns aspectos importantes do pensamento de Habermas. Essa recusa da evidência na determinação da verdade é bem expressa pelo filósofo na seguinte passagem:

O conceito discursivo de verdade deve, de um lado, levar em conta o fato de que a verdade de um enunciado – dado a impossibilidade de um acesso direto a condições de verdade não interpretadas – não pode ser medida por “evidências peremptórias”, mas se bem que jamais definidas como “obrigatórias” (...). Não existe um acesso direto, não filtrado pelo discurso, às condições de verdade e as convicções empíricas (HABERMAS, 2004, p. 46-49).

Se no âmbito apresentativo das atribuições de verdade sobre o mundo Habermas (2004) recusa que qualquer proferimento tenha algum acesso não-intersubjetivo a essa verdade, será, todavia, precisamente no contexto da pragmática, da justificação e da comunicação que a transcendência da verdade deixará suas principais marcas. Trata-se de sua tentativa de combinar “a compreensão de referência transcendente [da verdade] em relação à linguagem com uma compreensão – imanente à linguagem – de verdade como assertibilidade ideal” (HABERMAS, 2004, p.46). Eis aqui o que Deleuze e Guattari (2010), referindo-se ao universal da comunicação presente na fenomenologia,

chamou de “trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência” (p.58). Seria difícil encontrar palavras mais expressivas para significar a atitude de Habermas (2004). Este trabalho de toupeira é realizado mediante o que Habermas (2004) entendeu como os pressupostos idealizantes da práxis comunicativa. Antes de nos atermos a estes interessantes pressupostos, vejamos que tipo de relação existiria entre o enunciado verdadeiro e esses pressupostos pragmáticos presentes nos discursos com pretensão à racionalidade e validade:

Um enunciado seria verdadeiro precisamente se, e somente se, pudesse resistir, sob os exigentes pressupostos pragmáticos dos discursos racionais, a *todas* as tentativas de invalidação, ou seja, se pudesse ser justificado numa situação epistêmica ideal (HABERMAS, 2004, p.46).

É no seio destas condições epistêmicas ideais que um enunciado será reconhecido como verdadeiro ou, como nos adverte França (2008), como *provavelmente verdadeiro*⁶⁶. Assim, será no contexto desse reconhecimento da verdade, no âmbito dos atos de enunciação e, portanto, no registro das práticas linguísticas concretas que se infiltra este ideal transcendente da comunicação. Não mais reside no mundo inteligível, no sujeito pensante, ou nas condições transcendentais do conhecimento: ao trazer para o primeiro plano o mundo da vida, o mundo intersubjetivo, o mundo das práticas linguísticas reais, Habermas (2004) finda por fazer funcionar de forma ainda mais eficaz e capilar, e até os mais tênues grãos, o dispositivo da verdade. É precisamente este dispositivo que age nas *condições epistêmicas ideais*, ou *pressupostos idealizantes da comunicação*, ou mesmo *pressupostos pragmáticos do discurso verdadeiro*, para citar algumas formas de nomeação utilizada pelo filósofo. Vejamos quais são essas condições, esses princípios, ou esses pressupostos:

- 1) Publicidade e total inclusão de todos os envolvidos.
- 2) Distribuição equitativa dos direitos de comunicação.
- 3) Caráter não-violento da comunicação que admite apenas a força não-coercitiva do melhor argumento.
- 4) Probidade dos proferimentos de todos os participantes.

⁶⁶ Para o que proponho investigar nesse tópico, a distinção entre *verdadeiro* e *provavelmente verdadeiro* não é de grande importância, pois o que está em jogo não é o encontro, a ascensão final ou a fusão com a verdade, mas sim o movimento de inclinação à verdade. E este movimento é igualmente encontrado no *provavelmente verdadeiro*, uma vez que, nele, é esta probabilidade de verdade que se deseja: é a ela que o discurso se inclina.

Mediante esses pressupostos, ou regras de orientação empírica do discurso, trata-se de uma “consideração sensata de todas as vozes, temas e contribuições relevantes, [que faça] justiça à *transcendência da verdade* em relação a seu contexto, tal como é reivindicada pelo falante em seu enunciado⁶⁷” (HABERMAS, 2004, p. 46, *grifos meus*). Eis aqui uma referência explícita ao caráter transcendente da verdade. Correlata a esta transcendência aparece a crítica a uma significação demasiado pragmática da verdade. É interessante que, por essa via, Habermas (2004) já afirmara aquilo que foi mencionado por Kirkham (2003) e França (2008) em relação ao caráter intuitivo da verdade: “essa compreensão procedural de verdade como resgate discursivo das pretensões de validade é *contra-intuitiva*, na medida em que, obviamente, a verdade não é um ‘conceito ligado ao sucesso’” (HABERMAS, 2004, p.47, *grifos meus*). Assim, há aqui também uma estreita relação entre a *transcendência* da verdade em relação a qualquer prática discursiva de justificação e o modo *intuitivo* (tão imediato quanto inexplicável) com o qual a verdade nos toca.

Esses *pressupostos pragmáticos para o discurso verdadeiro* nos ensinam, portanto, não como abraçar, alcançar ou açambarcar a verdade, mas sim que, para chegar *perto* da verdade, é necessário algumas condições. Não é de qualquer modo que se dirige ou se inclina à verdade. Para esta inclinação, é necessária a constituição de um espaço onde todos possam falar e ver o que acontece, onde todos tenham os mesmos direitos de fala, onde ninguém exerça poder sobre ninguém e, por fim, que todos sejam sinceros e tenham boa-vontade no momento de falar. Como isto não é empiricamente possível, não é possível empiricamente a verdade. O ponto principal, contudo, é que o fato de isto não ser possível não paralisa um movimento de inclinação à verdade, mas, ao contrário, faz com que as regras desse movimento fiquem mais discernidas. Se algumas orientações platônicas, cartesianas ou kantianas resultavam por demais obscuras quanto aos procedimentos específicos e concretos para chegar à verdade, deixando aí um certo espaço não preenchido pelo dispositivo da verdade, eis que Habermas, mantendo a verdade na transcendência, faz descer à terra seu reinado, seu império e seu governo a partir dos súditos enviados de cima: os pressupostos ideais da comunicação.

⁶⁷ Percebemos em incontáveis passagens um teor fundamentalmente moral nos escritos de Habermas que se referem precisamente à Imagem do Pensamento como o impensado, como aquilo que se supõe auto-explicativo e em relação ao qual nada mais precisa ser dito para um *bom entendimento* – a exemplo de expressões como “probidade”, “consideração *sensata*”, “contribuições *relevantes*”.

Enquanto, todavia, a verdade continuar operando na transcendência e for representada como exterior a um campo imanente e pragmático das práticas linguísticas reais – tal como ocorre no pensamento de Habermas (2004) – nunca haverá uma argumentação definitiva ou uma prova cabal que mostre por que são precisamente essas as condições que nos aproximam da verdade, e não outras. Por que é necessário, para chegar perto da verdade, que todos estejam envolvidos no processo? A inclusão de todos não poderia, ao contrário, obstaculizar esse processo? Igualmente podemos pensar: caso todos tenham o mesmo direito, igual tempo, semelhantes meios e democráticos espaços para a argumentação, não seria possível pensar que isso novamente distanciaria esse alcance ou aproximação da verdade? O que significa a “força não-coercitiva da melhor argumentação”? Não poderia ser o caso de que um bom trabalho retórico, capaz de persuadir, de convencer, de seduzir e, portanto, de exercer poder sobre aqueles que escutam pudesse constituir um melhor movimento de inclinação à verdade? Assim, para preencher esse hiato, essa hiância, esse espaço vazio, ou essa enorme distância deixada pelos rastros do movimento de transcendência da verdade, há que recorrer precisamente a uma *Imagem do Pensamento* que represente, de forma arbitrária e pré-filosófica, um movimento de inclinação que o pensamento ou a linguagem teriam *de direito* (e não de fato) em relação à verdade.

Se Habermas, malgrado reativar essa inclinação do discurso à verdade, rejeita que isso possa ser feito por qualquer movimento autoreflexivo do discurso sobre ele mesmo, podemos citar aqui o exemplo de Apel (1986) que, coabitando o semelhante espectro de um kantismo linguístico-pragmático, entende que o alcance da verdade pelo discurso deve passar por uma fundamentação reflexiva. Para Apel (1986), a afirmação cética de que “*não há verdade*” implicaria em uma contradição entre a dimensão semântica (o que o discurso diz) e a dimensão pragmática (o que o discurso faz). Em sua *Ética do Discurso*, Apel (1986) chamará esta contradição de *contradição performativa*, uma vez que temos aqui um desacordo que constitui oposição entre o que esta afirmação diz (*não há verdade*) e o que ela pretende fazer (*afirmar uma verdade*). Mediante a detecção desta contradição performativa que inevitavelmente recai sobre o enunciado cético, Apel (1986) entende que a própria fundamentação da Filosofia deverá assumir essa movimentação reflexiva e indireta: é pela via da contradição performativa em que cai o enunciado cético que se faz possível retornar reflexivamente às condições transcendentais e intranscendíveis de toda e qualquer prática linguística. Encontramos

aqui, no pensamento de Apel (1986), um elemento específico da práxis linguística que sustém essa inclinação natural do discurso ao verdadeiro: a *pretensão à validade*.

É possível, contudo, encontrar no próprio pensamento de Habermas (1987) uma referência a essa pretensão à validade como condição para obter de um consenso ideal movido por uma tentativa universal de diálogo, argumentação e participação política na práxis linguística. Essas noções, desenvolvidas por Habermas (1987) em sua *Teoria da ação comunicativa*, não por acaso vêm exercendo grande influência no campo da Educação e da Filosofia da Educação – a exemplo de Gonçalves (1999) e Viero (2005). Vejamos, de forma breve, aquilo que Habermas (1987) considera como sendo os três tipos de pretensão à validade que a práxis discursiva encarna.

- 1) Que aquilo que se enuncie seja verdadeiro do ponto de vista da representação da realidade – *questão referente à verdade*
- 2) Que aquilo que se enuncie esteja correto do ponto de vista dos critérios normativos – *questão referente à coerência e retidão*
- 3) Que aquilo que se enuncie expresse a efetiva intenção daquele que enuncia – *questão referente à transparência e autenticidade*

Assim, rejeitar um enunciado implica em rechaçar um desses três pontos de sua pretensão à validade. Como mencionei há pouco, existe toda uma utopia educativa presente nos quatro pressupostos ideais de comunicação, bem como nesses três elementos que articulam a pretensão à validade presente na práxis discursiva. Curiosamente, apesar do apelo universalista destas condições e do estatuto transcendente da verdade, essas problemáticas são frequentemente reinscritas, no campo da Educação, como uma ênfase nas práticas concretas, nos dilemas comunitários, na vida cotidiana dos cidadãos. Isto aparece mediante os temas ligados ao *consenso*, ao *diálogo* e à *comunicação*.

O objetivo das discussões, neste momento, é encontrar caminhos comuns e devidamente articulados, para proporcionar aos alunos experiências que lhes possibilitem construir conhecimentos vinculados à sua vida concreta e que lhes permitam uma visão crítica da realidade onde estão inseridos e, ao mesmo tempo, incentivem sentimentos e pensamentos relacionados à participação ativa nos assuntos comunitários, dentro de princípios éticos de cooperação e justiça social. (GONÇALVES, 1999, p.8)

Todo esse apelo à ação coletiva local, particular, de cada comunidade e de cada escola será, todavia, perpetuamente remetido não à singularidade dos problemas, das questões, das dificuldades e das demandas específicas, mas sim a algo como as *Grandes Questões Universais*, dificilmente interpretáveis ou traduzíveis em ações que digam respeito às idiosincrasias e singularidades que fazem problema no campo específico em que aparecem. Esse trânsito nebuloso entre o universal e o particular, esse espectro caótico que tenta disfarçar a transcendência da verdade nos imperativos de participação e cidadania, essa circulação descompassada que bombeia o sangue da imanência à transcendência em vias de romper veias e artérias – enfim, todo esse trabalho de toupeira da transcendência na imanência, presente efetivamente no pensamento de Habermas, parece ainda mais confuso quando agenciado ao campo da Educação.

A pragmática do mundo vivido que não é uma verdade a priori nem empírica, se coloca como condição fática que permite à escola tomar decisões com responsabilidade universal. Trata-se de uma condição da linguagem que oportuniza o trabalho em prol das grandes causas globais, como a defesa dos direitos humanos, a formação da opinião pública, a proteção do meio ambiente ou ainda tomar partido dos povos explorados. A ideia parte de uma suposição pragmática orientada nas ações cotidianas, no sentido de evitar a semântica da guerra no meio pedagógico e trabalhar, de forma mais ampla, de tal maneira a incluir dialogicamente o terceiro excluído – o outro (VIERO, 2005, p.11).

Em que medida essas considerações de ordem política – por vezes megalomânicas, por vezes vagas, por vezes ambíguas, por vezes confusas, por vezes utópicas – têm relação com a verdade? Ora, se a verdade diz respeito ao âmbito apresentativo dos enunciados sobre o mundo; e o âmbito comunicativo refere-se ao registro pragmático dos enunciados intersubjetivos, ocorre que, tão logo haja qualquer coisa como um consenso, um acordo comum ou uma unificação no interior desse espaço intersubjetivo, instantaneamente desaparecia qualquer diferença entre esses dois âmbitos – o objetivo (da verdade) e o intersubjetivo (da justificação). É precisamente nisto que constitui a utopia habermasiana expressa em *Verdade e Justificação*: uma dissolução dos antagonismos políticos coincidente com a possibilidade de configuração de qualquer coisa como uma realidade comum – a qual, com justeza, se poderia atribuir enunciados *com valor de verdade*, e não meramente *aproximativos da verdade*. Nos termos de Viero (2005), trata-se não de “agir simplesmente pela vontade melhor argumentada do eu ou do tu, ou do acordo voluntário do eu mais tu, ou da vontade do nós, mas sim de um acordo entre eu e tu voltado ao nós, que é validade por um mundo

idêntico e intransponível” (p.9-10). Não pensemos que essas palavras constituem um exagero, uma extravagância ou uma distorção da perspectiva de Habermas. Pois é precisamente no pensamento do próprio Habermas (2004) que esta fusão-dissolução do político *entre si mesmo* e do político *com o mundo* aparece de forma mais explícita: “tão logo se dissipem as divergências entre ‘nós’ e os ‘outros’ a respeito do que é o caso, o ‘nosso’ mundo pode se fundir com ‘o’ mundo” (HABERMAS, 2004, p.257). Dissolvido o antagonismo político e restaurado o abismo entre o intersubjetivo e o objetivo, os sujeitos estariam enfim prontos para a verdade – eis aqui todo o funcionamento do impensado no dispositivo da verdade tal como se nos oferece a perspectiva de Habermas (2004, 1987).

Retomemos aqui, de forma muito breve, os exemplos anteriores e explicitemos o fio condutor que os agencia, tomando como eixo a manifestação do impensado sob o signo de uma inclinação natural/espontânea/inevitável do pensamento/sujeito/linguagem em direção à verdade, ou à representação adequada da realidade. Em Platão, será a reminiscência de um estado anterior da alma humana (sua comunhão com o mundo das essências) que tornará possível o conhecimento humano, a reunião das multiplicidades em um conceito. Na tentativa de trazer a fundamentação do conhecimento do mundo das essências para o *cogito* subjetivo, Descartes realiza uma torção na dúvida radical sobre a existência e o conhecimento do mundo; com isso chega, mediante o personagem do Idiota, à certeza e à evidência do pensamento, à existência do ente pensante e à identidade entre pensamento e existência. Buscando romper com tal identidade entre pensamento e existência a partir da oposição entre coisas-em-si (ou *númenos*, ou *entes do pensamento*) e fenômenos, Kant restaura a identidade que torna possível toda e qualquer objetividade no campo do realismo empírico a partir do esquematismo transcendental. Com isso, situa a experiência de modo a fazer concordar a percepção com a elaboração conceitual na unidade da categoria. Novamente, em uma tentativa de deslocar o fundamento da Filosofia do sujeito transcendental para a dimensão intersubjetiva da linguagem, Habermas e Apel entenderão que, na ausência de garantia de que um sujeito isolado possa ter acesso à verdade, as condições ideais de comunicação e a pretensão à validade restituem a harmonia (ainda que não o alcance) entre os proferimentos linguísticos e a verdade – o que se faria às custas de uma dissolução do antagonismo no campo político.

Em síntese, temos aqui quatro mecanismos restauradores desta inclinação natural rumo ao verdadeiro: *a reminiscência platônica, o Idiota cartesiano, o*

esquematismo transcendental kantiano e as condições ideais de comunicação habermasianas. Aqui reencontramos o que Deleuze e Guattari (2010) indicaram como os universais da *contemplação*, da *reflexão* e da *comunicação*. Mediante os quatro exemplos anteriores, argumentei no sentido de que existem importantes movimentações no interior da Filosofia que parecem ser guiadas muito mais pelo pressuposto de uma inclinação espontânea/natural/inevitável do filósofo ou do sujeito à verdade, do que pelo risco de uma busca à verdade. A verdade, portanto, antes de ser representada por uma falta ou uma ausência que desencadeia a aventura de uma busca, é posta como a condição inicial e o pressuposto necessário para todo o filosofar.

Uma *analítica do dispositivo da verdade* resultaria, contudo, amputada e rastejante a passos trôpegos caso dela estivesse ausente uma *genealogia da verdade*. Esta genealogia da verdade permitirá que, uma vez realizada a infiltração arqueológica e clandestina no campo próprio e singular daqueles que falam sobre *a verdade da verdade*, retornemos por inteiro ao campo teórico em que se situa este trabalho. É neste campo que desdobraremos de outro modo a verdade como essa região dormente do *impensado no dispositivo da verdade*, pois agora se trata de imergir na poeira cinza da vontade que a inventa, no jogo de forças que lhe confere existência, nas estratégias miúdas e mesquinhas agem em seu aparecimento. Para este empreendimento, utilizar-me-ei do pensamento de Nietzsche, arriscando a incerta tarefa de mapear os descaminhos de sua crítica à verdade até o pensamento de Foucault. Adentrando nas temáticas genealógicas referentes à vontade de verdade, curiosamente não estaremos mais nos domínios seguros da *verdade da verdade*, mas sim na região pantanosa da *mentira da verdade*. Por quê?

CAPÍTULO III

NIETZSCHE E FOUCAULT:

A GENEALOGIA DA MENTIRA DA VERDADE

O vínculo essencial de Foucault com Nietzsche é uma crítica da verdade compreendida do seguinte modo: qual é a “vontade” de verdade suposta por um discurso “verdadeiro” e que esse discurso *só pode ocultar*? Em outros termos, a verdade não supõe um método para ser descoberta, mas procedimentos, mecanismos e processos para querê-la. (...) Por isso, para descobrir diretamente a vontade de verdade, é preciso imaginar discursos não verdadeiros, que se confundem com seus próprios procedimentos (DELEUZE, 2010, p. 149-150, *grifos meus*).

1. O esconderijo da verdade: da arqueologia à genealogia

As palavras de Deleuze (2010) não poderiam ser mais preci(o)sas para designar um dos principais nós que atam o pensamento de Foucault ao de Nietzsche. Elas sinalizam não somente uma relação entre esses dois pensadores, como também um deslocamento de importância fundamental em toda a movimentação do pensamento de Foucault. Antes de apontar os principais elementos para uma genealogia da verdade no pensamento de Nietzsche, gostaria de me ater, neste tópico, a uma breve indicação deste deslocamento no próprio desenrolar das produções foucaultianas.

De antemão, peço desculpas ao leitor caso o percurso deste trabalho seja, por vezes, tanto enfático quanto insistente – e, ainda, caso essa ênfase ou insistência causem efeitos de *repetição*. Para armar uma estratégia que vise enfrentar o problema da verdade, é necessário, todavia, proceder vagarosa e cautelosamente, na sutileza de um tigre que muitas vezes há que passar pelos mesmos pontos a fim de domar os movimentos da presa e articular o momento mais oportuno para o bote. Pois bem, retorno aqui a uma passagem d’*A Ordem do Discurso* que considero índice não somente daquilo que referi no primeiro capítulo – a saber, de uma demarcação das relações entre o *discurso verdadeiro* e a *vontade de verdade*. Tenciono, agora, que seja vista nessa passagem também algo semelhante à dobradiça de uma porta, a qualquer coisa que permita a dobra e retorno de uma superfície ao mesmo plano – refiro-me, aqui, precisamente a um ponto de *articulação* e *dobra* da arqueologia para a genealogia foucaultianas.

O discurso verdadeiro, que a necessidade de sua forma liberta do desejo e libera do poder, não pode reconhecer a vontade de verdade que o atravessa; e a vontade de verdade, essa que se impõe a nós há bastante tempo, é tal que a verdade que ela quer não pode deixar de *mascará-la* [a vontade]. (FOUCAULT, 2011b, p.19-20, *grifos meus*).

Ora, na *Arqueologia do Saber*, Foucault (1997b) não houvera insistido tanto em se instalar no plano singular e puramente exterior daquilo que acontece e aparece? Não cansara seus punhos pela vontade de querer estar no âmbito manifesto do discurso? Não deixara de poupar repetições ao afirmar que o campo arqueológico deveria recusar tudo aquilo que se encontrava aquém do texto: o silêncio, a origem, as coisas mesmas, a significação, a proposição? E, um pouco mais: não deixara para nós a mensagem de que a tarefa que estava em jogo seria não procurar nada *por trás* das coisas, mas tão-somente na *superfície* delas? Certamente, algo aconteceu na aula inaugural de Foucault no Collège de France. Há agora a referência a algo que se esconde, que se oculta, que não pode se manifestar sem uma máscara, que só existe seguindo as trilhas obscuras de seu próprio desaparecimento. Esse algo é exatamente a *verdade*. Gostaria de insistir, portanto, no seguinte ponto: este modo de articular a temática da *verdade* constitui, no pensamento de Foucault, a via régia para compreendermos a introdução do *poder* como uma noção central a partir da qual suas investigações gravitarão após 1970. É essa problematização do poder que caracterizará o forte traço genealógico presente nas tematizações procedentes de Foucault. Prestemos atenção às palavras de Machado (1988) em sua Introdução à *Microfísica do Poder* (FOUCAULT, 1988), intitulada *Por uma genealogia do poder*.

A arqueologia, procurando estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as interrelações discursivas e sua articulação com as instituições, respondia a *como* os saberes apareciam e se transformavam. Podemos então dizer que a análise que em seguida é proposta tem como ponto de partida a questão do *porquê*. Seu objetivo não é principalmente descrever as compatibilidades e incompatibilidades entre os saberes a partir da configuração de suas positivities; o que pretende é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade *externa aos próprios saberes* (...). É essa análise do porquê dos saberes, que pretende explicar sua existência e suas transformações situando-o como peça de relações de poder ou incluindo-o em um discurso político, que em uma terminologia nietzscheana Foucault chamará genealogia (MACHADO, 1988, p.X, *primeiros e segundos grifos do autor, terceiro grifos meus*).

Este é, pois, o ponto em que se situa a investigação genealógica foucaultiana: as condições de possibilidades *externas* aos próprios saberes. Este registro tem sua razão

de ser justificada na medida em que estes saberes frequentemente ignoram as condições de possibilidades externas a ele; ou, pelo menos, reservam uma região sua que é intacta a essas condições externas. Pois bem, essa região considerada intacta pelos saberes é precisamente a *região da verdade*. A genealogia foucaultiana, portanto, não deverá tão-somente mostrar essas condições externas ao saber que o próprio saber desconhece, mas deverá dar a ver essas condições externas à verdade que a própria verdade desconhece. Sua potência seria diminuta caso o território agonístico que ela instaura e em que se situa fosse agenciado tão-somente a partir de um embate com aquilo que o saber desconhece de si – a genealogia deverá, portanto, armar-se melhor ao ponto de chegar a essa região encoberta, escondida, intacta e irrefutável. A genealogia deverá lutar contra aquilo que a verdade desconhece de si – em uma palavra, *a genealogia há que achar o esconderijo da verdade*.

Assim, Foucault (1988) nos diz que a genealogia deverá espreitar os acontecimentos “lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história” (p.15). O texto *Nietzsche, a Genealogia e a História* (FOUCAULT, 1988) traz as marcas mais significativas da passagem do espaço branco da arqueologia ao território cinzento da genealogia. É nesse texto que Foucault (1988) – reagenciando toda a potência de um pensamento destemido da contradição como o de Nietzsche – afirma que “*atrás da verdade sempre recente, avara e comedida, existe a produção milenar dos erros*” (p.19, *grifos meus*). É aí que a história da verdade aparece como “a história de um erro que tem o nome de verdade” (p.19). Há, porém, uma indicação ainda mais precisa por parte de Foucault acerca deste paradoxo de que a verdade é um erro, de que a verdade é uma mentira, de que a verdade não é uma verdade – em suma: de que *a verdade não é o que é*. Refiro-me aqui a uma conversa entre Michel Foucault e Paul Veyne tal como narrada por este último:

Uma tarde [Foucault] me dizia, enquanto falávamos do mito da verdade, que a grande questão, segundo Heidegger, era saber qual era o fundo da verdade; segundo Wittgenstein, saber o que se dizia quando se dizia verdadeiro; mas “mas, a partir do meu ponto de vista”, acrescentou [Foucault] (já que eu anotei sua frase), “a questão é: *porque é que a verdade é tão pouco verdadeira?*” (VEYNE, 1986, p.940, *grifos meus*).

Com estas observações, meu propósito não é somente abrir caminho para pensar uma genealogia da verdade no pensamento de Foucault – o que, certamente, não constituiria novidade alguma. O que pretendo é um pouco mais: mostrar que aquilo que

uma genealogia deve acompanhar é a essa ocultação da verdade na vontade de verdade, bem como a dissimulação da vontade na vontade de verdade; em suma: a *mentira da verdade* é que deverá ser o objeto da genealogia. E, talvez, ainda exista nesse empreendimento um pouco mais de ousadia: trata-se de, a partir dele, afirmar que é somente pelo fato de ter sido inventada uma verdade que esconde a vontade de verdade, é somente pelo fato de que a verdade só pode relacionar-se com a vontade de verdade mediante ocultamentos, máscaras ou disfarces dessa vontade – é somente por esses acontecimentos que existe uma razão de ser para qualquer coisa como uma *genealogia*.

Mas este território cinzento mancharia com sua maldade a indiferença do espaço branco? Adotar uma atitude genealógica implicaria romper com uma atitude arqueológica? De forma nenhuma! É precisamente para articular esta função – não propriamente de deslocamento, mas de dobradiça, entre a arqueologia e a genealogia – que Foucault (2011b), em *A Ordem do Discurso*, fará referência a quatro princípios metodológicos.

- 1) *Princípio da inversão*: Trata-se de reconhecer, nos locais onde a tradição filosófica situava os lugares privilegiados de produção do discurso (o autor, a consciência, o sujeito, a vontade de verdade), precisamente um lugar de rarefação do discurso⁶⁸.
- 2) *Princípio da descontinuidade*: Não existe “o” discurso! Este princípio emerge para dar conta exatamente da suspeita de que o princípio anterior admitiria a existência de um impensado real e reprimido pela rarefação do discurso⁶⁹. Mediante ele, ao contrário, diz-se precisamente que não existe uma continuidade expressa pela relação entre *repressão* e/ou *liberação* d’“o” discurso.
- 3) *Princípio da especificidade*: Não há qualquer cumplicidade ou acordo prévio entre o discurso e nosso conhecimento. O discurso é um

⁶⁸ Este princípio expressa de forma nítida o que, no capítulo anterior, chamei de atitude clandestina no pensamento de Foucault.

⁶⁹ Isto aparece a partir do seguinte questionamento feito a si mesmo pelo próprio Foucault (2011b): “mas uma vez descobertos esses princípios de rarefação, uma vez que se deixa de considerá-los como instância fundamental e criadora, o que se descobre *por baixo deles*? Dever-se-ia admitir a plenitude virtual de um mundo de discursos ininterruptos? É aqui que se faz necessário fazer intervir outros princípios de métodos”. Este outro princípio é justamente o princípio de descontinuidade.

acontecimento específico incapaz de situar-se no nobre status de entidade neutra de tradução e transparência. Ao contrário, o discurso é uma prática, uma violência, um ato, uma imposição.

- 4) *Princípio da exterioridade*: situar-se no campo do discurso para se mover, deste lugar, não em direção à interioridade, à significação essencial ou lógica, ao pensamento que ele representa, ou à intenção que a interpretação dele nos revela; mas para mover-se, de sua exterioridade (de sua superfície), em direção às condições que lhes são exteriores (portanto, fora dele).

Foucault (2011b) referenciará esses quatro princípios da seguinte forma:

Quatro noções devem servir, portanto, de princípio regulador para a análise: a noção de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade. Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade, e a condição de possibilidade à significação. Estas quatro últimas noções (significação, originalidade, unidade e criação) de modo geral dominaram a história tradicional das ideias onde, de comum acordo, se procurava o ponto da criação, a unidade de uma obra, de uma época ou de um tema, a marca da originalidade individual e o tesouro indefinido das significações ocultas (p.54).

Mediante tais princípios, será possível articular a arqueologia com a genealogia no empreendimento de uma analítica do dispositivo da verdade. Trata-se, portanto, de perceber que não é necessário recorrer a um campo pré-discursivo, mudo e silencioso; a uma origem sem invenção, sem acontecimento e sem aparecimento; e muito menos à transcendência ou ao impensado, caso queiramos localizar, nos infiltrar e eventualmente minar o *esconderijo da verdade*. É neste mundo que a verdade se esconde. Eis aí a grande mentira da verdade! Falar na “mentira da verdade” não será, pois, um signo de que ainda estaríamos em uma relação de dependência da verdade – dependência que ressoa ao infinito o eco dogmático: “a mentira só é possível na verdade”. É necessária uma descida às profundezas da superfície, ou aprofundar-se nas camadas externas da pele: não para *chegar ao fundo*, mas para *fazer o fundo*. Isto, no entanto, será um *fazer*, antes de ser um *fundo*. É que, para encontrar o esconderijo, é necessário cavar a terra – e ver que o esconderijo nada mais é do que esta região da terra que já fora cavada e que já existia antes de nós.

Portanto, *se sob o ponto de vista arqueológico, a verdade será o impensado do dispositivo da verdade, sob o prisma genealógico a verdade será a mentira do dispositivo da verdade*. E é precisamente isto que, após ter dado neste tópico as coordenadas deste caminho, realizarei no decorrer deste capítulo: uma *genealogia da verdade como a mentira do dispositivo da verdade*. Não poderia, contudo, levar a cabo este empreendimento desacompanhado do pensamento de Nietzsche.

2. Nietzsche e a vontade de verdade: verdade como metáfora, esquecimento e antropomorfismo

A vontade de verdade, que ainda nos seduzirá a muitas ousadias, essa célebre veracidade, da qual todos os filósofos até agora falaram com veneração: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Que estranhas, graves, discutíveis questões! Essa já é uma longa história – e, no entanto, não parece que ela começou agorinha mesmo? Será de espantar de enfim nos tornarmos desconfiados, perdemos a paciência, olhamos em volta impacientemente? Que também *nós* aprendemos com essa esfinge, por nossa parte, a questionar? *Quem* é propriamente que nos coloca questões aqui? O *que*, em nós, almeja propriamente realmente “à verdade”? (...) Quem de nós aqui é Édipo? E quem é a Esfinge? (NIETZSCHE, 2008, p.21)

As análises realizadas ao final do segundo capítulo indicam que filósofos como Platão, Descartes, Kant e Habermas indicarão, de formas diferentes e por distintas vias, que existe algum tipo de inclinação natural ou inevitável do pensamento à verdade. Retomemos esse ponto agora com a Filosofia de Nietzsche, principalmente tomando como referência o texto *Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extramoral* e da obra *A Vontade de Potência*, mas também algumas considerações importantes ao tema encontrados em *A Gaia Ciência* e em *Além do Bem e do Mal*.

Haveria mesmo uma inclinação do pensamento humano à verdade? Caso haja, ela seria natural ou inevitável? Seria isso uma evidência, algo que todos percebem e ninguém pode negar? Teria o verdadeiro uma força intrínseca, um campo de atração irresistível ou uma harmonia incorruptível com o espírito/pensamento/linguagem do homem? Mas o homem, o homem por inteiro, quer a verdade? Que parte sua quer a verdade? O que, no homem, aspira alcançar verdade? Ou seria possível uma outra relação, um outro tipo de filia em relação à verdade – alguma que, por (a)ventura, não encontrasse na verdade o tesouro perdido, a fonte de todas as luzes, a bússola redentora, a guia perdida e a instância que desencadeia um voluntário e inevitável estado de obediência do pensamento e da ação humanas?

Em *Sobre a Verdade e a Mentira no sentido extramoral*, Nietzsche (1873) irá criar todo um pântano fértil para a gestação de questões como estas. O *extramoral* é o campo da *imanência*, e será este o campo onde surge algo como a verdade, ou como uma vontade de verdade. Mas como, na imanência, pela imanência e da imanência pôde surgir algo como a verdade?

Essa pergunta genealógica sobre a invenção da verdade implica em um abandono à questão lógica acerca do *valor de verdade*. Como bem percebe Mota (2007): “trata-se, portanto, não da questão do valor *de* verdade, mas sim do valor *da* verdade” (p.14). Isto quer dizer que importa, em uma analítica do dispositivo da verdade, perguntar “*O que a verdade é?*” antes de perguntar “*Isso é verdade?*”. Nisto consiste precisamente a adoção de um realismo imanente. Ele constitui uma tentativa de perguntar pelo *valor da verdade presente no “valor de verdade”* e, ao mesmo tempo, em um ponto de recusa no que diz respeito às tentativas de estabelecer um *valor de verdade* a partir da transcendência da verdade. É justamente esta transcendência que colocará a questão “*É verdadeiro ou é falso?*” antes de colocar a questão imanente: “*O que é a verdade?*”. Se a primeira delas indaga o *valor de verdade*, a segunda interrogará o *valor da verdade*. Trata-se, pois, de todo o trabalho de uma genealogia da verdade que será também, como bem aponta Deleuze (2010), uma crítica da verdade.

Essa *crítica da verdade* nada mais consiste em fazer a pergunta que, por si, indica o movimento mencionado por Foucault (2008b) no texto *O que são as luzes?* Ele consiste em traçar os limites e, ao mesmo tempo, acelerar os motores para sua ultrapassagem – *O que é a verdade?* Esta *pergunta-ultrapassagem* nos levará não a uma resposta única, mas a uma pluralidade de caminhos. Enquanto, todavia, acharmos que a pergunta “*O que é a verdade?*” deve ser anterior à questão “*O que é a verdade?*”, ou enquanto persistirmos em crer que a segunda interrogação pressupõe a primeira, jamais chegaremos a dar sequer o primeiro passo rumo às trilhas que levam a uma *analítica do dispositivo da verdade*.

Para iniciar um encaminhamento à questão “*O que é a verdade?*”, do ponto de vista genealógico, há que fazer alguns deslocamentos: uma espécie de organização das perguntas, de hierarquia das questões, de condução das interrogações. Começarei, assim, dizendo que introduzir a questão acerca do *valor da verdade* é colocar a questão da *vontade de verdade*. Mosé (2005) bem percebe a torção desse registro em que se situa o pensamento de Nietzsche:

Não se trata mais de saber o que é verdadeiro ou o que é falso, mas de perguntar: por que sempre a verdade? Ao afirmar que a verdade é um valor, Nietzsche busca dessacralizar esse princípio de avaliação, quando desvela sua condição de invenção humana: a verdade é uma ideia, uma construção do pensamento, ela tem história. E a história da ideia de verdade parece remeter não ao universo do conhecimento, mas à necessidade humana de duração, de estabilidade (p.31).

Esse é precisamente o questionamento inicial feito por Nietzsche no desalojador e pungente *Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extramoral*: como, em um mundo envolvido pela ilusão, pela lisonja, pela calúnia, pela mentira, pelo engano, pela ostentação, pelo brilho das máscaras e pelos véus da convenção (NIETZSCHE, 1873) pôde surgir, pela primeira vez, algo como um instinto de verdade, uma vontade de verdade? Nietzsche (1873) nos dá uma pista de início: algo semelhante a um tratado de paz.

Ora, esse tratado de paz fornece algo como um primeiro passo em vista de tal enigmático instinto de verdade. De fato, aquilo que daqui em diante deve ser a verdade é então fixado, quer dizer, é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas, e a legislação da linguagem vai agora fornecer também as primeiras leis da verdade, pois nesta ocasião e pela primeira vez, aparece uma oposição entre verdade e mentira. (s/p).

Por esta via, Nietzsche (1873) afirma que o homem só quer a verdade em um sentido muito estrito e nada essencial: somente nas circunstâncias em que a verdade lhe trouxer resultados, efeitos, consequências favoráveis e armas de sobrevivência que afirmem sua vida. Neste sentido, igualmente o homem quererá a mentira, caso a mentira lhe afirme a vida. Ora, mas o que é a verdade e o que é a mentira? Sendo a mentira e o erro tidos por toda uma tradição filosófica ocidental como dependentes da verdade⁷⁰, pergunto: *o que é a verdade?* É com Nietzsche (1873) que agenciarei, aqui, uma definição estratégica e temporária do que seja a verdade:

Uma multidão móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos; em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e ornamentadas pela poesia e pela retórica e que, depois de um longo uso, parecem estáveis, canônicas e obrigatórias aos olhos de um povo: as verdades são ilusões das quais se esqueceu que são, metáforas gastas que perderam sua

⁷⁰ “Na imagem clássica, o erro não exprime de direito o que pode acontecer de pior ao pensamento, sem que o pensamento se apresente ele mesmo como ‘desejando’ o verdadeiro, orientado na direção do verdadeiro, voltado para o verdadeiro: o que está suposto é que todo mundo sabe o que quer dizer pensar, portanto é capaz, de direito, de pensar. É esta confiança, que não exclui o humor, que anima a imagem clássica: uma remissão à verdade que constitui o movimento infinito do conhecimento como traço diagramático” (DELEUZE e GUATTARI, 2010, p. 66).

força sensível, moeda que perdeu sua effigie e que não é mais considerada como tal, mas apenas como metal (s/p).

Explorarei aqui, de forma sumária, três pontos fundamentais para uma genealogia da *verdade* como uma genealogia da *vontade de verdade* que seja, ao mesmo tempo, uma genealogia da *mentira da verdade*:

- a) A verdade como metáfora.
- b) A verdade como esquecimento.
- c) A verdade como antropomorfismo.

Entender a verdade como metáfora constitui algo semelhante a pingar uma gota de ácido sulfúrico em uma caixa d'água. O efeito corrosivo desta assunção respingará e dissolverá qualquer utopia de que existe alguma forma mais adequada do que outra para descrever a realidade, qualquer noção de que é possível estar mais próximo ou mais distante de uma percepção fiel da realidade, qualquer ideia de que exista algo como uma intuição da verdade, qualquer entendimento de que há teorias, conjuntos de proposições ou formações discursivas mais coerentes (verdadeiros) do que outros, ou mesmo que exista alguma coisa como a verdade em si, índice de si mesma. Esse questionamento de Nietzsche, se choca indiretamente com uma noção coerencial de verdade, ataca diretamente o realismo transcendente e as teorias correspondencialistas e da verdade.

Em cada impressão, em cada sensação há um quê de velho nesse amor [à realidade]: e igualmente alguma fantasia, um preconceito, uma desrazão, uma insciência, um temor e alguma coisa mais contribuíram para tecê-la. Ali, naquela montanha! E naquela nuvem! O que é “real” nelas? Subtraíam-lhe a fantasmagoria e todo o humano *acréscimo*, caros sóbrios! Sim, se *pudessem* fazê-lo. Se pudessem olvidar toda a sua procedência, sua procedência, seu passado, sua pré-escola – toda a sua humanidade e animalidade.! Não existe “realidade” para nós.” (NIETZSCHE, 2012. p.90).

Argumento aqui que este realismo combatido por Nietzsche (2012) no parágrafo 57 da *Gaia Ciência* – intitulado *Aos realistas* – é aquilo que no primeiro capítulo deste trabalho chamo de realismo transcendente. O que é *real* nas nuvens e nas montanhas é precisamente aquilo que continuaria a existir caso se pudesse *subtrair o acréscimo humano*. Certamente, muito embora seja impossível discernir uma posição definitiva, uma, coesa e coerente no pensamento de Nietzsche, há toda uma tendência antirrealista em sua obra. Isto de forma alguma significa que Nietzsche negue a existência de uma

realidade, mas isto significa que há um ponto de inflamação em seu pensamento que se atualiza a todo instante: a suspeita de que aquilo que *se chama de realidade* consiste, “na realidade”, em um acréscimo humano, em uma necessidade psicológica, em um antropomorfismo. Entendo, contudo, que esta posição questiona um *realismo transcendente*, precisamente porque é este realismo que suporá uma diferença de natureza quanto à existência a) de *coisas duras* e imóveis, definitivamente permanentes e atemporalmente necessárias, b) de *coisas moles*, flexíveis, mutáveis, destrutíveis; e, por fim, c) demarcará a existência dessas duas coisas em oposição às *coisas que não existem*. Diferentemente deste realismo transcendente, um *realismo imanente*, tal como adotado por este trabalho, não suporá que existem coisas mais reais do que outras; e, ainda, não admitirá a existência de coisas não reais.

Retornarei a esse problema da relação entre *verdade* e *realidade* no pensamento de Nietzsche ainda neste capítulo e a partir da obra *A Vontade de Potência*, onde acredito existir uma posição melhor configurada e mais nítida desta relação. Quanto à relação entre *verdade*, *metáfora* e *realidade*, ainda algumas palavras. As *metáforas* são consideradas para Nietzsche (1873) não como aquilo que é manifestado, mas precisamente como aquilo que é escondido sob o rígido edifício do que chamamos *realidade*, bem como envolvido e asfixiado na teia de aranha resistente e flexível da *verdade*:

A coisa em si [como sendo precisamente a verdade pura e sem consequências], enquanto objeto para aquele que cria uma linguagem, permanece totalmente incompreensível e indigna de seus esforços. Esta designa somente as relações entre os homens e as coisas e para exprimi-las ela pede o auxílio das metáforas mais audaciosas. Transpor uma excitação nervosa em uma imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez é transformada num som! Segunda metáfora (...) Acreditamos possuir algum saber sobre as coisas propriamente, quando falamos de árvores, cores, neve e flores, mas não temos entretanto aí mais do que metáforas das coisas, as quais não correspondem absolutamente às entidades originais (s/p).

Somente essa invenção metafórica, entretanto, não caracteriza a verdade. É preciso que dessa invenção se tenha um esquecimento, um apagamento, uma supressão absoluta para que se possa falar em verdade. A verdade há que ser tomada, na expressão de Nietzsche (1873), como *cascas vazias*. Ou, como também refere o filósofo, como *teias de aranha*, que encontram sua resistência precisamente em sua flexibilidade: trata-se de um entorno disforme, vazio e maleável onde, precisamente por caber qualquer coisa, nada se encaixa. Foi o esquecimento de sua invenção como instrumento para a

utilidade, a sobrevivência e a conservação dos homens, todavia, o que conferiu efetivamente essa espécie de *rigidez flexível* responsável por duas características fundamentais que foram conferidas à verdade: a *onipresença* (a verdade está em todo lugar) e a *irrefutabilidade* (a verdade não pode ser destruída). Elas tendem, por essa razão, a caminhar de mãos dadas – o que esclarecerei um pouco mais adiante, ainda neste capítulo, quando tematizarei a genealogia da mentira da verdade a partir do pensamento de Foucault.

Ocorre, porém, que este esquecimento receberá um nome um pouco mais respeitável: *abstração*. (Ad)entrar o reino da verdade é penetrar o descaminho que segue em direção “ao país dos esquemas fantasmagóricos, ao país das abstrações” (NIETZSCHE, 1873, s/p). É adentrar o reino dos conceitos e o cemitério das intuições (idem). Neste reino, os conceitos só podem ser apresentados como forma além de toda forma, cujo insistente movimento de omitir o particular e o real faz dele somente um “x para nós inacessível e indefinível⁷¹” (idem).

Em *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2012) chama atenção para alguns “equivocados artigos de fé” (p.127) constituintes de um conjunto de *erros úteis* que recebemos ao longo de muito tempo como herança de nosso conhecimento: “que existem coisas duráveis, que existem coisas iguais, que existem coisas, matérias, corpos, que uma coisa é aquilo que parece, que nosso querer é livre, que o que é bom pra mim é também bom em si” (NIETZSCHE, 2012, p.127-128). Nada disso, entretanto, foi simplesmente superposto ou incorporado à vontade de verdade, mas “somente muito tempo depois apareceu a verdade, como forma mais fraca de conhecimento” (p.128). Essa *forma mais fraca de conhecimento*, todavia, extrai sua força ao passo em que vem galopando por léguas a fio, em um tempo ímpar e na velocidade de uma impaciência, a estrada do esquecimento. Assim, Nietzsche (2012) acentua: “A força de um conhecimento não está em seu grau de verdade, mas na sua antiguidade, no seu grau de incorporação, em seu caráter de condição pra vida” (idem). Com isto, quer dizer: a força de um conhecimento não está no seu grau de verdade tal como a verdade se representa para si mesma – ou seja: *em si mesma*. Eis aqui já uma grande *mentira*. A força de um conhecimento tem relação não com aquilo que ele *é para si mesmo*, mas com o que ele consegue

⁷¹ Talvez por essa razão, como mesmo perceberam Deleuze e Guattari (2010), os conceitos, pelo jogo específico de sua fabricação, estão sempre dispostos na iminência de representarem a imanência pela transcendência.

incorporar, trazer para si, tocar e transformar em ouro. A *verdade* aparece como esta imensa máquina de incorporação e de fortalecimento do conhecimento:

Não somente utilidade e prazer, mas todo o gênero de impulsos tomou partido na luta pelas “verdades”; a luta intelectual tornou-se ocupação, atrativo, dever, profissão, dignidade –: o conhecimento e a busca do verdadeiro se incluíram como necessidade, entre as necessidades. (...) O conhecimento se tornou então parte da vida mesma e, enquanto vida, um poder contínuo de crescimento: até que os conhecimentos e os antiquíssimos erros fundamentais acabaram por se chocar, os dois sendo vida, os dois sendo poder, os dois no mesmo homem. O pensador: eis agora o ser no qual o impulso para a verdade e os erros conservadores da vida travam sua primeira luta, depois também que o impulso à verdade provou ser um poder conservador da vida (NIETZSCHE, 2012, p.129).

Assim, das regiões sombrias, geladas e secas do isolamento, da não mistura, do ceticismo, do ascetismo, da dúvida e dos questionamentos que protegem a vida nas curvas frias da interrogação, plana a verdade ao terreno da imanência, mostrando ser mais um *poder conservador da vida*. Tanto mais conservador quanto mais mostrar-se irrefutável o poder daquilo que se lhe apresenta como verdade: “Quais são afinal as verdades do homem? São os erros *irrefutáveis* do homem” (NIETZSCHE, 2012, p.165). Talvez, contudo, o esquecimento principal seja o de que há uma obrigação moral no impulso para a verdade, de que há aí um jogo de confiança, de retidão, de reconhecimento, de dignidade e de utilidade da verdade.

Foi somente o esquecimento desse mundo primitivo das metáforas, foi apenas a cristalização e a esclerose de um mar de imagens que surgiu originalmente como uma torrente escaldante da capacidade original da imaginação humana, foi unicamente a crença invencível de que este sol, esta janela e esta mesa são verdades em si, em suma, foi exclusivamente pelo fato de que o homem esqueceu que ele próprio é um sujeito e certamente um sujeito atuante, criador e artista, foi isto que lhe permitiu viver beneficiado com alguma paz, com alguma segurança, com alguma lógica. (NIETZSCHE, 1873, s/p).

Contra o traço comum entre fatalistas e idealistas da imanência (HABERMAS, 2004; APEL, 1896), para Nietzsche não há nenhum laço necessário ou irrompível entre instinto, criação, produção de metáforas e produção de verdades. A verdade não é uma fatalidade: foi inventada, abstraída e dotada de força diretamente proporcional à sua abstração, mas de modo algum isto implica dizer que toda invenção há de caminhar para a verdade como seu *fim terminal*. A metáfora pode ser liberada da verdade! E isto quer dizer: a verdade não está em tudo que se diz, na sombra de tudo o que se quer, no espectro de tudo o que se pensa. É possível um mundo sem a verdade!

Esse instinto que compele à criação de metáforas, esse instinto fundamental do homem do qual não podemos prescindir um só instante, pois assim fazendo não levaríamos em conta o homem mesmo, *esse instinto não está submetido à verdade*, apenas encontra-se disciplinado na medida em que, a partir de produções evanescentes, como são os conceitos, edificou-se um novo mundo regular e resistente que se ergue diante dele como uma fortaleza (NIETZSCHE, 1873, s/p, *grifos meus*).

O elemento, contudo, que considero de importância fundamental diz respeito à significação propriamente *antropomórfica* desse esquecimento da metáfora da verdade. Será precisamente o esclarecimento dessa ação humana e dessa extensão a que chamamos de verdade o que vem à tona quando se trata de fazer uma genealogia da mentira da verdade como parte de uma análise do dispositivo da verdade. É esta significação antropomórfica da verdade que explorarei mediante a obra *A Vontade de Potência* (NIETZSCHE, 2001), a partir de uma análise da relação entre *verdade*, *mentira*, *realidade*, *criação* e o *outro mundo*. Antes disso, prestemos atenção àquelas que talvez sejam as palavras mais astuciosas de Nietzsche (1873), em seu texto *Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extramoral*.

Se alguém esconde algo atrás de uma moita e depois procura exatamente nesse lugar acabando por encontrá-la aí, não há nenhum motivo para a glorificação dessa procura e dessa descoberta. Mas é todavia isso o que ocorre com a procura da verdade no domínio da razão. Quando dou a definição de mamífero e quando, depois de ter examinado um camelo, declaro: eis aqui um mamífero, isto é certamente uma verdade que vem à luz, mas o seu valor é limitado; quero dizer com isso que ela é em tudo uma declaração antropomórfica e que não contém qualquer coisa que seja verdade em si, real e universal, independente do homem (s/p, *grifos meus*).

O que a Filosofia vem chamando de busca da verdade, quando esta busca ocorre no registro da razão ou da racionalidade, tal como ocorre com as Filosofias de Platão, Descartes, Kant e Habermas, nada mais é do que um movimento assemelhado àquele que Nietzsche (1873), com muita perspicácia e descentramento, conseguiu enxergar. É por aqui que se faz possível qualquer tipo de afinidade, de tendência ou de inclinação inexplicavelmente inevitável do pensamento, da linguagem, ou do sujeito em direção à verdade. É precisamente porque, nesse campo, o sujeito não sai de si quando está no registro da busca da verdade no registro da razão. E existem várias formas de fazer com que o sujeito não saia de si, mesmo na alegação habermasiana de que é necessário um processo intersubjetivo, pois esse espaço intersubjetivo ideal para uma tentativa de aproximação da verdade repete, repõe e reflete uma série de características normativas

associadas ao sujeito. Se toda esta tra(d)ição filosófica têm sua razão de ser não no risco da busca pela verdade, mas no *pré*-posicionamento da e na *pré*-tensão à verdade, não será por outra razão: a inclinação à verdade não é tanto um ir quanto um voltar, não é tanto movimento como uma estabilização. A verdade já estava *atrás da moita*. Pode ser, contudo, para sermos um pouco benevolente, que alguns destes eminentes filósofos tenham sido acometidos por um fluxo de amnésia que os fizera esquecer, somente por algum tempo, em que lugar exato da moita guardaram a verdade... então, a Filosofia não seria muito diferente do que foi anunciada em seus primórdios por Platão: um esforço de reminiscência.

3. Verdade, realidade e moral: sobre a (im)potência e a mentira da vontade de verdade

Em *A Vontade de Potência*, especialmente no capítulo I do livro terceiro, intitulado *A vontade de potência como conhecimento*, Nietzsche (2011) insistirá em duas características fundamentais da vontade de verdade: trata-se de uma das principais formas assumidas pela vontade de potência e, ao mesmo tempo, de uma vontade de conservação, de estabilização, de duração. Iniciarei essa exposição pela primeira característica.

Que a vontade de verdade seja uma das principais manifestações da vontade de potência, isto consiste em uma conclusão que não poderia ser tomada sem que se analisasse o tipo de força que é mobilizado na vontade de verdade. Essa força constitui algo semelhante a uma profissão de *fé*: *ter por verdadeiro, considerar como verdadeiro, acreditar ser verdadeiro*. É esta fé que torna as coisas *duráveis*: tanto duras, rígidas, firmes, como também permanentes, incorruptíveis pelo tempo, indestrutíveis pela força dos ventos.

Que seja necessário existir uma quantidade *de fé*; que seja necessário [que] possamos julgá-la; que falte a dúvida a respeito dos valores essenciais: são condições primárias de tudo quanto é vivo e da vida de tudo o quanto é vivo. Logo, é *necessário* que algo seja considerado como verdadeiro – mas tal não implica *absolutamente* que seja verdadeiro (NIETZSCHE, 2011, p.346).

O que está em jogo aqui é a “*utilidade da conservação* – e não qualquer necessidade abstrata e teórica de ser enganado” (NIETZSCHE, 2011, p.347). Esta necessidade abstrata de não ser enganado será, conforme explicitarei mais adiante, o

momento de moralização da vontade de verdade, momento em que a verdade deixa de ser vista sob o prisma das necessidades humanas que levaram à sua invenção. Mas gostaria de destacar, no trecho supracitado, duas atitudes tomadas por Nietzsche (2011):

1) É necessário aplacar a dúvida com a fé para a manutenção da vida – a isto corresponde a força de *tomar algo por verdadeiro*.

2) Esta necessidade não implica que aquilo em que se acredite seja *absolutamente verdadeiro*.

Nietzsche (2011) expande aos territórios supostamente mais inatingíveis, inexploráveis e blindados contra a *fé* toda essa força movida pela necessidade de tomar algo como verdadeiro. Chamarei o tipo de força presente na vontade de potência, nas circunstâncias em que essa assume a forma de vontade de verdade, de *força-fé*. Um dos exemplos mais importantes da atuação desta força-fé é a análise genealógica feita por Nietzsche (2011) do princípio de não-contradição, considerado por Aristóteles como o mais certo de todos os princípios. A força deste princípio de não-contradição, para Nietzsche (2011), não resulta nem de sua evidência e nem de sua necessidade lógica, mas sim da quantidade de afirmações que ele *pressupõe* e do número de afirmações que ele *impede*. Portanto, daquilo que ele condensa em si e daquilo que ele relega, exclui, barra, impede e torna impotente. Explorando a força-fé de *tomar por verdadeiro*, tal como presente no princípio de não-contradição, Nietzsche se depara também com a segunda atitude acima mencionada – a saber, a afirmação de que esta necessidade não implica na própria verdade das coisas.

Ou por ele [*principium contradictionis*] afirmamos algo que concerne à realidade, ao ser, como se já tivéssemos conhecimento deste por outros meios: quer dizer, que não *podemos* emprestar-lhe atributos contrários, ou então a proposição significa que não devemos emprestar-lhe atributos contrários. Neste caso, a lógica seria um imperativo não para o conhecimento verdadeiro, mas para fixar e acomodar um mundo *que devemos chamar de verdadeiro*. (...) O princípio não contém, portanto, um *critério de verdade*, mas um *imperativo* ao tema do que *deve* passar por verdadeiro (NIETZSCHE, 2011, p. 347-348).

Sob pena de prosseguir essa exposição tropeçando em uma série de ambiguidades e mal-entendidos que antes fazem o pensamento perder a força do que lhe dar uma direção, serei obrigado a realizar, logo de início, uma divisão entre dois usos marcadamente distintos do termo *verdade* no pensamento de Nietzsche, em especial, na

obra *A Vontade de Potência*. Esta distinção não será tão diferente daquela realizada por Foucault, de modo que o leito atento ao posicionamento do problema da verdade em termos de um *dispositivo da verdade* – tal como realizado no primeiro capítulo – não terá, certamente, grandes dificuldades em compreendê-la. Podemos perceber o forte traço que separa, diferencia e opõe esses dois usos do termo *verdade* na seguinte passagem:

A coação subjetiva que impede de contradizer é uma coação biológica: o instinto de utilidade que há em concluir assim como concluímos tornou-se, para nós, uma segunda natureza, *somos* quase esse instinto. Mas, que ingenuidade querer extrair daí a demonstração de que possuímos uma verdade em si! O fato de não ser possível a contradição é prova de uma incapacidade, e não de uma “verdade”. (...) O *mundo imaginário* do sujeito, da substância, da “razão” etc., é *necessário*: há em nós uma potência ordenadora, simplificadora, que falsifica e separa artificialmente. “Verdade” é a vontade de tornar-se senhor da multiplicidade das sensações (NIETZSCHE, 2011, p.350).

Assim, podemos efetuar agora uma divisão entre dois usos do termo verdade:

- 1) *Verdade* – a *verdade em si*, a *verdade independente de nós*, a *verdade absoluta*. Ou simplesmente a *verdade*.
- 2) *Verdade* – aquilo que é *tomado por verdadeiro*: um instinto de conservação, de duração, de ordenação, uma necessidade humana, a mais importante expressão da vontade de potência. Mas também, simplesmente, *verdade*.

Neste sentido, Nietzsche afirma de formas distintas que, pelo fato de termos inventado qualquer coisa como uma verdade, isto não significa que aí exista a verdade. Trata-se de uma invenção que não inventa aquilo que inventa: não podemos concluir, da existência da verdade (como necessidade de duração manifestação da vontade de potência), a existência da verdade (como algo que exista em si mesmo). Quer dizer, o sentido (2) de verdade não nos autoriza a concluir pelo sentido (1). Assim essa *verdade-mentira* – a que aqui conferi o estatuto privilegiado de objeto da genealogia – pode aparecer sob duas formas distintas:

- 1) Quando acreditamos estar de posse de uma verdade em si nas circunstâncias em que possuímos tão-somente uma necessidade de duração e conservação que chamamos de verdade.
- 2) Quando acreditamos que a verdade, por aquilo que ela é si mesma, possa nos trazer qualquer efeito de duração, estabilidade, afirmação, segurança ou felicidade – o que também chamamos de verdade.

Temos aqui, todavia, duas verdades? Temos só uma, nomeada de diferentes formas? Ou, ainda, temos efetivamente múltiplas verdades? Para desdobrar melhor esse problema, gostaria de proceder essa exposição mediante a relação entre *verdade*, *realidade* e *moral*, tal como aparece em *A Vontade de Potência*. Para dar prosseguimento a essa exposição, visualizemos um pouco mais de perto o princípio de não-contradição.

O que significa dizer que *não podemos* afirmar A e não-A simultaneamente? “*Não podemos afirmar isto*” significa, aqui, que isto não é possível, que não acontecerá sob hipótese alguma, que não conseguirá se efetivar ou se sustentar em seu ato, que mesmo que se faça, isto não será *realmente* ou *verdadeiramente* feito? Com o enunciado “*não podemos afirmar isto*” se quer dizer, diferentemente, que não devemos fazer isso, que isso nos é vedado, que isso não temos permissão para isto, que isto é proibido para nós? Ou – o que é ainda diferente – “*não podemos afirmar isto*” indica tão-somente algo que não é realizável tendo em vista o aspecto singular de nossa constituição enquanto humanos, de nossa estrutura própria de seres pensantes? Em síntese: trata-se de uma afirmação que indica uma *impossibilidade*, uma *proibição* ou uma *incapacidade*? Penso que este seja o questionamento que interessa ao pensamento de Nietzsche.

Ora, o que o texto de *A Vontade de Potência* nos leva a concluir é que, para Nietzsche, o princípio de não-contradição diz respeito, antes de mais nada, a uma *proibição* – e que o esquecimento e o fortalecimento desta proibição reside precisamente no fato de que faz de nossa contingente incapacidade (advinda desta proibição) uma necessária impossibilidade. Essa força-fé na lógica está, entretanto, não é autônoma: ela está ancorada em uma força-fé na realidade. Há aqui o que Nietzsche (2011) referiu como o reinado de um “grosseiro preconceito sensualista que deseja que as sensações nos indiquem *verdades* quanto às coisas” (p.349). É isto que dará as condições de abstração da lógica em termos de A e não-A: não podemos afirmar de um

objeto que ele é, ao mesmo tempo, duro e mole, quente e frio. Podemos, todavia, afirmar que um objeto é áspero e azul, liso e frio, colorido e frágil, quente e rígido. Existe, portanto, a seguinte questão: como saber se *B* é um *não-A*? Sobre isto, convém prestarmos atenção à curiosa passagem da obra *Psicologia da Inteligência* de Piaget (1983), cujo alcance filosófico pode nos permitir desdobrar melhor a relação entre a força-fé na lógica e a força-fé na realidade.

O princípio de contradição limita-se a impedir a afirmação e negação simultâneas de certo aspecto dado: A é incompatível com não-A. Mas, para o pensamento efetivo de um sujeito real, a dificuldade começa quando ele indaga se tem o direito de afirmar ao mesmo tempo A e B, porque jamais a lógica prescreve diretamente se B implica ou não não-A. O conceito não passa de um esquema de ação ou de operação, e é ao executar as ações que engendram A e B que se há de verificar se são compatíveis ou não. (PIAGET, 1977, p.40)

Assim, há no princípio lógico e moral que proíbe a afirmação e negação simultânea de A uma série de pressupostos “sensualistas” e “grosseiros” que sempre estarão a dizer – com base na *realidade mesma* – se *B é A* ou se *B é não-A*. Ou, se quisermos, uma série de forças-fés que atuarão para que incluamos uma realidade B em um conceito em afinidade ou em repulsão a A. Tomemos aqui um breve exemplo. Adotemos o *amor* como um *conceito A* e o *assassinato da pessoa amada* como um *conceito B*. Deveríamos, pois, considerar o conceito B como em afinidade possível (não contradição) com o conceito A – uma vez que admitamos a possibilidade de um amante tirar a vida da pessoa que ama – ou, ao contrário, deveríamos considerá-lo como incompatível com o conceito de A e, portanto, como um não-A – caso supuséssemos que aquele que ama não é capaz de matar quem ama? Do ponto de vista deste preconceito que aqui analiso, responder a essa pergunta não implica em responder a uma questão lógica, mas a uma questão acerca da *realidade do amor* que será, ainda, uma questão acerca da *verdade do amor*. O que é o amor? Uma vez respondida a essa questão, pode-se saber se a realidade deste sentimento inclui a possibilidade de que quem o sinte mate a pessoa que ame. Pode-se, pois, saber se *B é* ou não um *não-A*. Assim, para que haja uma *força-fé na lógica*, é necessária, antes, uma *força-fé na realidade*.

A “coisa” é a verdadeira base de A; nossa *fé nas coisas* é a condição primeira para a fé na lógica. O A da lógica é como o átomo de uma reconstituição da “coisa”... Por não compreendermos e por fazermos da lógica um critério do *ser verdadeiro*, estamos de antemão em caminho de considerar como realidade todas essas hipóstases; substância, atributos, objeto, sujeito, ação

etc.: quer dizer, conceber um mundo metafísico, um “mundo-verdade” (mas este é uma repetição do mundo das aparências). (NIETZSCHE, 2011, p. 348).

É, portanto, desta força-fé na realidade que se alimentará a vontade de verdade. Não raro, portanto, superpormos e identificamos o *verdadeiro* com o *real*. Mas nesse nivelamento entre o verdadeiro e o real, eis que aparece novamente um pressuposto arbitrário que não resiste à crítica – que consiste, no caso de Nietzsche (2011), em mostrar todo o caráter antropomórfico e psicológico de nossos conceitos lógicos e metafísicos que tomamos como necessários. Se há um nivelamento entre verdade e realidade esse nivelamento decorre da necessidade de *nitidez*. Aquilo que é mais nítido é, portanto, tomado como o verdadeiro e o real; a prova de verdade encontra-se inteiramente dependente dos critérios de clareza e distinção – assim dizemos: ‘vejo claramente, percebo nitidamente, penso sem deparar-me com nenhuma dúvida: logo, é verdade!’. É aqui que percebemos de onde Deleuze (2009) retira a noção de que aquilo que o pensamento se representa como o mais difícil de fato se passa como o mais simples de direito – a afinidade com o verdadeiro. Pois o que Nietzsche (2011) já dissera é que o mais fácil de fato constitui simplesmente, *por si mesmo*, o critério de nitidez que nos faz indicar a presença da verdade:

O mais fácil método de pensar é vitorioso sobre o mais difícil; expressado sob a forma de *dogma: simplex sigillum veri*. – *Dico*: é uma perfeita infantilidade crermos que a nitidez demonstre o que quer que seja da verdade. (...) A teoria do ser é cem vezes mais fácil que a teoria do devir. (...) A lógica era considerada como meio para *facilitar* o pensamento – não como verdade... Mais tarde ela *procede* como *verdade*. (NIETZSCHE, 2011, p.350-351).

Aí reside, pois, um profundo trabalho de esquecimento que nos impossibilitou de perceber o grau de grosseria, estupidez e bestialidade imanentes ao funcionamento daquele que, certamente, constitui o pressuposto, o preconceito e/ou a pré-noção mais danosos e corrosivos para o pensamento. Trata-se da identificação entre a *facilidade* e a *verdade*. O mais fácil, o mais direto, o que chega de imediato, o que não tem rodeios, o que se deixa ver por inteiro e sem interrupções, o que aparece de forma clara, o que não requer esforço, o que não demanda um trabalho, o que não resiste, o que não faz problema ao pensamento – em suma, o que adequa, acomoda e simplifica, pois bem, tudo isso será da ordem do *verdadeiro*. Ora, mas não poderia ser diferente? Não poderíamos pensar que a verdade não nos chega facilmente, que ela não está nas coisas nítidas, mas que existe todo um trabalho, um esforço, um ardil, ou mesmo a necessidade

de que algo como uma sorte, um acaso, ou um acontecimento imprevisível ocorra para que tenhamos a verdade? Quanto medo se esconde por trás dessa audácia mesquinha! Quanta covardia e instinto de rebanho são necessários para que a verdade se passe como inscrita naquilo que é o mais fácil! E como ainda assistimos ao roer traiçoeiro desta traça que destrói tudo aquilo que não é fácil, tudo aquilo que não é simples; como esse espetáculo circense da bestialidade do pensamento encontra precisamente na Educação seu terreno mais fértil! Facilitar: eis um dos principais imperativos da Pedagogia! Mediar: eis sua retórica predileta para dissimular, inclusive, o próprio ato inglório de facilitar! Mas não nos deixemos enganar: toda essa engenharia preguiçosa e educativa não constitui signo de uma atitude humilde, subserviente ou passiva diante da verdade. Ao contrário, é na identificação da *facilidade* com a *verdade* onde se inscrevem as principais marcas da petulância desta vontade de potência sob a forma de vontade de verdade. É aí que o intelecto declara-se soberano e autônomo em sua relação com a verdade, ganhando força graças mais à sua grosseria preguiçosa do que ao seu trabalho fino e malicioso.

Mas é uma grosseira confusão: como *simplex sigillum veri*. De onde sabemos que a verdadeira modalidade das coisas encontra-se em tal relação com nosso intelecto? Não seria diferentemente? Não seria essa a hipótese que lhe oferece o maior sentimento de potência e de segurança de si, que o intelecto mais favorece e aprecia e que, conseqüentemente, tem por verdadeira? O intelecto assenta como critério do que tem de mais precioso, portanto do verdadeiro, o que possui de mais *independente* e de mais *forte* em seu poder e saber (NIETZSCHE, 2011, p. 359).

O principal problema desta superposição entre o *verdadeiro* e o *fácil* para Nietzsche (2011) não é, todavia, de ordem teórica. Essa identificação é coincidente com toda uma moralização da verdade, com a suposição de que existe qualquer coisa como uma vontade que não quer outra coisa diferente da verdade, que quer exatamente a verdade, que não se move e se inclina a coisa alguma diferente da própria verdade. É aí que há um engano, todavia não um engano útil, necessário e mantenedor da vida, mas sim um engano moral. É justamente mediante esse *erro moral* o tiro sai pela culatra, que é chocado o ovo da serpente, que o monstro recém-nascido ganha asas potentes e ávidas para os vãos mais audazes.

A intenção era enganar-se de uma maneira útil; o meio era a invenção de fórmulas e de sinais pelos quais se pudesse reduzir a multiplicidade acabrunhante a um esquema útil e manuseável. Mas, ai!, agora fez-se entrar em cena uma *categoria moral*; nenhum ser quer enganar-se, nenhum ser deve

enganar-se – portanto há uma vontade do verdadeiro (NIETZSCHE, 2011, p.368-369).

Aqui encontramos novamente em Nietzsche (2011) todo um material brilhante lapidado por Deleuze (2009). “Nenhum ser deve”, “ninguém quer”, “todos sabem”, “ninguém pode”, “todo mundo deve” etc. Ora, se podemos dizer que essas afirmações morais são inteiramente *abstratas* (pois não se referem ao pensamento como um acontecimento, aos seres humanos como são *de fato*, mas à natureza do pensamento e/ou algo que ele portaria *de direito*), será precisamente o esquecimento dessas abstrações que fará desses enunciados morais coisas *duráveis, evidentes e concretas*. Por um golpe rasteiro, o que será tomado como abstrata é toda uma crítica à moral e à transcendência, tal como feita por autores como Nietzsche, Deleuze e Foucault. Isto porque a dureza durável, a evidência inobscurecível e a concretude inquebrantável dessa abstração moral constituirão a matéria-prima para que seja forjado um conceito de *realidade*. A realidade, então, passa a ser uma categoria moral. O que é a realidade? Bom, aqui não há outra resposta: a realidade é aquilo que todo mundo sabe o que é; a realidade é aquilo que ninguém *pode* negar (como uma proibição que gera uma incapacidade e, por sua vez, é abstraída em termos de impossibilidade). É isso que Nietzsche considerou como a maior fatalidade e grosseria que já se acometeu sobre o nosso mundo: a edificação de um mundo-verdade identificado moralmente com a realidade.

O mundo-verdade, para o qual se busca o caminho, não pode estar em contradição consigo mesmo, não pode mudar, não pode tornar-se, não tem origem nem fim. Foi o mais grosseiro erro que se cometeu, a verdadeira fatalidade do erro sobre a terra; nas formas da razão acreditaram encontrar um critério de realidade⁷², quando apenas tinham nessas formas um meio para se tornarem senhores da realidade a fim de *se equivocarem* com a realidade de forma inteligente. Eis que o mundo tornou-se falso, exatamente devido aos critérios que *constituem sua realidade* – a mutação, o devir, a multiplicidade, os contrastes e as contradições, a guerra (NIETZSCHE, 2011, p.369).

Assim, “A Realidade” passa a ser aquilo que nega o *nosso mundo*. Evidentemente, seria necessário distinguir pelo menos dois diferentes usos do termo *realidade* para Nietzsche (2011) – necessidade que fica bem explícita a partir da citação acima posta.

⁷² O *critério* de realidade diz respeito a um crivo, a uma referência, a uma forma de avaliação que permita distinguir o que é real e o que não é real. É precisamente um *critério de realidade* que um realismo imanente, na condição de um *pan-realismo*, irá prescindir por completo.

1) *Realidade* – aquilo que constitui o espaço do mundo-verdade, aquilo que é discernível a partir de um critério avaliativo, aquilo cuja edificação constitui o fim último da moral. Temos aqui a realidade como o *ser*.

2) *Realidade* – aquilo que diz respeito às características do nosso mundo, deste mundo e não de outro (mutação, multiplicidade, vontade de potência, vida, contradições, etc.). Temos aqui a realidade enquanto *devir*.

Assim, é esse primeiro sentido de *realidade* que negará sempre o segundo. É por essa via que Heidegger (2007) indaga se não há, no pensamento de Nietzsche (2011), qualquer coisa bastante distinta de uma superação da Metafísica, se não há nele, ao contrário, a elaboração mais amadurecida do pensamento metafísico. Nas palavras do filósofo: “ainda se pode denominar então o pensamento nietzschiano um acabamento da metafísica? Ele não é sua recusa, ou mesmo sua superação? Para fora do ser – em direção ao devir? (Heidegger, 2007, p.508)”. Esta interpretação de Heidegger (2007) sobre o pensamento de Nietzsche é bem indicada por Lima (2012) nos seguintes termos:

A leitura comum da Filosofia de Nietzsche compreende que a essência do ente na totalidade é caos, ou seja, o “devir” é precisamente um *não* “ser” no sentido do fixo e do constante. O essencial é que o ser é deslocado em favor do devir, cujo caráter de devir e de movimento é determinado pela vontade de poder. (...) Seguramente, Nietzsche quer o devir e o que vem a ser como caráter fundamental do ente em sua totalidade (a vida, a natureza, o conhecimento). O problema é que quer o devir, precisamente e antes de tudo, como *o que permanece* – como o propriamente “ente”; a saber, ente no sentido dos pensadores gregos (Platão e Aristóteles). (p.269).

Gostaria, aqui, de entender a possibilidade dessa interpretação metafísica do pensamento de Nietzsche tal como expressa no pensamento de Heidegger (2007) e retomada por Lima (2012) como dependente da relação estabelecida entre os dois conceitos de *realidade* empregados por Nietzsche, tal como anteriormente indicado. Ao dizer que o *mundo-verdade* nega o *nosso mundo*, ou o mundo das aparências (NIETZSCHE, 2011), esse *nosso mundo*, uma vez caracterizado com as propriedades do *devir*, não reporia o *ser*? A realidade – a nossa realidade, ou a realidade do nosso mundo – ainda não seria um conceito metafísico? Muito embora o pensamento de Nietzsche dê margem a esse tipo de interpretação, não foi por essa via que Deleuze e Foucault seguiram e nem foi este o modo como manusearam a maquinaria conceitual

nietzscheana. O próprio Foucault (1997b), em *A Arqueologia do Saber*, já faz uma advertência quanto às tentativas de interpretar o pensamento de Marx, Freud e Nietzsche como uma forma de restauração tanto da atividade sintética e fundadora do sujeito, como do processo contínuo e teleológico do desdobrar da história.

Sob formas diferentes, esse tema representou um papel constante desde o século XIX: proteger, contra todas as descentralizações, a soberania do sujeito e as figuras gêmeas da antropologia e do humanismo. (...) À descentralização operada pela genealogia nietzscheana, o tema opôs a busca de um fundamento originário que fizesse da racionalidade o *telos* da humanidade e que prendesse a história do pensamento à salvaguarda dessa racionalidade, à manutenção dessa teleologia e à volta, sempre necessária, a este fundamento (FOUCAULT, 1997b, p.15).

Para seguir as trilhas que levam de Nietzsche a Foucault é preciso, certamente, apagar algumas pegadas desenhadas por Nietzsche e concentrar, direcionar e fazer caminhar toda uma força-fé seguindo outras rotas que não aquelas apontadas, decerto com muita perspicácia, por Heidegger (2007). Não se trata, todavia, de afirmar o que Nietzsche *realmente quis dizer* – tarefa duplamente inútil, uma vez que, se supusermos que o único material necessário para isto for o *texto de Nietzsche*, ele está acessível para quem tencionar ler; e se, por outra via, imaginarmos que isto implica em decifrar o *pensamento por trás do texto de Nietzsche*, seria bem difícil imaginar qualquer possibilidade de acesso a ele. Portanto, não gostaria de pensar que temos um duelo entre uma *Metafísica do Ser* e uma *Metafísica do Devir*. Interessa-me agenciar essa problemática nietzscheana a partir da relação entre *duas noções de realidade*, tendo em vista o grau e o tipo de força que a vontade de verdade empresta a estas noções de realidade. Ciente do risco que esta definição poderá causar de início, chamarei aqui de *Realidade Mentira* a realidade do mundo-verdade (que também poderia ser chamada de *Realidade Transcendente*), e denominarei tão-somente de *Realidade* a realidade do nosso mundo (cujo nome *Realidade Imanente* também lhe cairia bem). De lanterna em punho, prossigamos no interior desta caverna:

É de importância cardeal suprimir o *mundo-verdade*. É que ele diminui o valor do *mundo que somos* e que erige dúvidas contra ele: o *mundo-verdade* foi até o presente o mais perigoso *atentado* contra a vida. *Guerra* contra todas as hipóteses sobre as quais se construiu o *mundo-verdade* (NIETZSCHE, 2011, p. 371).

É precisamente neste ponto que gostaria de situar o objeto da genealogia nietzscheana e foucaultiana: a *mentira da verdade*. Ora, se a vontade de verdade é uma vontade de duração, de estabilização e de conservação necessária para a manutenção da vida, por que Nietzsche (2011) insiste na necessidade de suprimir esse mundo-verdade? Por que ele está, por outro lado, sempre a dizer que esse mundo-verdade nega o nosso mundo? Não estaria ele, ao contrário, a conservá-lo? Adentremos com maior sutileza nesse território:

Toda moral nega a vida. Suprimamos o mundo-verdade: para isso necessitamos suprimir os valores superiores que predominaram até aqui, *a moral...* Basta demonstrar que a própria moral é imoral, no sentido de que a imoralidade foi condenada até nós. Quando tenhamos quebrado dessa forma a tirania dos valores que dominaram até hoje, quando tenhamos suprimido o mundo-verdade, *uma nova ordem de valores* decorrerá naturalmente. O mundo *aparência* e o mundo *das mentiras* – eis a contradição. Este último [o mundo das mentiras] foi até aqui o “mundo-verdade”, a “verdade”, “Deus”. É o que devemos suprimir (NIETZSCHE, 2011, p. 338).

Eis aqui um conjunto de enunciados nietzscheanos que seguem a mesma linha de formação:

- a) *A verdade não é verdadeira (a verdade é a mentira).*
- b) *A moral não é moral (a moral é imoral⁷³).*
- c) *A realidade não é real (a realidade é uma abstração moral).*

Como compreender essas formulações nietzscheanas? Será preciso quebrar a cabeça mediante um mergulho frontal na superfície dura das palavras, tentando rachá-las com o impacto da força que o crânio exerce sobre o texto? Racharíamos o crânio até as curvas labirínticas do cérebro, mas as palavras permaneceriam intactas e risonhas. De nada nos valeria qualquer esforço para perceber alguma astúcia lógica que porventura aí se esconda – o que precisamos é tão-somente não sair abandonar o campo de imanência onde ocorrem o jogo de forças da verdade. Não precisamos ver, em um labirinto, um jogo cuja finalidade é a saída – podemos admirar cada cruzamento, cada dobra e cada bifurcação sem a angústia de sair dele para vê-lo *de cima*. Assim, é necessário detalhar um pouco melhor o campo estratégico da verdade, ou a configuração que a vontade de potência assume na vontade de verdade. Se, como vimos, ela é uma vontade de

⁷³ “Os valores supremos que dominaram até hoje são um *caso particular da vontade de potência*: a própria moral é um caso particular da imoralidade” (NIETZSCHE, 2011, p.338).

estabilização e duração, estiquemos um pouco as interrogações: que tipo de estabilização? Como ela ocorre? Para que ela ocorre? Por que ela é tão necessária? Penso que a resposta mais precisa de Nietzsche em relação a essas questões encontra-se na seguinte passagem:

A vontade do verdadeiro é uma estabilização, uma ação de tornar verdadeiro e durável uma supressão desse caráter falso, uma transposição deste no “sendo”. A “verdade” não é, conseqüentemente, algo que exista e que devamos encontrar e descobrir – mas algo que é preciso criar, que dá seu nome a uma operação, melhor ainda, à vontade de alcançar uma vitória, vontade que, por si mesma, é sem finalidade: introduzir a verdade é um processo in infinitum, uma determinação ativa, e não a manifestação da consciência de algo que seja em si fixo e determinado. É uma palavra para a “vontade de potência”. (NIETZSCHE, 2011, p.359).

Arrastamos nossos pés por espinhos e pregos – e certamente os efeitos mais danosos não foram tanto o sangue derramado quanto o tempo em que estes obstáculos nos grudaram em um solo seco, não como uma cola que só faz aderir aquilo que nela encosta, mas como um forte imã que arrasta as coisas mais distantes ora para a tez exterior de sua própria superfície, ora para um campo gravitacional que flutua sobre ele. Esse imã é a verdade, esse solo é o mundo-verdade e sua realidade é a moral. Agora, desgrudemos os pés dessa superfície, percamos parte da pele que ela conseguiu arrancar de nós e, com os pés sangrentos, desafiemos: *há realmente uma força criadora na vontade de verdade?*

4. A verdade-mentira e o nosso-outro-mundo

Não, não há!

O que caracteriza a vontade de verdade é exatamente uma impotência para a criação: o mundo-verdade é o mundo que anula qualquer criação *nossa*, instaurando uma coincidência entre *o que é* e *o que deve ser*. Retornemos à vontade de verdade: ela constitui expressão do “desejo de um mundo em que tudo seja durável” (NIETZSCHE, 2011, p.362). Esse mundo durável é aquele afastado dos sentidos, aqui considerados como os agentes do ludíbrio, da ilusão, da mentira, do suborno, da chantagem, da insegurança. Os sentidos levam à destruição do que *é* – apartemo-nos dos sentidos, pois eles são aquilo que *não é!* Mas isso não quer dizer algo diferente de: eles são aquilo que *não deve ser!* E a felicidade – ah, a felicidade! – “somente pode ser garantida pelo que *é*” (NIETZSCHE, 2011, p.363, *grifos meus*). A felicidade, portanto, residiria não

naquilo que *devém*, mas se inscreve no *sendo*. Assim, nossa vontade de felicidade não hesita muito em atar as mãos com o que quer que possa expandi-la, fortalecê-la, dar a ela um *lugar*. Assim, essa vontade dirá: “o mundo tal qual deveria ser, existe; este mundo, o mundo em que vivemos, é um erro – este mundo que é o nosso não deveria existir” (idem).

Esta vontade de felicidade, esta força-fé no ser sendo não é, todavia, primária em relação à “falta de fé no devir, [à] desconfiança em relação ao devir, [ao] desdém de todo o devir...” (NIETZSCHE, 2011, p.363). O móvel primário para que possamos investir e concentrar uma força-fé nesse *mundo que é*, nesse *mundo do ser*, nesse *mundo-verdade* é, pois, algo como uma desconfiança, um temor, um medo, uma esclerose. Ora, é exatamente aqui que a vontade de verdade diz: ‘o mundo-verdade *já é*, ele *já existe*, ele *já está aí!*’. Na indistinção entre o que *deveria ser* e o que *já é*, na inexistência de um intervalo, de uma diferença, de um desencaixe, jaz precisamente a sepultura de toda a criação.

Que espécie de homens raciocina assim? Uma espécie improdutiva e *sofredora*, uma espécie fatigada da vida. Se imaginarmos uma espécie contrária de homens, ela não terá necessidade da crença no “sendo”; melhor ainda, desprezará o “sendo” como algo de morto, de fastidioso, de indiferente... A crença que o mundo que deveria ser *é*, existe verdadeiramente, é uma crença de improdutivos que não querem criar um mundo tal qual deveria ser. Admitem que de antemão existe, buscam os meios para atingi-lo. “*Vontade do verdadeiro*” – *é a impotência da vontade de criar*. (NIETZSCHE, 2011, p.363, *últimos grifos meus*).

Ora, caso articulemos esta última citação com aquela outra que encerrou o tópico anterior, poderemos extrair preciosas pistas para pensar a relação entre *verdade*, *mentira*, *realidade* e *criação*.

1) A verdade não existe – portanto, não é algo que devemos procurar e descobrir. Ao contrário, é algo que tem que ser criado, produzido, inventado.

2) Ora, os homens efetivamente inventaram uma coisa a que chamaram de “verdade” – uma força de conservação, de estabilização e de duração da espécie humana.

3) Por outro lado, essa operação que cria a verdade é um processo infinito, implica uma reposição contínua e constitui uma vitória em si, como uma determinação ativa e sem finalidade.

4) Essa coisa que não existe, essa coisa que foi inventada para a conservação, essa coisa que constitui uma determinação ativa como vitória sem finalidade – pois bem, ela constitui signo precisamente de uma impotência: a impotência de criar. Mas ela não é justamente o que deve ser criada?

Como articular esses quatro aspectos da verdade, sem que esta nos pareça um monstro mutante, ou um conjunto de traços absolutamente disformes? Serão esses aspectos da verdade que estarão associados àquilo que anteriormente chamei de *verdade-mentira*: trata-se de um movimento que tende a ser circular, mas que não faz encontrar o ponto de partida do desenho do círculo com seu ponto de chegada. Em um movimento de astúcia e covardia, desvia dele um pouco mais para cima, ensejando um novo movimento circular que também não reencontra um ponto de fechamento: tudo ocorre em um processo infinito de reposição contínua. É uma espiral que segue do chão para o céu, um movimento que vai afunilando-se na tensão entre *fechar um círculo e encontrar um centro* – trata-se de uma *espiral ascendente* que nem fecha o círculo e nem acha um ponto central. Talvez essas palavras nos tragam alguma imagem da rodaviva do dispositivo da verdade. É aí que encontramos o *desenho-movimento* daquilo que estou a considerar como o domínio fundamental da genealogia, o que consiste propriamente na estratégia, na força, no poder da *verdade-mentira*. Este será precisamente o *outro mundo* – não naquilo que tem de radicalmente *outro*, mas no que tem inevitavelmente de *mundo*.

Esse mundo-verdade é, portanto, o *outro mundo*. Enquanto *outro*, ele é algo diferente de *este*; enquanto *mundo*, é diferente de *nada*. Segundo Nietzsche, todavia, (2011): “a oposição entre o mundo-aparência e o mundo-verdade reduz-se à oposição entre o ‘mundo’ e o ‘nada’” (p.375). Resta vazio a nós, todavia, qualquer critério que possa distinguir esses dois mundos: logo, se a crítica faz tombar o mundo-verdade, igualmente dissolverá o mundo-aparência. Temos, portanto, tão-somente o *nosso mundo*, que é exatamente *este mundo*: “não possuímos categorias segundo as quais possamos separar o mundo-verdade do mundo-aparência. (Poderia, no entanto, existir

apenas um mundo-aparência, mas esse seria tão-somente o *nosso mundo* aparência)” (NIETZSCHE, 2011, p. 371, *grifos meus*).

Aqui é possível estabelecer uma importante conexão no pensamento do Nietzsche escritor de *A Vontade de Potência*: há nesta obra um realismo imanente que tem uma significação antropocêntrica. Se há um antropocentrismo no pensamento de Nietzsche, tal como argumentam Heidegger (2007) e Lima (2012), esse antropocentrismo deverá estar há léguas daquilo que os *realistas transcendentistas* chamam, de um modo um tanto impreciso e impensado, de *antirrealismo*. Pois, se em Nietzsche não há o mundo-verdade, o mundo-aparência e nem o outro-mundo, é precisamente porque há somente o *nosso mundo* verdade, o *nosso mundo*-aparência e, por fim, o *nosso* outro-mundo. Mediante tal pronome possessivo – *nosso* –, não se faz aqui referência à questão ascética pela dependência da existência do mundo em relação à nossa linguagem, à nossa lógica, aos nossos esquemas conceituais. Encontramos esse tipo de questão em filósofos contemporâneos como Wittgenstein, Habermas, Putnam, Dummett, Kripke etc. Para Nietzsche (2011), contudo, a designação do mundo como *nosso mundo* não é feita para retirar a realidade do mundo, mas para incluir o domínio humano no mundo. O *nosso* não se refere tanto à *relação lógica de dependência de existência* quanto à *relação de dominação efetivamente existente*. É, portanto, *nosso* aquilo que dominamos, não aquilo que existe por causa de nós – o que constituem assunções inteiramente diferentes.

Tendo feito esses esclarecimentos, é possível indagar: por que o mundo-verdade não é considerado o *nosso mundo*, mas sim o *outro mundo* (que não é nosso)? Segundo Nietzsche (2011), isto já seria um signo de algo como uma decadência, uma incapacidade de autoafirmação: um povo orgulhoso de si, convicto de suas próprias ideias, alegre com suas conquistas e feliz com sua vida, não haveria de reconhecer qualquer coisa como verdadeiro em *outro* (outro povo, outro mundo, outro lugar, outra vida). Assim: “considerar este mundo como o mundo das aparências e o *outro* como o da verdade – é já um sintoma” (NIETZSCHE, 2011, p.377). Nietzsche (2011) já notara todo o sofrimento que ainda treme na frieza dos silogismos lógico-metafísicos em torno do mundo-aparência e do mundo-verdade. Eis aqui sua *Psicologia da Metafísica*:

Este mundo é aparente: *logo* existe um mundo-verdade; este mundo é condicionado: *logo* existe um mundo absoluto; este mundo é cheio de contradições: *logo* existe um mundo sem contradições; este mundo está em seu devir: *logo* existe o mundo que é. (...) Se A existe, necessariamente existe sua ideia contrária, B. É o *sofrimento* que inspira essas conclusões: no fundo

são somente os desejos de semelhante mundo; da mesma forma, o ódio ao mundo que faz sofrer expressa-se pelo fato de se imaginar um outro, um mundo mais precioso. (NIETZSCHE, 2011, p.366).

Trata-se, portanto, não de um *outro mundo* = x , um outro mundo indeterminado, qualquer, que aponte novas possibilidades ainda inusitadas, inimaginadas e não vividas. Se o mundo-verdade é o outro mundo porque não é o nosso mundo, o outro mundo é o mundo-verdade porque não é um *mundo qualquer* = x . Neste sentido, podemos pensar, a partir do pensamento de Nietzsche (2011), alguns ganhos que obtemos ao erigir o mundo-verdade como o *outro mundo desconhecido* e o mundo-aparência como *este mundo conhecido*.

- 1) *O conhecimento deste mundo*: este mundo *já é conhecido*! Não mais nos surpreendemos com o que nos espera, pois já traçamos suas rotas, já escavamos suas terras, já navegamos por seus mares, já conhecemos os passos dessa estrada e sabemos aonde darão. A experiência desentortou os labirintos que sempre nos levaram aos descaminhos errantes: sabemos agora por onde andar!
- 2) *O mundo-desconhecido*: o mundo-verdade é um mundo desconhecido! Não é *este mundo* que já conhecemos e dele já estamos cansados, exaustos e fatigados: o mundo-verdade é o mundo da surpresa e do encantamento, o mundo que se alimenta e se desenha como miragem pela nossa sede de aventura! Ele é o inexplorado, o intocado, o radicalmente outro, o que não sabemos o que é!
- 3) *O mundo-utópico*: este lugar desconhecido e inexplorado constitui precisamente o território sobre o qual podemos projetar nossos sonhos, nossos desejos e nossas vontades que encontram obstáculos cuja força nos deixa por vezes tão impotentes *neste mundo*. Mas temos agora o mundo da esperança e da promessa! Este é também o mundo da verdade! Não desistamos: há um lugar que não sabemos qual é, mas é porque existe este lugar que sabemos o que fazer!

- 4) *O não-mundo*: por fim, quando a fadiga infinita, o cansaço sem tréguas, a angústia sem morada, desesperança sem lar e o desespero sem par não forem aplacados por todos esses princípios ortopédicos, ainda temos uma espécie de extrema-unção – a verdade não está no mundo, a verdade nunca esteve no mundo, a verdade só reside fora do mundo! Que alívio: o mundo é uma mentira! A verdade não é o mundo, *a verdade é o não-mundo*.

Todas essas seduções do mundo-verdade podem, contudo, ser desfeitas uma a uma. Isto não porque se possa apresentar um conceito de verdade distinto dele, mas por aquilo que o próprio mundo-verdade também contém em si. Temos, portanto, proposições que entram em conflito sem que, com isso, uma anule a outra. Cabe à genealogia da mentira da verdade, como uma importante etapa de uma análise do dispositivo da verdade, expor a formação deste conflito:

- 1) *Não conhecemos este mundo*: precisamos, para isso, de uma série de instrumentos que nos permitam alcançar a verdade, já que a possibilidade do erro, do engano e da ilusão sempre está presente neste mundo.
- 2) *O mundo-verdade não é o desconhecido*: todos nós queremos a verdade, temos a capacidade de distinguir o verdadeiro do falso, a verdade é o mais fácil, aquilo que é mais nítido em nós, aquilo que vemos com clareza, aquilo que ninguém pode negar.
- 3) *O mundo-verdade não é o mundo-utópico*: a verdade mesma é desinteressada – não há providência pré-ontológica e pré-ética que situe a verdade em afinidade natural com o mundo, ou como algo que causará necessariamente o bem. A verdade não depende da esperança que o sofrimento humano transforma em promessa.
- 4) *O mundo-verdade não é um não-mundo*: a verdade é precisamente o que é mais real; ou, ainda, ela é o todo do mundo. Ela é o mundo tal como ele é verdadeiramente, o mundo tal como mundo. Ao contrário:

o erro, a mentira, a ilusão é que constituem irrealidades, negações, ausências. É a não-verdade que é o não-mundo.

Em síntese: há toda uma impotência para criar que encontra na vontade de verdade a matéria prima para a construção do *outro mundo*. Não há outro mundo! E por “não há outro mundo”, devemos entender algo inteiramente diverso da afirmação de que há uma coisa que não existe, ou que não é real (o “outro mundo”) – o que constituiria uma pedra de escândalo para um realismo imanente. Portanto, estaríamos longe de compreender a crítica de Nietzsche ao “outro mundo” caso a compreendêssemos como uma forma de niilismo. Ora, o próprio Nietzsche (2011) nos dá uma definição absolutamente clara do niilismo: “o niilista é o homem que julga que *o mundo, tal como é, não deveria existir, e o mundo, tal qual deveria ser, não existe*” (p.364, *grifos meus*). O niilista, para Nietzsche, é aquele que, por alguma razão, não investe uma força-fé em coisa alguma. Isto, contudo, poderá ser sinal tanto de uma força crescente quando de uma fraqueza crescente. Temos, portanto, dois tipos de niilismo.

- 1) *Niilismo fraco*: uma incapacidade de crer, uma incredulidade como falta de investimento, uma preguiça no engajamento, um relaxamento das forças.
- 2) *Niilismo forte*: uma vontade que não tem mais necessidade da crença para se afirmar, um querer que afirme a si mesmo sem que precise interpretar, compreender ou dar sentido às coisas.

Prestemos atenção, entretanto, a uma passagem que poderá nos dar boas pistas acerca da relação entre o *niilismo*, a *vontade de verdade* e a *crítica à vontade de verdade*:

[1°] Aquele que não é capaz de pôr sua vontade nas coisas, que é sem força de vontade, sabe pelo menos dar um sentido às coisas, isto é, à crença de que elas encerram uma vontade. [2°] É uma medida para indicar o grau de força de vontade, o saber até que ponto podem as coisas carecer de sentido para nós, até que ponto suportamos viver num mundo sem sentido (NIETZSCHE, 2011, p.364).

Conforme referido anteriormente, a vontade de verdade constitui uma impotência para criar: mediante a afirmação de que o mundo que deveria ser (ou que deverá ser) já é e já está aí, a vontade que move esta afirmação ausenta-se da *criação* do mundo e age tão-somente em sua *antecipação*. Há um niilismo aí na medida em que se assume que este mundo não deveria existir. Talvez seja possível afirmar, porém, que há também um niilismo em uma crítica à vontade de verdade tal como empreendida por Nietzsche, na medida em que esta diz que o mundo tal como deverá ser, ou tal como deveria ser, não existe. É, portanto, no seio deste niilismo de uma crítica da vontade de verdade que gostaria de prosseguir as análises deste capítulo. Pois é possível afirmar a inexistência desse outro mundo (que não é um *nosso outro mundo*) de duas formas:

- a) Por uma dificuldade em crer, em investir nele uma força-fé.
- b) Porque ele não é mais necessário para afirmar uma vontade de criação.

Gostaria, pois, de insistir na adoção de um niilismo (b) forte no que diz respeito a esta crítica da vontade de verdade. Assim, essa *afirmação de uma não existência* assume de imediato um sentido político (e não ontológico), tal como pensado a partir de uma perspectiva foucaultiana e já explicitado nos primórdios desse trabalho. Certamente, aqui encontramos já bons encaminhamentos para as palavras terminais de Foucault (2011a) no Collège de France, palavras que são também as inaugurais deste trabalho: “a verdade só é possível sob a forma do *outro mundo* e da outra vida” (p. 289, *grifos meus*). Eis, aqui, o grande desafio deste trabalho naquilo que ele manifesta neste capítulo: uma genealogia do *nosso outro mundo* como uma genealogia da *mentira da verdade*. Uma *analítica do dispositivo da verdade* desprovida desta genealogia seria algo semelhante a um canhão vazio, repousando imponente e impotente, assustador e inofensivo, sobre um espaço branco, sem as cinzas da pólvora que trazem as marcas de um disparo cujo acontecimento deixa adivinhar.

5. Foucault e a genealogia da verdade: notas sobre a onipresença, a ausência, a irrefutabilidade e a universalidade da verdade

Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele apreende? Que *atrás das coisas* há “algo inteiramente diferente”: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas não têm essência, ou que sua essência foi construída pela por

peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 1988, 17-18, *grifos meus*).

A genealogia é a arte de restituir a mentira na própria mentira – trata-se de, escutando a voz que fala por trás, trazer à frente a voz que fala. A genealogia é posta em marcha por um conjunto de minhocas que perfuram a terra para fertilizá-la; estes seres, rastejantes, cegos e pequenos o suficiente para se infiltrarem na estranheza que separa os pequenos grãos, revelam para nós o segredo da terra. Pois a genealogia é a descoberta de um segredo: *o segredo de que não há segredo*. Eis porque o segredo *mente*: ele é “algo inteiramente diferente” porque ele não é o que diz ser, ele não é o que dele dizem, ele não é um segredo. É, portanto, a *pesquisa de origem* que constitui esse segredo a ser dessacralizado pela genealogia; e é aí que encontramos o principal postulado de origem que, segundo Foucault (1988), liga os postulados de que as coisas portam um segredo e de que há uma plenitude viva em seu início. Esta ligação entre o *segredo* e a *origem* situa, portanto, o *lugar da verdade*.

Encontramos essas formulações de modo bastante claro no texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*. Longe, portanto, de ser o ponto mais manifesto, mais vivo e mais explícito, o lugar da verdade é aqui uma região sombria que se desprende tão logo sobre ela recaia a vontade de conhecer e de saber daquele que faz a história. Há aqui uma interessante disjunção, pouco frequente nos escritos e cursos de Foucault, entre *verdade* e *saber*.

Ponto totalmente recuado e anterior a todo conhecimento positivo, ela [a origem] tornará possível um saber que, contudo, a recobre e não deixa, na sua tagarelice [do saber], de desconhecê-la; ela [a origem] estaria nessa articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde (FOUCAULT, 1988, p.18-19).

Essa “articulação perdida” entre a *verdade do discurso* e a *verdade das coisas* constitui uma espécie de relaxamento, amolecimento, cozimento da potência e da força do discurso. O discurso não é mais o lugar da verdade – mas isto indica tão-somente que, se o discurso não possui esses poderes mágicos para dizer o verdadeiro, para garantir o verdadeiro ou para trazer o verdadeiro, o discurso não terá mais o poder de refutar a verdade. É que a verdade recuou à origem que lhe resguardou o tranquilo estatuto de *irrefutável*; assim, essa verdade-origem irrefutável é ao mesmo tempo *ausente e onipresente*.

A verdade, espécie de erro que *tem a seu favor o fato de não poder ser refutada*, sem dúvida porque o longo cozimento da história a tornou inalterável. E, além disso a questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro, de se opor à aparência, a maneira pela qual alternadamente ela foi acessível aos sábios, depois reservada apenas aos homens de piedade, em seguida retirada para um mundo de fora de alcance, onde desempenhou ao mesmo tempo o papel de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como ideia inútil, supérflua, por toda parte contradita – tudo isto não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? (FOUCAULT, 1988, p.19, *grifos meus*).

Ora, mas a genealogia da mentira da verdade mostrará que essa *coisa que não pode ser refutada* é também qualificada como algo que *não existe*: “na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos *não existem a verdade e o ser*, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1988, p.21, *grifos meus*). O que não pode ser refutado e o que não existe é – pasmemo-nos! – precisamente aquilo que se encontra em todo e qualquer lugar: “em todo lugar e a todo momento existe uma verdade a ser dita e a ser vista (...) ela está presente aqui e em todo lugar” (FOUCAULT, 1988, p.113). É exatamente essa onipresença da verdade que aparece no texto *A Casa dos Loucos*, mesma circunstância em que Foucault (1988) analisa as condições externas, estranhas e inconfessáveis da verdade para que esta apareça como universal.

Por estes caminhos, encontramos, portanto, quatro características fundamentais da verdade tal como nos deixa ver uma genealogia da mentira da verdade. Sigamos aqui na trilha analítica do dispositivo da verdade a partir do pensamento de Foucault para encontrarmos, em sua genealogia, essas modalidades de inscrição da existência da verdade.

- a) *A Onipresença da Verdade*: a verdade está em qualquer lugar e, portanto, pode ser encontrada em todo lugar; sobre qualquer coisa pode-se fazer uma pergunta pela verdade, em todo lugar e em todo tempo há uma verdade que pode ser alcançada, dita, revelada.

- b) *A Irrefutabilidade da Verdade*: a verdade não pode ser refutada; o que podemos fazer é tão-somente refutar um erro, denunciar uma mentira, redimensionar uma ilusão à sua sobriedade, desmistificar uma ideologia ou restabelecer, em um delírio, um acordo com a realidade. Mas a verdade não pode, ela mesma, tombar, ser

dissolvida, desmontada ou refutada, precisamente porque refutar algo é demonstrar sua não-verdade e reconduzi-la à verdade.

- c) *A Ausência da Verdade*: a verdade não está no jogo político, mesquinho e cambiante do discurso, é avessa às ambições do saber, encontra-se em esquiva da política das ciências, é digna o suficiente para não se deixar aparecer na baixeza das palavras voluptuosas e sempre apressadas.
- d) *A Universalidade da Verdade*: a verdade não tem tempo, espaço e nem sujeito de enunciação de antemão privilegiados. Ao contrário, ela poderá ser dita em qualquer tempo, em qualquer lugar e por qualquer um.

Novamente, uma genealogia da verdade como genealogia da *mentira da verdade* deverá refutar, ponto por ponto, essas quatro características da verdade, pois:

- a) A verdade é um acontecimento específico, pode ser discernida em suas manifestações, em seus aparecimentos, em seus efeitos. Ela não é onipresente.
- b) A verdade é refutável – quer dizer: é uma mentira, um erro, uma ilusão. Há que refutar a verdade mostrando que ela não é aquilo que ela é, mas sim “algo inteiramente diferente”. Ela não é irrefutável.
- c) A verdade é algo presente, existente, real – ela é deste mundo, do nosso mundo (seja do nosso mundo-aparência ou do nosso outro-mundo). Ela não é ausente.
- d) A verdade, por fim, é sempre específica, singular, local. Ela não pode ser dita em qualquer tempo, por qualquer um e em qualquer lugar. A genealogia deverá mostrar que existem momentos, lugares e sujeitos privilegiadamente qualificados

para que a verdade aconteça, se manifeste, seja dita. Ela não é universal.

Prosseguirei esta exposição mostrando a íntima associação que há entre as duas primeiras características e as duas últimas – a saber, entre a *onipresença e a irrefutabilidade* da verdade e entre a *ausência e a universalidade* da verdade.

5.1. A mentira da onipresença e da irrefutabilidade da verdade: a verdade-céu e a verdade-raio

A referência a qualquer coisa como uma *onipresença da verdade* aparece de forma explícita, no pensamento de Foucault, em dois momentos: no curso de 1974, intitulado *O Poder Psiquiátrico*, e no texto *A Casa dos Loucos*. Uma problematização arqueogenealógica da onipresença da verdade deverá fazer emergir esses discursos sobre a verdade que a fazem aparecer e acontecer (discursos que são *esses, e não outros*) e, ainda, deverá mostrar que eles são “algo inteiramente distinto”, algo bem diferente de como se enunciam e anunciam. Foucault também percebera, à sua maneira e com suas metáforas, essa relação entre a onipresença da verdade, sua permeabilidade, sua plasticidade e todo o seu poder de irrefutabilidade.

Em *A Casa dos Loucos* (FOUCAULT, 1988), a verdade aparece como aquilo que adormece em todo e qualquer tempo e lugar, à espera de que um olhar apurado possa fazê-la tomar consciência de sua luz e despertá-la de seu sono.

No fundo de uma prática científica existe um discurso que diz: “nem tudo é verdadeiro; mas em todo lugar e a todo momento existe uma verdade a ser dita e a ser vista, uma verdade talvez adormecida, mas que no entanto está somente à espera de nosso olhar para aparecer, à espera de nossa mão para ser desvelada. A nós cabe achar a boa perspectiva, o ângulo correto, os instrumentos necessários, pois de qualquer maneira *ela está presente aqui e em todo lugar*” (p.113, *grifos meus*).

Uma das formulações mais explícitas acerca desta onipresença da verdade aparece, contudo, em *O Poder Psiquiátrico*. Na ocasião, Foucault (2012a) faz referência a uma determinada posição filosófico-científica acerca da verdade, cujo princípio consiste na suposição de que, em qualquer coisa, se pode encontrar algo como “a verdade”, e cujo funcionamento ocorre mediante tecnologias de demonstração. A esta

verdade, suposta onipresente e revelada mediante demonstração, Foucault (2012a) chamou de *verdade-céu*.

Um saber como o que chamamos científico é um saber que supõe, no fundo, que haja verdade em toda parte, em todo lugar e em todo o tempo. (...) sempre há verdade; a verdade está presente em toda coisa ou sob toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade. (...) a verdade nela mesma percorre o mundo inteiro, nunca é interrompida. Não há buraco negro na verdade. (...) Digamos, para falar ainda mais esquematicamente, que temos aí certa posição filosófico-científica da verdade que é ligada a certa tecnologia da construção ou da constatação em direito universal da verdade, uma tecnologia da demonstração (FOUCAULT, 2012a, p.301-302).

É esta *verdade-céu* que reside em todos os lugares para onde se lança o olhar. Trata-se de uma verdade que não acontece, mas que já está sempre, que é completamente indiferente em relação ao seu destinatário e ao seu caçador. Existe, pois, uma coisa um tanto mágica chamada *verdade* que apaga as fronteiras e as diferenças entre o que *já está ali*, o que *nunca pode estar inteiramente aqui*, o que *está em todo canto* e o que *sempre estará*. A esta *verdade-céu*, Foucault (2012a) opõe a *verdade-raio*: “eu gostaria de fazer valer a verdade-raio *contra* a verdade-céu” (p.305, *grifos meus*).

A *verdade-raio* é uma verdade que não se dá por uma relação de conhecimento, mas por uma relação de choque; que não é demonstrada, mas caçada; que não habita as regiões sombrias e serenas que se escondem por trás das nuvens, mas que aparece de seu nomadismo como um relâmpago, um raio, um brilho – uma verdade, enfim, “arriscada, reversível, beliciosa” (FOUCAULT, 2012a, p.304). A verdade-raio é, portanto, uma verdade que acontece de tempo em tempo, onde bem entender, e somente em certos lugares – quer dizer: uma verdade que tem uma cronologia, uma geografia e um calendário específicos. Precisamente por isso, ela não é uma verdade indissolúvel, inquebrantável e irrefutável. Trata-se, aqui, de uma verdade rara, dispersa e descontínua (*verdade-raio*) em oposição a uma verdade onipresente, unificada e contínua (*verdade-céu*). Foucault (2012a) chama também a verdade-raio de verdade-acontecimento ou verdade-ritual, assim como nomeia a verdade-céu de verdade-demonstração. Seguindo esse fio condutor que traça os territórios de duas formas distintas de fazer uma história da verdade, Candiotta (2007a) estabelece uma distinção entre uma história da verdade daquilo que *é* e uma história da verdade daquilo que *acontece*:

Segue a possibilidade de duas histórias da verdade: uma da manifestação daquilo que *é*: verdade-apofânica, verdade-descoberta, verdade-abstrata, constante, demonstrada e objetiva que faz uso da mediação de instrumentos; outra, da ordem daquilo que *acontece*, das técnicas de produção, de captação mediante rituais e recusas, efeito de jogos de verdade que ocorrem nas práticas concretas (p.2).

É interessante perceber uma semelhança entre referência trazida por Foucault (2012a) em relação ao jogo de forças entre uma *verdade-céu* e uma *verdade-raio* e a metáfora utilizada por Deleuze (2009) para falar do caráter unilateral da diferença. A diferença em si mesma, segundo este último, é a diferença que difere de uma coisa que, por sua vez, não difere da diferença. A diferença é o processo de um divórcio unilateral: separar-se daquilo que não opera uma separação. O exemplo utilizado por Deleuze (2009) é precisamente o movimento que ocorre entre *o relâmpago* e *o céu negro*:

O relâmpago, por sua vez, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguisse daquilo que não se distingue. Dos dois lados há algo de cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue se opõe a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia. A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral (p.55).

O importante para uma *analítica do dispositivo da verdade* não constitui, todavia, em optar por uma verdade em detrimento de outra. Ao contrário, a analítica deste dispositivo deverá mostrar o jogo de forças presentes entre a *verdade-céu* e a *verdade-raio*. Talvez ocorra aí um jogo de forças semelhante a esse jogo da diferença entre o *relâmpago* e o *céu-negro*: não seria a verdade-raio uma verdade que tenta se distinguir de uma verdade céu que, por sua vez, persiste em acompanhar todas as manifestações do raio sem separar-se dele? A verdade-céu é esse território onde ocorrem a onipresença e a irrefutabilidade da verdade, características essas que não cessam de tentar acompanhar a verdade-raio em todas as suas formações, buscando fazer do raio não uma rachadura *com o céu*, mas *no céu*. A explicitação desse jogo de forças é feito por Foucault (2012a) nos seguintes termos:

[Eu gostaria de mostrar como] essa verdade-demonstração [verdade-céu] deriva na realidade da verdade-ritual, da verdade-acontecimento, da verdade-estratégia, como a verdade-conhecimento não passa de uma região e de um aspecto, um aspecto que se tornou pletórico, que adquiriu dimensões gigantescas, mas um aspecto ou uma modalidade, mais uma vez, da verdade como acontecimento e da tecnologia dessa verdade-acontecimento. Mostrar que a demonstração científica *no fundo* nada mais é que um ritual, mostrar que o sujeito supostamente universal do conhecimento *na realidade* nada mais é do que um indivíduo historicamente qualificado de acordo com certos

números de modalidades, mostrar que a descoberta da verdade *é na realidade* certa modalidade de produção da verdade, trazer assim o que se dá como verdade de constatação ou como verdade de demonstração para o embasamento dos rituais, o embasamento das qualificações do indivíduo cognoscente, para o sistema da verdade-acontecimento. (p. 305-306, *grifos meus*).

Este movimento operado por Foucault (2012a) ao dizer que *isto é, na realidade, aquilo* ou que *isto é, no fundo, aquilo* não consistirá simplesmente em uma atitude de tradução, de codificação ou de representação da *verdade-céu* na *verdade-raio*. Diferentemente deste entendimento, penso que “no fundo” e “na realidade” significam, aqui, *na imanência*. Esta *imanência da verdade* constituiria um modo de perspectivação que permite não somente perceber os efeitos de deformação na imanência operados pela transcendência da verdade (a *verdade-céu*), mas também efetivamente situar-se em um registro contrário, de oposição ou de resistência a esta transcendência. Isto implica uma força a mais, uma vontade excedente, uma alegria transbordante. Não é simplesmente que o raio consiga se livrar e se fazer diferença em seu divórcio com o céu: mas *o raio é a própria queda do céu!*

5.2. A verdade-Pica-Pau

Peço aqui uma licença, as antecipações de uma desculpa e a confissão de um constrangimento ao leitor. Tantos pedidos decorrem do desejo de, com ele, compartilhar uma metáfora, uma comparação ou uma analogia talvez excessivamente dissonante para ser expressa em uma Tese de Doutorado. Pressinto, todavia, que existam reverberações, ressonâncias, propagações (efeitos da feitura de um trabalho que olhe de tão perto a verdade) que são da ordem de um rompimento, de uma leve alucinação ou de um pequeno delírio que põe em xeque as dicotomias metáfora/denotação, sentido/não-sentido, pertinência/impertinência. Pressinto haver a possibilidade de uma caracterização da verdade que condense, de algum mundo e deixando seus restos, a *onipresença-irrefutabilidade* com a *ausência-universalidade* da verdade. Gostaria, com brilhos nos olhos, as faces coradas e as mãos úmidas, de falar em uma *Verdade-Pica-Pau*.

Aqueles que assistiram a algum desenho do Pica-Pau sabem que o caríssimo passarinho é um pilantra de marca maior – implacável e incansável na arte de tornar a vida alheia um inferno na terra. E todos torcem por ele! Mas esta é uma torcida inglória,

um jogo de cartas marcadas: é impossível pegar o Pica-Pau! Quando alguém consegue guardar o Pica-Pau em uma caixinha, logo na cena seguinte o Pica-Pau aparece por trás e pergunta: “moço, o que é que tem aí dentro?”. Quando alguém come o Pica-Pau ele fura a barriga a picadas e sai feliz da vida. Quando o Pica-Pau é preso, amarrado, posto dentro de uma cela, de um baú, de um caixão, de uma gaveta ou de qualquer coisa, ele sai de dentro sem o menor esforço... como se nunca houvesse estado, de fato, *lá dentro!* Pegar o Pica-Pau dura tão-somente o curto instante de não ver o Pica-Pau na cena! Contudo, *a ausência de sua aparição na cena é signo de sua onipresença* – no momento seguinte o Pica-Pau poderá reaparecer em *qualquer lugar*: voando a jato nas nuvens, perfurando troncos com seu bico cortante, emergindo debaixo da terra como um vulcão em erupção, ou tão-somente torcendo os contornos e mudando os tons das cores do desenho até formar sua imagem. Pegar o Pica-Pau é *a priori* impossível: toda tentativa de amarrá-lo, de combatê-lo, de detê-lo, de tê-lo para si está fadada ao fracasso. Se o Pica-Pau é indestrutível e inalcançável, todavia ele sempre reaparece, sempre reaparecerá. Tentemos sobreviver com sua insuportável presença: esta é lição, a triste conclusão e a única coisa possível a fazer – pois, se não o alcançamos, tampouco conseguimos mantê-lo à distância.

E o que isso tem a ver com a verdade? Pois bem, queiramos caçar a verdade, queiramos devorar a verdade, queiramos acabar com a verdade. O que será feito de nós nessa história? Certamente, a verdade nos esmagará, furará nosso estômago, sairá da caixinha na qual nunca estive e aparecerá na cena seguinte dizendo: “eu continuo ao seu lado”, “eu estou com você”, “nunca te abandonarei, mesmo você querendo me abandonar” – há, certamente, algo de terrorífico e fantasmagórico nestes enunciados! “Mas tu não me alcançarás”. E a Filosofia com isso? Tudo com isso! Há um hiperagenciamento filosófico (que tentei trazer à superfície em todo o segundo capítulo), uma grande onda, uma imensa mancha de tinta que pinta a Filosofia unicamente com as cores da verdade. Duvidar? Pôr em questão? Criticar? Descrever? Pensar? Argumentar? Pois bem, dirão estes homens: tudo isto só é possível com o pressuposto da verdade como pano de fundo, como objeto de busca, como o alvo e a meta. Quem diz: “não há verdade”, rapidamente recebe o truque do Pica-Pau – ocorrerá que, no momento seguinte, a verdade reaparecerá dizendo: “então você está dizendo que *é verdade que não há verdade?*”. Existiria, então, uma voz oculta que sempre diz “*é verdade que*”; essa voz residiria no fundo de todas as nossas pretensões, de todos os nossos desejos, de tudo o que mais queremos. Existiria uma coisa chamada *verdade*

que, mesmo quando não a queremos, estamos querendo; que, mesmo rejeitando, desejamos; que, mesmo tentando dela se desgarrar, estaríamos nos aproximando ainda mais. Lembremos: “porque nada podemos contra a verdade, senão pela verdade” (II Co. 13:8). Estes são os truques de uma verdade risonha, sádica e persecutória, uma verdade com poder de bumerangue, uma verdade que joga com a sua ausência tão-somente para mostrar-se onipresente – esta é a *Verdade-Pica-Pau*.

5.3. A mentira da ausência e da universalidade da verdade

Começarei explicitando em que sentido é possível aqui falar na *ausência da verdade*. Em *A Coragem da Verdade*, antes de adentrar as temáticas relativas ao cinismo e à verdadeira vida, Foucault (2011a) retoma alguns lembretes “extremamente elementares” (p.192) sobre a noção de verdade. Neste momento, chamo atenção para um ponto bem específico, referente à etimologia do termo verdade. Verdade: *Alethéia*. Verdadeiro: *Alethés*. Foucault (2011a) faz aqui uma importante referência à estrutura negativa do termo *Alethéia: A-létheia*, o que não se esconde, o que não é esquecido, o que não é dissimulado, o que é completamente visível. Ao fazer referência a essa forma negativa de *A-léthes*, Foucault (2011a) opera também um curioso deslocamento, mostrando uma afinidade de *A-léthes* com *A-trekes*. Se *A-léthes* significa algo como “não-oculto”, *A-trekes* “quer dizer reto, etimologicamente significa exatamente ‘*não-curvo*’” (FOUCAULT, 2011a, p.192, *grifos meus*). A verdade, o verdadeiro é, portanto, aquilo que é reto, aquilo que é reto por ser não-curvo, não-torto, não-dobrado, não-penso. Trata-se de uma cisão bastante explorada por Foucault (2011d), no curso de 1982: *A Hermenêutica do Sujeito*, no que diz respeito à relação entre o *sujeito* e a *verdade*. Essas relações serão mais bem exploradas a partir do quinto capítulo deste trabalho. Neste momento convém ressaltar que *alethés* (verdadeiro) significa

O que não recebe nenhuma adição e suplemento, o que não sofre nenhuma mistura com outra coisa além de si mesmo. Aquilo cujo ser não só não é velado e dissimulado, mas também aquilo cujo ser não é alterado por um elemento que lhe seria estranho e que, assim, alteraria e terminaria por dissimular o que ele é na realidade (FOUCAULT, 2011a, p. 192).

Assim, tudo o que diz respeito às produções de um sujeito, às marcas de sua individualidade ou singularidade, seus titubeios e hesitações, seus querereres – mas também toda a sua *pretensão* de objetividade, toda sua *vontade* de saber, todo o seu

empenho em alcançar a verdade – tudo isto, em suma, serão acontecimentos que irão repelir a verdade. Tudo isto se refere a esse “elemento que lhe seria estranho”, a essa coisa curva, pensa, hesitante, incerta, dobrada – e, portanto, não-reta, que é o sujeito. Neste momento, todavia, convém tão-somente dar a ver um dos traços da verdade tal como referido anteriormente, a saber, a *ausência da verdade* – que deverá significar: *a ausência da verdade no sujeito*; ou, para aqueles que assim preferem, a *ausência de verdade no nosso mundo*.

É possível aqui citar dois exemplos de como Foucault tematiza essa ausência da verdade. O primeiro diz respeito à relação entre o *sonho* e a *verdade*, tal como analisado no curso de 1980. Na ocasião, Foucault (2010a), dando o exemplo do sonho como forma privilegiada de aleturgia (a saber, de manifestação da verdade), nos mostra como a Psicanálise nada mais faz do que reativar o tipo de aleturgia que, há séculos, tem realizado a cisão entre o sujeito e a verdade. No sonho a verdade é dita precisamente porque o sujeito não fala por si, na segurança de si, no território de si.

Em quê e por quê o sonho diz o verdadeiro? Ele diz o verdadeiro porque precisamente dele não se é mestre e é qualquer outra coisa que vem no sonho, é um outro que emerge, é um outro que fala, é um outro que dá sinais e é por isso que nasceu nas civilizações ocidentais, mas também em outras civilizações, esse elemento extraordinário, quase constante e quase universal, que é o sonho dizendo o verdadeiro: se ele o diz é precisamente porque não sou eu quem fala no meu sonho (FOUCAULT, 2010a, p.52).

O segundo exemplo é retirado do texto *Nietzsche, a Genealogia e a História* nos momentos em que Foucault (1988) opõe a atitude genealógica (de uma *história efetiva*) à atitude comumente adotada pela “história dos historiadores”, ou “história tradicional”. Esta última, por aspirar à neutralidade e à imortalidade, há desde o início que fazer o jogo de morte, ausentar-se de seu próprio olhar e honrar humildemente a dignidade daqueles que nunca se julgarão à altura da verdade.

Assim como o demagogo deve invocar a verdade, a lei das essências e a necessidade eterna, o historiador deve invocar a objetividade, a exatidão dos fatos, o passado inamovível. (...) o historiador é levado à ao aniquilamento de sua própria individualidade para que os outros entrem em cena e possam tomar a palavra. Ele [o historiador] terá, portanto, que se obstinar contra si mesmo: calar suas preferências e superar o nojo, embaralhar sua própria perspectiva para lhe substituir uma geometria ficticiamente universal, imitar a morte para entrar no reino dos mortos, adquirir uma quase inexistência sem rosto e sem nome (FOUCAULT, 1988, p. 31).

Temos aqui a não-escolha como o traço fundamental que liga o sonhador ao historiador. Ora, se aquele que sonha não escolhe sonhar com o que sonha (o que constitui signo de que o que aparece no sonho é a verdade), o historiador igualmente não há que escolher os lugares que irá olhar, as coisas que irá vasculhar, nem mesmo deverá decidir por si os percursos da pesquisa histórica – ao contrário, assim como o sonhador, ele há que ser levado pela verdade (muito embora esta ganhe para o historiador o nome de “realidade”). E, igualmente (sobre isto já sabemos o suficiente!), nem o sonhador e nem o historiador encontrarão a verdade.

Uma das características da história [a história dos historiadores] é a de não escolher: ela se coloca no dever de tudo compreender sem distinção de altura; de tudo aceitar, sem fazer diferença. Os historiadores dirão que isto é uma prova de tato e discrição: com que direito fariam intervir seu gosto quando se trata daquilo que se passou realmente (FOUCAULT, 1988, p.30-31)?

Eis aqui os traçados de uma formação discursiva para a compreensão da qual se faz necessário o desprendimento de qualquer apego às exigências de coerência e não contradição: *o sonhador e o historiador estão próximos da verdade o suficiente para sabê-la inalcançável e ausente*. Mas estes casos constituem particularidades de uma tendência bem mais ampla e geral, como bem explica Foucault (2010a).

Vocês têm essa forte tendência de dependência, em toda uma série de civilizações, mas em todo caso na civilização grega arcaica, de fazer aparecer o dizer verdadeiro e de autenticar o dizer verdadeiro com o cuidado de que aquele que fala não é o mesmo que detém a verdade, e que a verdade que passa no seu dito é sempre uma verdade que vem do exterior (FOUCAULT, 2011a, p.52-53).

A verdade, se é que ela aparece no dito, não provirá deste. A verdade – houve uma “forte tendência” para assim colocar as coisas – aparece sempre como exterior ao sujeito que enuncia e ao dito que diz alguma coisa. *A verdade vem sempre de fora, chega sempre do fora* – e se este fora indica o *lugar da ausência*, poderá indicar também o *lugar da universalidade*. Ora, se a verdade vem sempre do fora, qualquer um, em princípio, estará capacitado para dizer a verdade. O correlato disto, contudo, será precisamente o de que ninguém poderá dizer efetivamente o que é a verdade em sua inteireza ou em sua exatidão. Esse ponto foi explorado por Foucault (2012a), em *O Poder Psiquiátrico*, quando fala sobre aqueles qualificados para dizer algo sobre a *verdade-céu*, ou *verdade-demonstração* – a saber, a verdade que está em todo lugar à espera de qualquer um para (não de qualquer modo) desvelá-la.

A verdade habita tudo e qualquer coisa, inclusive aqueles célebres restos grotescos de que falava Platão. Isso quer dizer não apenas que a verdade habita toda parte e que a todo instante pode-se colocar a questão da verdade, mas quer dizer também que não há ninguém que seja exclusivamente qualificado para dizer a verdade; não há ninguém tão pouco que, de saída, esteja desqualificado para dizer a verdade, a partir do momento em que, é claro, disponha dos instrumentos necessários para descobri-la, as categorias necessárias para pensá-la e a linguagem adequada para formulá-la em proposições (FOUCAULT, 2012a, p.302, *grifos meus*).

Concluamos disto o seguinte: não existe posição subjetiva em princípio privilegiada para dizer a verdade, mas não há também desqualificação prévia para dizê-la. Assim, por meio da relação entre a *onipresença*, a *irrefutabilidade*, a *ausência* e a *universalidade* da verdade, reencontramos aquilo que, no capítulo precedente deste trabalho, chamei de *roda-viva do dispositivo da verdade: todos possuem a verdade, mas ninguém possui a verdade!*

5.4. A história da universalidade da verdade: a verdade-produção, a verdade-viagem e a verdade-conhecimento

No texto *A Casa dos Loucos*, Foucault (1988) aponta com uma sublinhável perspicácia três momentos de uma história da verdade:

- a) Momento de passagem de uma verdade-prova para uma verdade-constatação e imposição da verdade sob a forma de conhecimento;
- b) Momento de universalização da verdade pelo desbravamento das terras inexploradas;
- c) Momento da produção calculada da verdade.

Considerarei, aqui, esses três momentos como etapas demarcadoras do processo de universalização da verdade. Eles consistem, portanto, em modos de configuração e produção da verdade, tal como se mostraram dominantes e vitoriosos até os dias atuais. Não é possível, todavia, compreender esses três momentos sem operar uma radical torção metodológica tão cara a todo empreendimento genealógico. Isto certamente não deverá demandar grande dificuldade para o leitor atento a essas páginas, portanto serei breve: trata-se pensar esses momentos sob o signo de uma *tecnologia da verdade*. É preciso pensar esses momentos, pois, em termos de “acontecimento ‘verdade’”

(FOUCAULT, 1988, p.115). Nos termos de Foucault (1988): “a verdade ao não é aquilo que é, mas aquilo que se dá: acontecimento. Ela não é encontrada, mas sim suscitada: produção em vez de apofânica” (p.14).

Dito isto, seguirei aqui a ordem cronológica inversa desta história da verdade-acontecimento.

5.4.1. Universalidade como verdade-produção

Foucault (1988) refere-se aqui ao século XIII, momento em que a Química e a Eletricidade permitiram que fenômenos fossem produzidos. Isto se refere a algo inteiramente diferente de uma prova de verdade (um juramento, uma promessa, um ritual), tal como veremos mais adiante. O que está em jogo é o controle e a repetição de fenômenos, a possibilidade de criar um mundo mediante uma técnica que suscita um estado de coisas, mas também a certeza de que, sempre que se estiver em posse dessa técnica, ter-se-á nas mãos um poder, poder esse cuja característica é precisamente a segurança do sucesso de seu exercício.

Produzir fenômenos numa aparelhagem de laboratório não é o mesmo que suscitar ritualmente o acontecimento da verdade. É uma maneira de constatar uma verdade através de uma técnica cujas entradas são universais. A partir daí, a produção da verdade tomou forma da produção de fenômenos constatáveis por todo sujeito de conhecimento (FOUCAULT, 1988, p.117).

O uso de uma técnica para a produção de fenômenos, produção esta que carrega o signo do controle (ele não se dá ao acaso) e da possibilidade de repetição (ele não se dá como acontecimento singular), só foi possível, entretanto, graças a outro acontecimento histórico no âmbito das tecnologias da verdade. Porque uma técnica, se tem por característica o fato de *produzir algo*, tem também por traço distintivo algo fundamental: ela não é um *dom*, portanto pode ser exercida (em princípio) por *qualquer um*.

5.4.2. Universalidade como verdade-viagem

Este momento é referido por Foucault como a conquista das terras, a era das grandes navegações, o tempo das grandes viagens – todo o desbravamento de um mundo até então inexplorado. A partir disto, foi possível agenciar o procedimento

jurídico-político do inquérito sobre a própria natureza: a natureza é que deveria ser interrogada e responder às questões fundamentais, colocadas agora pelo “Homem em Geral”. Trata-se, assim, de um tipo de tecnologia que é não somente anterior à técnica de produção, mas que constitui condição de possibilidade para ela.

Tecnologia que não é mais aquela dos instrumentos destinados à localização, aceleração e amadurecimento da verdade, mas dos instrumentos que devem apreendê-la em *qualquer* tempo e em *qualquer* lugar. Instrumentos que têm por função atravessar distância, levantar o obstáculo que nos separa de uma verdade que nos espera em *toda* parte e em *todos* os tempos (FOUCAULT, 1988, p.116-117, *grifos meus*).

É neste salto do *qualquer um* para o *todo mundo* que temos a universalização como tecnologia da verdade. Se isto foi necessário para a produção da verdade (no terceiro momento de uma história da tecnologia da verdade), este momento consiste precisamente na circunstância em que se afirma: a verdade não precisa ser produzida, mas deverá ser achada a cada vez que for procurada. Qualquer um que procure há de achá-la, há de achá-la em qualquer lugar, há de achá-la em qualquer tempo; logo: a verdade aparecerá a todos que a procurem, em todos os períodos em que for procurada, e em todos os lugares que lhe for procurada. Não há privilégios! A verdade não abre concessões: ela se abre aos instrumentos.

O instrumento deve ser tal que nenhum instante e nenhum lugar seja privilegiado. *A viagem introduziu o universal na tecnologia da verdade; lhe impôs a norma do ‘qualquer lugar’, do ‘qualquer tempo’, do ‘qualquer um’.* A verdade não tem mais que ser produzida. Ela terá que se apresentar cada vez que for procurada (FOUCAULT, 1988, p.117, *grifos meus*).

Não é possível, todavia, que essa verdade possa se abrir aos instrumentos de inquisição e aventura sem que, antes, a própria verdade não tenha sido recoberta e codificada sobre a *forma-conhecimento*.

5.4.3. Universalidade como verdade-conhecimento: da verdade-prova à verdade-constatação

Que a verdade seja praticamente sinônimo de conhecimento, isto certamente é algo que está tão na superfície, tão diante dos olhos, e tão colado em nossa face que não mais conseguimos perceber o processo que tornou isto possível e efetivo. Precisamente por esta razão, poucas coisas seriam tão importantes para uma genealogia da mentira da

verdade do que analisar o modo como a verdade passou a ser recoberta pela forma-conhecimento. Isto modo algum se trata de uma análise epistemológica, de uma teoria do conhecimento. Estamos ainda no território da genealogia; e é nele que pergunto: como ocorreu que a verdade, que em sua origem era coisa bem distinta de um conhecimento, passasse a ser tão fortemente recoberta sob o signo do conhecimento?

A história desse recobrimento seria aproximadamente a própria história do saber na sociedade ocidental desde a Idade Média; história que não é a do conhecimento, mas da maneira pela qual a produção da verdade tomou a forma e se impôs a norma de conhecimento (FOUCAULT, 1988, p.116).

Teríamos, portanto, vivido um momento em que a verdade não era algo que deveria se constatar, mas se provar. A manifestação da verdade não era uma descoberta, mas uma demonstração ritualística de força, um juramento, uma promessa, uma dramatização, um teste. Para que a verdade se manifestasse, era necessária não uma exatidão ou uma integração daquilo que era manifesto com um mundo anterior. Um discurso, um ritual ou uma prova eram *verdadeiros* não porque descobriam uma verdade, mas porque faziam a verdade acontecer. Como bem percebe Larrauri (1999): “o discurso poderoso era verdadeiro porque fazia acontecer a verdade em seu ato de enunciação, ou seja, que com o que ele dizia ocorria que as palavras e as coisas passavam a coincidir⁷⁴” (p.156). Assim, a verdade-prova era verdadeira não porque revelava, descobria ou mostrava nada, mas porque possuía força para fazer as coisas acontecerem.

Assim, Foucault (1988) enfatiza este momento do seguinte modo: “a passagem da verdade/prova à verdade/constatação é sem dúvida um dos processos mais importantes da história da verdade” (p.116). Foucault (1988) não admitirá essa *passagem* e nem se contentará com aquilo que dizem ser seus efeitos sem, todavia, passar antes uma rasteira típica dos bons genealogistas:

A verdade/constatação, na forma de conhecimento, talvez não passe de um caso particular da verdade/prova na forma do acontecimento; acontecimento que se produz como podendo ser de direito repetido sempre e em toda parte. Ritual de produção que toma corpo numa instrumentação e num método a todos acessíveis e uniformemente eficaz; saída que aponta um objeto permanente de conhecimento e que qualifica um sujeito universal de conhecimento. É esta forma singular de produção da verdade que pouco a

⁷⁴ A tradução dos trechos citados de Larrauri (1999), no decorrer de todo este trabalho, são de minha autoria.

pouco foi recobrando as outras formas de produção da verdade, ou que, pelo menos, impôs sua forma como universal (FOUCAULT, 1988, p.116).

Foi assim que “a forma jurídico-política do inquérito” (idem) vem agenciar a produção da verdade-conhecimento como verdade-constatação. Eis aqui talvez a artimanha mais audaciosa da verdade: o momento em que todo esse processo culmina na produção da verdade como evidência – a partir de então, a verdade deverá ser a reconstituição do que efetivamente aconteceu, a colagem das peças de um quebra-cabeças cujo desenho é a realidade, o encaixe entre metades perdidas e lançadas à distância, a articulação sucessiva, paciente e meticulosa dos fragmentos que habitam os esconderijos mais imprevisíveis. A verdade virá da poeira! Na reunião dessas coisas sujas, eis que todo um trabalho de detetive restituirá a unidade e dará forma a este monstro, cuja nitidez e aparência redonda esconderão os sacrifícios mais baixos e ardilosos de seu ofício. Falo aqui da *verdade-evidência*!

6. A veridicção testemunhal como passagem da prova ao inquérito: um paralelo entre a história do direito e a história da verdade

Gostaria, neste tópico, de apontar para o encontro entre dois acontecimentos de fundamental importância para uma história da verdade. Trata-se, por um lado, do que Foucault (2010a), em *Do Governo dos Vivos*, chamou de “a inscrustração da primeira pessoa na aleturgia” (p.53) – a saber, o momento em que, apesar de a verdade se apresentar como o que vem de fora, do exterior, ou como o que está ausente nas marcas individuais do discurso, foi uma vez possível afirmar: “eu sei a verdade, eu tenho a verdade”. Por outro lado, há que relacionar essa possibilidade de enunciação da verdade na primeira pessoa com aquilo que, em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011c) designa como a passagem de um discurso profético para um discurso testemunhal no que diz respeito à produção da verdade, bem como à função jurídica exercida pelo inquérito no que diz respeito à reconstituição do acontecimento dessa verdade. Portanto, se foi possível afirmar a verdade na primeira pessoa, este procedimento é inseparável dos mecanismos do inquérito e do aparecimento da testemunha como condições de possibilidade para que se possa afirmar, de forma definitiva, irrefutável e peremptória: “eu tenho a verdade *porque eu vi*, e, tenho visto, *eu estou com a verdade*”. Em síntese: trata-se de reconstruir a genealogia dessa aleturgia

testemunhal a partir de uma correlação entre uma história da verdade e uma história do direito, aleturgia que possui a seguinte fórmula: “*eu vi, logo eu tenho a verdade*”.

Então, o problema é saber a partir de qual momento, como e em que condição, por que, etc., chegou o dia em que o dizer verdadeiro pôde autenticar-se de sua verdade, pôde afirmar-se como manifestação de verdade, precisamente na medida em que aquele que fala pôde dizer: sou eu quem detém a verdade e sou em quem a vi, e tendo-a visto eu a digo (p.53).

Para tanto, me utilizarei, no tópico da análise feita por Foucault do mito *Édipo-Rei*, de Sófocles⁷⁵. Por razões inteiramente diversas daquelas mencionadas por Freud, Foucault (2011c) diz: “parece-me, que há realmente um complexo de Édipo em nossa civilização” (p.31). Esse complexo de Édipo que ainda haveria no presente, na atualidade, no contemporâneo nada teria a ver com as relações entre o desejo e o inconsciente, muito menos com a inscrição dessas relações na previsível triangulação familiar. Ele se refere, diferentemente, a “um tipo de relação entre o poder político e o conhecimento de que nossa civilização ainda não se libertou” (FOUCAULT, 2011c, p.31). Édipo, portanto, constitui não um símbolo do desejo e da culpa, mas o signo de uma partição entre saber e poder que teve suas origens em um modo de produzir a verdade inteiramente dependente de uma aleturgia testemunhal. Antes de analisar essa passagem do mito de Édipo, bem como o modo como ocorre a construção dessa verdade testemunhal pelo jogo das metades, trabalharei neste tópico um deslocamento que aponta para uma relação fundamental entre uma história da verdade e uma história do direito, tal como tanto insistiu Foucault. Passo agora à análise da passagem do mecanismo da prova para o mecanismo do inquérito como um acontecimento fundamental para o aparecimento da figura da testemunha, em sua centralidade jurídica e veridicional.

Ora, mas não seria evidente que a verdade dependeria de algo como uma aleturgia testemunhal? Não faz parte da própria verdade que haja alguém que tenha visto, presenciado, compartilhado o acontecimento para que se possa dizer: “eis a verdade”? Isto não é efetivamente evidente, e o que Foucault (2011c, 1988) faz, tanto em *A Verdade e as Formas Jurídicas* quanto no texto *A Casa dos Loucos*, é mostrar a

⁷⁵ O interesse de Foucault pelo mito *Édipo-Rei* é algo que se manifesta em distintos momentos de sua obra. Citamos aqui cinco ocasiões em que este mito foi por ele trabalhado: no curso ministrado em 1971 no Collège de France intitulado *A Vontade de Saber*, em uma conferência proferida em 1972 em Buffalo intitulada *O Saber de Édipo*, no ciclo de conferências *A Verdade e as Formas Jurídicas*, proferida no Rio de Janeiro em 1973, no curso *Do Governo dos Vivos* e, por fim, no curso *O Governo de Si e dos Outros* também ministrado no Collège de France intitulado em 1983.

passagem de uma produção da verdade enquanto prova, teste, demonstração de força e uma verdade enquanto constatação, testemunho, revelação, verificação ou reconstrução da realidade precisa de um *acontecimento*. Ambas, contudo, constituem formações de verdade ancoradas em procedimentos jurídicos. Larrauri (1999) também enfatiza, em sua *Anarqueologia*, a importância desta passagem e assinala como o mito *Édipo-Rei* constitui um marco entre essas duas formas de produção da verdade.

Primeiramente: o que é a verdade-prova? Como todo um campo jurídico agenciou-se em torno dessa produção da verdade-prova? Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011c) nos dá três exemplos: o primeiro é uma “pesquisa da verdade no procedimento judiciário grego” (p.31), que está presente na *Iliada*; o segundo diz respeito ao Direito Germânico e terceiro, por fim, refere-se ao Direito Feudal.

No primeiro exemplo, trata-se de uma corrida de cavalos em que Antíloco e Menelau se encontravam próximos à linha de chegada. Nesta ocasião, os organizadores haviam escolhido Homero como o responsável pela regularidade do procedimento. Antíloco chega primeiro e, portanto, vence a corrida. Diante disto, Menelau o acusa: “Tu, Antíloco, cometeste uma irregularidade!”; do que escuta de seu adversário: “Eu, Menelau, não cometi irregularidade alguma!”. Curiosamente, Menelau aqui não faz referência à figura de Homero como aquele que, estando a postos para garantir a regularidade da prova, poderia ter visto a irregularidade de Antíloco e, portanto, testemunhar a seu favor. Em vez disso, Menelau propõe uma prova à Antíloco – reproduzo-a conforme consta no texto de Foucault (2011c): “Põe tua mão direita na testa de teu cavalo e jura diante de Zeus que não cometeste uma irregularidade” (p.32). Antíloco recusa a prova proposta por Menelau e não faz o juramento, possivelmente temendo receber um raio na cabeça lançado por Zeus – o que seria, simultaneamente, manifestação da verdade e punição pela mentira. Menelau vence a corrida: eis o desfecho da prova-verdade. Neste contexto, não aparece a figura da testemunha que diz: “é verdade, eu vi!”, ou então: “não é verdade, eu vi!”.

Semelhante procedimento da prova era utilizado pelo Direito Germânico. Tal como nos explicita Foucault (2011c) na terceira conferência de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, no Direito Germânico não há: ação pública (um Estado ou um Soberano que seja lesado por um crime), oposição justiça-paz x vingança-guerra (o direito é uma espécie de regulamentação ritualizada da guerra e da vingança); e, por fim, também não há a noção de falta, de culpa, ou de infração moral. O mais interessante para esse

trabalho, entretanto, é que todo o funcionamento do Direito Germânico não passa por qualquer coisa semelhante à procura da verdade, tal como veremos, mais adiante, ter ocorrido quando a peça jurídica fundamental vem a ser o inquérito. A prova de inocência não era o testemunho, mas coisas que hoje consideramos como as mais extravagantes possíveis: o acusado deveria pronunciar uma fórmula, ou um determinado número de fórmulas sem cometer um erro gramatical (caso contrário, seria culpado); aquele que cometeu um dano tinha sua mão direita amarrada ao pé esquerdo e era jogado na água (caso não afundasse, perdia o processo porque a água o rejeitara); ou, ainda, deveria andar por cima de ferros quentes sem apresentar cicatrizes após dois dias (caso apresentasse, novamente perderia o processo). A prova poderia, ainda, ser tão-somente uma quantia em dinheiro que o acusado teria que dar àquele a quem ele causou um dano. E, o mais importante: caso rejeitasse a prova, qualquer que fosse, o sujeito era declarado imediatamente culpado.

No que diz respeito ao sistema judiciário feudal, temos igualmente o mesmo funcionamento em termos de prova. Foucault (2011c) cita aqui quatro características do Direito Feudal:

a) não há a pesquisa da verdade, há prova: o sujeito vence ou fracassa (diante disso, é inocente ou culpado); b) não existe uma sentença: o processo encerra com a prova; c) a prova é automática e substituível: tanto não existe juiz que interfira de forma testemunhal (ele garante tão-somente a regularidade, não a verdade), como pode ser transferida para outra pessoa (um irmão mais forte, um pai); d) a prova é uma maneira de identificar quem é o mais forte. Portanto, se Foucault (2011c) fala em verdade-prova, chega também em alguns momentos a excluir qualquer coisa como uma *verdade* na ocasião em que o que está em jogo, juridicamente, é uma *prova*:

A prova é um operado de direito, um permutador de forças pelo direito, espécie de *shifter* que permite a passagem da prova ao direito. Ela não tem a função apofânica, ela não tem a função de designar, manifestar ou fazer aparecer a verdade. É um operador de direito e não um operador de verdade ou operador apofânico (FOUCAULT, 2011c, p.62).

Esse sistema de práticas jurídicas baseadas não na verdade, na constatação, no testemunho, mas na prova desapareceu ou restou cada vez mais raro e escasso a partir dos séculos XII e XIII. Este eclipse da função jurídica da prova abrirá caminho para três acontecimentos de extrema relevância para este paralelo entre uma história do direito e uma história da verdade:

a) A figura do soberano como alguém que, representando todo o povo, é lesado pelo crime e deve ser ressarcido.

b) A figura da testemunha que constitui aquele que viu e pode falar a verdade do crime.

c) O procedimento do inquérito (na falta da testemunha, ou do flagrante) como aquilo que pode restituir a atualidade do acontecimento do crime.

Quanto ao primeiro ponto, Foucault (2011c) chama atenção também para o aparecimento da figura do procurador como aquele que vai falar em nome da vítima. Ora, mas quem é a vítima? A vítima é precisamente o soberano! É porque o soberano vai assumindo e recobrando esse lugar da vítima que o procurador, representando a vítima, faz funcionar seus ofícios como uma dublagem do *soberano-vítima*. Eis, também, o aparecimento de qualquer coisa como um *poder público*.

Havendo crime, delito ou contestação entre dois indivíduos, ele se apresenta como o representante de um poder lesado pelo único fato de ter havido um delito ou um crime. O procurador vai dublar a vítima, vai estar por trás daquele que deveria dar a queixa, dizendo: “Se é verdade que este homem lesou um outro, eu, representante do soberano, posso afirmar que o soberano, seu poder, a ordem que ele faz reinar, a lei que estabeleceu foram igualmente lesadas por esse indivíduo. Assim, eu também me coloco contra ele”. O soberano, o poder político vêm, desta forma, pouco a pouco substituir a vítima. Este fenômeno, absolutamente novo, vai permitir ao poder político apossar-se dos procedimentos judiciários. O procurador se apresenta, portanto, como o representante do soberano, lesado pelo dano (FOUCAULT, 2011c, p.66).

Paralelo ao aparecimento do poder político mediante a figura do *soberano-vítima*, dublado pelo procurador, eis que agora o soberano “é não somente a parte lesada, mas a que exige reparação” (FOUCAULT, 2011c, p.67). Aqui aparecem os mecanismos das multas, das apropriações, das grandes confiscações – o que foi o responsável pelo enriquecimento das monarquias europeias. Ora, mas se aqui entra em jogo o enriquecimento do soberano, a multiplicação de seus bens, de suas riquezas e, conseqüentemente, de sua potência, como pôr todo esse enriquecimento em função das incertezas da prova? Desta forma, “compreende-se que a liquidação judiciária não pode mais ser obtida pelos mecanismos da prova. O rei ou seu representante, o procurador, não podem arriscar suas próprias vidas ou seus próprios bens cada vez que um crime é cometido” (FOUCAULT, 2011c, p.67). Como então assegurar o confisco e, com ele, a

riqueza e o poder sem submeter-se ao azar, ao acaso, à imprevisibilidade da prova? Eis aqui uma questão fundamental que uma *genealogia da mentira da verdade* mostra como sendo uma das grandes mesquinhas e baixeiras atuantes na construção deste templo magno na verdade. A solução será ainda mais rasteira e rastejante – e, segundo Foucault (2011c), “este é um dos grandes momentos da história do Ocidente” (p.68).

No próprio Direito Germânico, mas também no Direito Feudal, já havia um caso em que algo como uma coletividade, ou um poder público, poderia intervir diretamente: tratava-se do *flagrante de delicto*. Todavia, é bastante raro que um conjunto de pessoas consiga surpreender o infrator no momento exato do delito e possam dizer: “aconteceu: nós vimos!”. Assim, aparecerá aqui um mecanismo fundamental presente nesses procedimentos jurídicos que dizem respeito à *generalização do flagrante de delicto mediante o procedimento do inquérito*. Trata-se, na ausência da atualidade do crime, na impossibilidade de capturá-lo no instante de seu acontecimento, de *reconstituí-lo*. E, de reconstituí-lo *peça por peça*.

Este grande acontecimento implicou, desde já, a adoção de um procedimento “extrajudiciário” (FOUCAULT, 2011c, p.68). O modelo do inquérito é encontrado precisamente nas instituições religiosas e administrativas. Reagenciando este modelo para as práticas jurídicas, foi possível, então, conseguir três grandes façanhas: a) que o flagrante de delito fosse reatualizado; b) que a infração passasse a receber uma conotação moral (“quase religiosa”); c) e que, por fim, a verdade do crime – devidamente atualizada, recomposta e tornada inteira pelo inquérito – constituísse o brasão da garantia e da certeza da punição em termos de confisco de bens. Prestemos atenção nesta extensa, porém bastante elucidativa passagem de Foucault (2011c):

O procurador do Rei vai fazer o mesmo que os visitantes eclesiásticos faziam nas paróquias, dioceses e comunidades. Vai procurar estabelecer, por *inquisitio*, por inquérito, se houve crime, qual foi ele e quem cometeu. (...). O inquérito teve dupla origem. Origem administrativa ligada ao surgimento do Estado na época carolíngia; origem religiosa, eclesiástica, mais constantemente presente na Idade Média. É este procedimento do inquérito que o procurador do rei – a justiça monárquica nascente – utilizou para preencher a função de flagrante de delito de que falei anteriormente. O problema era o de saber como generalizar o flagrante delito a crimes que não eram de domínio, do campo da atualidade. (...) Tem-se aí uma nova maneira de prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época para outra e de oferecê-la ao olhar, ao saber, *como se ela ainda estivesse presente*. Esta inserção do procedimento do inquérito reatualizado, tornando presente, sensível, imediato, verdadeiro, o que aconteceu, *como se o estivéssemos presenciado*, constitui uma descoberta capital. (p.71-72, *grifos meus*).

E como funciona o inquérito? Pretendo enfatizar, aqui, um importante aspecto mencionado por Foucault (2011c): “o inquérito se exerce primeiramente *fazendo perguntas*, questionando. Não sabe a verdade e procura sabê-la” (p.69, *grifos meus*). Portanto, o inquérito procede através de perguntas; e, mediante essas perguntas, o inquérito deverá trazer a sensação de que o crime está sendo revivido. Que relação possui o sujeito perguntado com o crime cometido? O que ele pode dizer para reconstruir o acontecimento perdido? Qual fragmento da verdade do crime ele porta? Esse jogo de perguntas do inquérito possui certamente uma meta: que, da resposta, possa ser extraído qualquer coisa como um testemunho. De que o sujeito a ser perguntado é testemunha? Aquilo de que ele é testemunha tem alguma relação com o crime cometido? Eis, portanto, a utopia do inquérito: *que cada resposta dada à sua pergunta seja um testemunho do crime cometido*.

7. A verdade e o jogo das metades: sobre o mito Édipo-Rei

Em *O Governo de Si e o Governo dos Outros*, mais especificamente na ocasião em que analisava as formas de produção da verdade no mito de Íon e no mito de Édipo, Foucault (2011e) afirma que “é por metades que a verdade avança (...) até que o conjunto desses elementos constitua o conjunto da verdade” (p.79). Dez anos antes, em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, novamente no contexto em que Foucault (2011c) tematiza o mito de Édipo, já havia uma referência explícita a esse *jogo das metades* como um importante processo de produção da verdade na tragédia. Referindo-se ao mito de Sófocles, Foucault (2011c) acentua que:

[Tudo ocorre] como se toda essa longe e complexa história da criança ao mesmo tempo exilada e fugindo da profecia tivesse sido quebrada em dois, e em seguida cada fragmento partido de novo em dois, e todos esses fragmentos repartidos em mãos diferentes (p.37).

A verdade é como um jarro de cristal quebrado no centro de uma sala cheia de móveis e de tapetes, ou como uma grande cartolinha cortada (na metade, na metade da metade, na metade da metade da metade...), jogada aos ventos e recolhida por mãos casuais – por *mãos quaisquer*. Pois bem, é precisamente esta *fragmentação da verdade*, ou essa *divisão da verdade em metades* que estará em jogo em um tipo de produção da verdade testemunhal, ou na passagem de uma verdade profética para uma verdade

testemunhal, tal como explicitada no mito *Édipo-Rei*. Passemos brevemente por ele, buscando explicitar tanto esse *jogo de metades* quanto a produção da *verdade testemunhal*.

Édipo, Rei de Tebas, enfrenta juntamente com seu povo um triste acontecimento: a peste que aflige a cidade. Como livrar-se desta peste? Na condição do homem que possui o poder, Édipo deverá solucionar esse problema; portanto, jura de morte aquele que for descoberto como o responsável pela peste. Em sua busca pela verdade, Édipo, logo de início, faz uma consulta ao Deus Apolo. “O país foi atingido por uma conspiração”, diz Apolo. “Que conspiração?”, indaga Édipo. “O que causou esta conspiração foi um assassinato!”, responde Apolo. “E quem foi assassinado?”, novamente indaga Édipo. Ao que recebe de Apolo a resposta: “Foi Laio, o antigo Rei”. Como bem sublinha Foucault (2011c), os ditos de Apolo não possuem, todavia, a estrutura de um tempo pretérito ou presente, mas sim futuro: “Se quiseres que a peste acabe, é preciso lavar a conspiração” (p.35). Mas o *nome do assassino* não é revelado por Apolo, pois os Deuses são livres para calar, para falar, ou para falar sob a forma de enigma – primeira metade em falta.

Aconselhado por seu tio Creonte, Édipo em seguida procura por Tirésias, o divino adivinho. Este, dizendo a Édipo a outra metade da verdade, novamente se utiliza da estrutura temporal do futuro: “Prometestes banir aquele que tivesse matado; ordeno que cumpras teu voto e mate a ti mesmo” (FOUCAULT, 2011c, p.35). Temos, portanto, nesses dois momentos, dois modos de dizer a verdade que ocorrem “na forma do futuro, da prescrição, da predição” (idem). É facilmente restituir essa modalidade na fala de Apolo, deixando mais explícita o tempo futuro da predição: ‘*deverás* lavar a conspiração, caso queira que a peste acabe’; o mesmo é possível fazer com a fala de Tirésias: ‘*matarás* a ti mesmo, caso queiras cumprir a tua promessa’. Temos aqui, portanto, recomposta a segunda metade da verdade. Ao acoplarmos uma a outra, porém, percebemos que falta ainda outra metade. Pois ainda fica a questão: por que o assassinato de Laio por Édipo seria algo tão grave a ponto de trazer a peste? Eis que, aqui, entra em cena a recordação de uma profecia já feita pelo Deus: “Laio *será* morto por seu próprio filho”.

Ora, percebam que, no registro do discurso profético, do futuro e da predição – âmbito em que a verdade aparece de forma oracular e enigmática – não falta mais metade alguma: tudo está dito! Édipo matara Laio, seu próprio pai; portanto, diante da

tragédia que constitui este parricídio, a cidade se encontrava em conspiração, manchada, maculada. Eis a razão da peste como castigo dos Deuses!

A esta verdade que, de certa forma, é completa, total, em que tudo foi dito, falta entretanto alguma coisa que é a dimensão do presente, da atualidade, da designação de alguém. *Falta o testemunho do que realmente se passou.* (...) Precisamos agora do presente e do testemunho passado: testemunho do que realmente aconteceu. (FOUCAULT, 2011c, p. 35, *grifos meus*).

Ora, mas é precisamente por não aceitar isso como a verdade toda que Édipo vai em busca da outra metade. Recusando essa verdade-profética, Édipo defende-se, dizendo que querem lhe tirar o poder, que querem lhe destronar, que querem que ele tombe, caia, perca o poder – tratar-se-ia de uma conspiração tramada por Creonte e Tirésias para tirar-lhe o poder, a fim de que Creonte assuma o trono. É, portanto, para não perder o poder que Édipo procura por seus próprios pés tentar ver com seus olhos o que aconteceu. Essa sede de poder por parte de Édipo, essa vontade de ver com seus próprios olhos o que aconteceu constitui, para Foucault (2011c, 2010a), um importante traço distintivo entre uma aleturgia profético-religiosa e uma aleturgia judiciário-testemunhal. Isso é explorado também no curso *Do Governo dos Vivos*:

Uma dessas aleturgias, uma dessas formas de verificação é aquela a que nada escapa, a verificação que domina o tempo, que pronuncia de longe o decreto eterno, é a aleturgia oracular e religiosa. Em seguida, de outro lado, há um outro dizer a verdade que aparecerá no fim da peça: é aquele que se forma pouco a pouco, pedaço por pedaço, elemento por elemento, é um dizer verdadeiro que obedece à forma, à lei e às exigências da memória, e é um dizer verdadeiro que não se pronuncia e que surge de quem o viu por seus próprios olhos. (...) E, de outro lado, uma aleturgia judiciária que só se autoriza pelo fato de poder dizer: eu, eu mesmo estive lá, eu mesmo vi, eu dei [Édio, quando criança] com minhas próprias mãos, eu o recebi em minhas próprias mãos etc. (FOUCAULT, 2010a, p.51-52).

Édipo, talvez o primeiro dessa espécie rala, rara e rígida a que chamamos *seres humanos*, ou *homens*, ou *sujeitos*, queria buscar *por si* a verdade. E não cessava de proclamar em alto e bom som que tinha o poder, que era capaz, que tinha força e astúcia – cuja prova já havia sido dada quando libertara a cidade, decifrando o enigma da Esfinge. Édipo, portanto, queria *encontrar* – e encontrar é algo que se faz sozinho, com os próprios olhos, pés e mãos; encontrar é o que se faz com autonomia, é o que se faz por si, é o que se faz sem a ajuda de ninguém. Édipo, sendo aquele que quer encontrar, e sendo aquele que quer encontrar sozinho, não poderá aceitar outra verdade que não aquela que não é dada por nenhuma figura de autoridade, se não aquela que não é aceita

à força, por fé, por confiança, por crença – em síntese, por ser o homem que quer *encontrar*, Édipo só poderá ver e saber a verdade no *testemunho*. Trata-se, aqui, de uma moeda com superfícies bem díspares – ao exercício tirânico daquele que quer encontrar por si corresponde a autoridade de uma verdade que poderá vir de qualquer lugar, inclusive dos lugares mais baixos, miseráveis e fétidos.

É porque ele exerce um certo poder tirânico e solitário, desviado do oráculo dos Deuses que ele não quer ouvir, quanto do que diz e quer o povo, que, em sua sede de poder e de saber, em sua sede de governar descobrindo por si só, ele [Édipo] encontra, em última instância, os testemunhos daqueles que viram (FOUCAULT, 2011c, p.48).

Graças à vontade de poder de Édipo, o desenho da verdade, portanto, aparece um pouco maior – com esse aumento, percebe-se que ainda falta uma metade. Falta a *metade humana* da verdade. Passemos agora ao registro humano da “progressão da verdade em *Édipo*” (FOUCAULT, 2011c, p.40). Vemo-la no desenrolar de um diálogo entre Édipo e Jocasta. Transtornado com a revelação de Tirésias, Édipo lamenta-se com Jocasta o fato de que estão armando um complô para tirar-lhe o poder. E, tanto para consolar Édipo quanto por não estar convencida da verdade dos Deuses, afirma Jocasta: “Vês bem que não foste tu, Édipo, quem matou Laio, contrariamente ao que diz o adivinho. A melhor prova disso é que Laio foi morto por vários homens no entroncamento de três caminhos” (FOUCAULT, 2011c, p.36). Assustado com a revelação de Jocasta, Édipo afirma: “Matar um homem no entroncamento de três caminhos é exatamente o que eu fiz; eu me lembro que ao chegar em Tebas matei alguém no entroncamento de três caminhos” (idem). Eis aqui a outra metade da verdade recomposta pelo diálogo entre Édipo e Jocasta – o homem que Édipo recorda-se de ter matado no entroncamento de três caminhos era Laio⁷⁶. Isto não foi nenhum dos Deuses que lhe dissera.

Ainda assim, porém, a história não encaixa. Pois, como diz a profecia: “Laio será morto por seu filho”. E Édipo – até o que se sabe no momento – não é filho de Laio, mas filho de Políbolo. Para que o desenho se complete, há que se *constatar* que Édipo é filho de Laio – o que, até esse momento, parecia absurdo do ponto de vista da verdade humana e testemunhal. Eis que, próximo ao final da peça, um escravo de Corinto anuncia a Édipo que Políbolo – homem já de bastante idade – falecera. E, como

⁷⁶ Foucault (2011c) salienta que, todavia, até o final da peça não é resolvido o enigma referente à morte de Laio: se ele foi morto somente por Édipo, ou também com a ajuda de outros homens.

podemos imaginar, Édipo sente bem mais um alívio do que uma tristeza. Afinal de contas, não fora ele quem matara o próprio pai. Alívio de curta duração, pois logo em seguida Édipo escuta do escravo: “Políbolo não era teu pai” (FOUCAULT, 2011c, p.37). Mas se Édipo não tinha por pai Políbolo, quem era seu pai?

Este é o momento do fechamento da verdade! Ela provém do escravo mais escondido, um fugitivo, um pastor de ovelhas já de muita idade, que houvera achado um esconderijo no fundo do Citerão e guardava em sua humilde cabana a verdade sobre o filho de Laio e Jocasta. Trata-se do homem que recolhera uma criança, do homem que houvera *visto* uma criança ser deixada em uma árvore, uma criança trazida do palácio de Laio e Jocasta – “uma criança que vinha do palácio de Jocasta e que me disseram que era seu filho”. O escravo afirma, ainda, que entregara a criança para Políbolo criar como se fosse seu próprio filho. Eis que a verdade se mostra em sua inteireza redonda – o desenho está completo, o quebra-cabeças montado, as peças dos cristais recolhidas, as folhas de cartolina coladas. O desenho que aparece aí é a *tragédia*: o destino de Édipo fizera coincidir essa verdade profética com a verdade testemunhal – “o que havia sido dito em termos de profecia no começo vai ser redito sob a forma de testemunho” (FOUCAULT, 2011, p.39). Édipo é aquele que, afirmando que iria descobrir com seus próprios olhos e caminhar com seus próprios pés, tinha sua autonomia como signo precisamente do destino e da providência dos Deuses. É que Édipo nascera para ser aquele que, por seus próprios olhos, deveria ver que os seus olhos de nada lhe serviam, que seus olhos nada viam – que ele não tinha olhos! Eis, portanto, o castigo que Édipo imputa a si mesmo – não por culpa (Édipo não tinha “complexo de Édipo”) – ele arranca os próprios olhos!

Penso ser importante chamar atenção para o seguinte aspecto: o dito do ex-escravo, ancião e pastor de ovelhas, é um dito testemunhal – esse dito testemunhal, na medida em que é um dito verdadeiro, é também um dito que fecha a verdade. O próprio dito é verdadeiro, mas ele é algo mais do que isso: ele é a peça que faltava para que a verdade se fizesse inteira – ou simplesmente, para que fosse obtida *a verdade*. *A verdade é, pois, essa peça faltante e jogada no lugar mais distante, peça esta que espelha o todo*. Pois o dito do ex-escravo não somente *é verdade*, mas ele também *completa a verdade*.

Façamos, pois, uma pequena maldade: tomemos a *peça-verdade* do dito testemunhal como uma espécie de *desenho-verdade* (tal como na tragédia). Façamos da pecinha um todo – e, em seguida, quebre-mo-la tal como fora feito com o grande

desenho da tragédia de Édipo. Caso consigamos fazer esse exercício, teremos agora que recolher as peças dispersas, os pedaços despedaçados, os cacos caquéticos que, novamente, adentrarão os tapetes empoeirados e mãos anônimas. O escravo viu a criança ser deixada na árvore, *ouviu* que ela era filha de Laio e Jocasta, *pegou-a* nos braços e entregou-a a Políbolo. O que o escravo viu? O que ele ouviu? O que ele pegou? Ora, é precisamente aqui, no registro não somente da *verdade-desenho*, mas na própria *verdade-peça* (e na *verdade-peça-final*) que percebemos o principal jogo das metades atuante na produção dessa verdade testemunhal, verdade cuja obtenção constitui justamente a razão de ser do inquerito. Sobre isto, Larrauri (1999) já percebera algo de grande importância.

Nossa cultura, segundo Foucault, entendeu que o saber humano consiste em um ajuste entre o discurso e o visível, entre a linguagem e a realidade: dizemos e usamos a palavra “verdadeiro” para assinalar que as palavras e as coisas coincidem como as peças de um mesmo jarro quebrado (p. 112).

É, portanto, nesse registro, ao mesmo tempo sutil, ínfimo e evidente do acordo, da reconciliação, do encaixe entre as palavras e as coisas, que atua a *verdade testemunhal*. Este encaixe entre as palavras e as coisas sob o signo da *verdade* é precisamente o que chamamos de *evidência*. Conforme referido no segundo capítulo deste trabalho, trata-se daquilo que Foucault (2006), em *O Nascimento da Clínica*, chamou de *distribuição originária entre o visível e o invisível*. É ela que encontramos nas Teorias Correspondencialistas da Verdade, bem como nas Teorias Pragmáticas da Verdade, na medida em que se apóiam no conceito de verdade como correspondência. Uma vez realizada a crítica arqueológica desta distribuição originária que permite à palavra dizer a coisa *a partir de uma realidade já distribuída*, temos que, do ponto de vista genealógico, novamente essa distribuição originária reaparece como condição de verdade de uma enunciação que provém do ponto mais baixo, mais insuspeito, mais desprovido de poder – o escravo feito de testemunha. É precisamente este o ponto fundamental para o qual gostaria de chamar atenção em *Édipo-Rei*. Que quero dizer com isso?

Pergunto, portanto: o que está em questão *exatamente* nesse mito? O desejo? O parricídio? O incesto? A morte? A verdade? Segundo Foucault (2011c): “o que está em jogo é a queda do *poder* de Édipo” (p. 43, *grifos meus*). Trata-se, pois do poder! Mas quem derruba Édipo? Quem derruba Édipo é precisamente o escravo mais fraco, mais

velho, mais escondido – é aquele que menos detém o poder. Pois bem: aquele que menos detém o poder derruba Édipo de que forma? Ele derruba Édipo com a verdade, com a verdade que agora aparece inscrita na evidência do testemunho: “eu vi a criança ser entregue, eu escutei que era filha de Laio e Jocasta, eu a recolhi, eu a entreguei para Políbolo”. Trata-se, aqui, de uma reversão radical: é do *lugar mais baixo* (o lugar da testemunha) que se faz tombar tudo aquilo que está no *lugar mais alto* (o lugar do Rei). *É da verdade que não tem poder que se derruba o poder que não está com a verdade*. Como nos diz Foucault (2011c): “opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade deu lugar a uma série de grandes formas culturais” (p.54).

Assim, chegamos ao ponto final ou à linha de chegada de uma *genealogia da mentira da verdade*: a verdade não tem poder, quem tem a verdade não quer o poder, quem tem a verdade não a possui porque tem ou quer ter poder, a própria verdade em nada se vincula ao poder. Este é o ápice, o auge, o cume, o cúmulo, o próprio absurdo do dispositivo da verdade! Sua recíproca consistirá na segunda maior mentira que já recaiu sobre a terra (porque a primeira é afirmar que não há poder na verdade): aquele que tem o poder não tem a verdade, pois é um ignorante, bruto, ignóbil, grotesco, selvagem, bárbaro, fortuito, fútil – aquele que tem o poder deverá ser desprezado pelos nobres espíritos que estão com a verdade e que, precisamente por isso, desprezam, desvalorizam e descartam o poder.

Já detectamos, no espaço branco da arqueologia, o modo como a verdade funciona como o *impensado* no dispositivo da verdade; já diagnosticamos, no território cinzento da genealogia, por que ela é também a *mentira* deste dispositivo. Resta, pois, uma pergunta que é de ordem eminentemente política: *o que fazer com a verdade?* Ou, ainda, *o que fazer com essa mentira impensada?* Aqui os tons se escurecem, fecham os poros da pele, cerram as mãos e fazem bombear com força um sangue que não quer mais circular, mas sim ferver! Eis que aparece o *espectro negro da anarqueologia* – nada semelhante à brancura fria de um espaço, coisa bem diferente da poeira antiga de um território. Ele nos permitirá não somente sentir melhor a região dormente do dispositivo da verdade, nem meramente perceber como essa dormência é uma mentira (pois lá mesmo onde dorme a dormência, agita-se a verdade em pleno calor da vigília). Ele não nos levará do impensado na teoria à história das invenções sem, ao mesmo tempo, nos levar da recusa do poder à cegueira da verdade. É desse *espectro negro* que

gostaria de me ocupar no capítulo seguinte: uma anarqueologia como política da verdade.

CAPÍTULO IV

ANARQUEOLOGIA E A POLÍTICA DA VERDADE

Meu problema, ou a única possibilidade teórica que sinto, seria a de deixar somente o desenho o mais inteligível possível, o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora pouco. (...) Trata-se, ainda uma vez, de traçar não edifícios teóricos, mas deslocamentos pelos quais as posições teóricas não cessam de se transformar. Após tudo, existem teologias negativas: digamos que sou um teórico negativo. Então, uma nova curva, um novo traço e mais uma vez retorno sobre ela mesma, sobre o mesmo tema. (FOUCAULT, 2010a, p.59).

O que é um *espectro*? Um espectro é algo que, por assustar demais, não é real. Há um assombro nas sombras que sobram – elas caem fora, são exiladas, desterradas, soterradas, enterradas. Esse sombreamento é uma reação ao sol; é que as sombras, mais planas do que o próprio chão, podem nos fazer ver a assombração da incerteza. Por onde vou? Para onde vou? Estou caminhando rumo a quê? E por que motivo? O que é isto? Quem eu sou? É que o espectro, assim como as interrogações, não conhece freios: arrasta em sua aceleração impiedosa toda promessa, toda dureza, toda filiação. É vã, portanto, a pergunta pela realidade do espectro, pois o traço que opera a separação *realidade – não-realidade* é precisamente a pilastra arrancada pelo arroubo do espectro.

Zizek (2010) reuniu alguns esforços para pensar o espectro: a aparição espectral, segundo o filósofo político esloveno, era uma forma de tapar o buraco do real, era uma espécie de modo de existência das coisas que não admitem um furo, uma falha, um buraco não realidade. Pois, como mesmo dissera Zizek (2010), “*o que o espectro oculta não é a realidade, mas seu recalçamento primário, o X irrepresentável em cujo recalçamento funda-se a própria realidade*” (p. 26). Aqui estamos, entretanto, há léguas de distância de Zizek: o problema não é mais *fundar a realidade* – aqui não precisamos jogar com as categorias no *negativo* para cumpliciar com a inarredável vontade de operar com as categorias da *totalidade*. Não precisamos, como Zizek (2010), Lacan (1998), Ianinni (2012) e Safatle (2003), afirmar pomposa e enigmaticamente que a verdade é *não-toda*, que a realidade é *não-toda* – pois, nestes casos, o *não* parece constituir estratégia precisamente para a reposição da totalidade e a reinscrição dos universais.

Gostaria, portanto, de pensar de uma forma inteiramente distinta tanto o *espectro* quanto o aspecto *negativo* do pensamento foucaultiano. Se falo na *Anarqueologia* como um *espectro negro* não é nem para lhe dar nenhum tipo de caráter fundamental, constitutivo de qualquer coisa, estruturante de seja lá o que for; mas não é também para fazer referência ao oculto, ao recalçamento primário, ao inapreensível, ao irrepresentável. Quero chamar atenção para seu aspecto *negro* – como ausência de cor e, ao mesmo tempo, como uma cor. O negro não é um negativo, mas aquilo que, não estando em nenhuma outra cor, define uma “posição singular pela exterioridade de suas vizinhanças” (FOUCAULT, 1997b, p.20). Essa exterioridade, todavia, não é tanto uma positividade que aparece no espaço branco, quanto uma recusa a essas vizinhanças. A Anarqueologia traz algo como uma *recusa espectral* – precisamente porque ela não propõe coisa alguma, ela não dá um lugar seguro, não lança seus olhos, suas mãos e seus relógios para o dia de amanhã, e nem mesmo ensaia fórmulas, recita mantras, ou arrisca modelos para dizer o que é uma recusa, ou como fazer uma recusa. A Anarqueologia, como o espectro, tem algo de monstruoso e de assustador: trata-se de recusar aquilo que vem de todos os lugares, de agitar o traço do movimento no lugar em que não se esteve para o sítio em que não se estará; pois a anarqueologia, antes de tudo, é uma recusa ao poder. Mas onde se posicionar para recusar aquilo que não cessa de brotar em todos os lugares?

Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo, mas porque provém de todos os lugares. (FOUCAULT, 2009b, p.103).

Esta *recusa do poder* na anarqueologia aparece, todavia, como uma *atitude em relação à verdade*. *Recusando o poder, o que é feito da verdade?* – eis a principal questão da Anarqueologia, e é precisamente essa a questão que gostaria de enfrentarei no decorrer deste capítulo. Isto consiste um problema que exige, então, um esclarecimento acerca de noções de enorme importância para o pensamento político de Foucault: *poder, resistência, dominação, crítica, ideologia, governo e governamentalidade*. Começarei, pois, trabalhando a relação entre *poder e verdade* a partir do curso de 1980 – *Do Governo dos Vivos*.

1. O poder da verdade

Nesta ocasião, mais uma vez estarei retomando algumas considerações feitas no início deste trabalho acerca das relações entre *verdade* e *regimes de verdade*. Importa agora, contudo, não mais definir a singularidade do problema da verdade, mas de pensar a ação do poder no próprio verdadeiro. Portanto, peço desculpas ao leitor se, mais uma vez, trago à cena do texto a marcha felina de um tigre que rodeia varias vezes o mesmo território para dar o bote em sua presa.

Um elemento um pouco diferente das análises precedentes entrará em cena no curso *Do Governo dos Vivos*. Talvez em nenhuma outra ocasião como na quarta aula desse curso, ministrada em 6 de fevereiro de 1980, Foucault (2010a) tenha sido tão preciso e claro no estabelecimento de uma distinção e relação entre *verdade* e *regimes de verdade*. Logo de início, temos uma definição de *regimes de verdade*: “(...) o conjunto de procedimentos e instituições pelas quais os indivíduos são engajados e constrangidos a colocar, sob certas condições e para certos efeitos, atos bem definidos de verdade” (p.69). A persuasão e o engajamento presentes nos argumentos ditos nesta aula poder-nos-ia levar a crer, contudo, que esta distinção é pertinente no interior de suas próprias problematizações. A esta crença, talvez acrescentássemos uma outra: a de que os regimes de verdade não dizem respeito exatamente à verdade, e que, portanto, as obrigações ou constrangimentos a atos de verdade têm mais a ver com *obrigações*, com *constrangimentos* e com *atos* do que propriamente com *verdades*. Em diversas circunstâncias ao longo de sua obra, contudo, Foucault ativa a existência de uma espécie de inimigo imaginário, de um opositor lúcido e coerente, de um adversário digno ao ponto de forçar o seu pensamento a pensar⁷⁷. Perceber quando é este personagem⁷⁸ quem fala será fundamental para compreender a direção assumida pelo pensamento de Foucault.

⁷⁷ Dois exemplos fundamentais aparecem em um diálogo inventado ao final de *A Arqueologia do Saber* e outro logo no início de *A Vontade de Saber*. No primeiro caso, tratava-se de um inimigo que o acusava de desvalorizar as conquistas de uma Filosofia humanista-iluminista (o sujeito, a consciência, a história), já no segundo trata-se de um inimigo que enuncia a hipótese repressiva e luta contra os argumentos dados por Foucault (2009b) para mostrar a benéfica posição de quem a assume.

⁷⁸ A figura do *personagem filosófico*, ou do *personagem conceitual* foi bem explorada por Deleuze e Guattari (2010) como aquele que liga os conceitos ao plano de imanência. Nas estratégias de enunciação foucaultianas, eis que aparece um personagem algo semelhante a um *inimigo imaginário*. Deleuze (2010) também parece ter notado algo semelhante à presença de um personagem como este no estilo de Foucault: “Foucault (...) é um grande estilista. O conceito toma nele valores rítmicos, ou de contraponto, como curiosos diálogos consigo mesmo com o qual ele termina alguns de seus livros” (p.130).

Ora, mas o que diz este inimigo imaginário na quarta aula do curso *Do Governo dos Vivos*? Diz precisamente que haverá sempre uma relação de exclusão mútua entre verdade e regimes de verdade: não mais *verdade e regimes de verdade*, mas sim *ou verdade, ou regimes de verdade*. Isto quer dizer simplesmente o seguinte: quando estivermos no registro das obrigações de dizer a verdade, dos constrangimentos a atos de verdade, dos mecanismos de qualificação dos sujeitos que dizem a verdade e das formas de identificação dos enunciados verdadeiros; em uma palavra, quando estivermos no registro dos regimes de verdade, nunca será exatamente da verdade que estamos falando. Vejamos este personagem falar pela voz de Foucault (2010a)

Portanto, vocês vêem, que a noção de regime de verdade parece, no limite, poder ser mantida quando se trata de outra coisa que [não] a verdade ou quando se trata de coisas que, no fundo, são indiferentes ao verdadeiro e ao falso; mas quando se trata do próprio verdadeiro não existe necessidade de regime de verdade (p.70).

Quando se trata do verdadeiro, isto nada terá a ver com os regimes de verdade; por outro lado, quando se tratar de regimes de verdade, não será exatamente da verdade que se está tratando. Por que isto ocorre? Isto ocorre, diz (o inimigo imaginário de) Foucault (2010a), porque “a verdade é suficiente por ela mesma para fazer sua própria lei” (p.70). E é suficiente por quê? “Simplesmente porque a coerção da verdade está no próprio verdadeiro” (p.70). A *evidência* será o ponto de co-incidência e identidade entre a *manifestação* da verdade, o seu *reconhecimento* e *obrigação de agir* que daí decorre. Quando algo é evidente, esse algo condensa a manifestação e o reconhecimento da verdade, mas também um tipo de obediência à verdade. O que significa, entretanto, essa co-incidência e esta identidade entre manifestação, reconhecimento e obediência, quando se trata da verdade?

É este o momento em que resulta impossível falar da *verdade* sem falar do *poder*. Isto por uma razão: trata-se do fato de que, no decorrer da história da Filosofia, a verdade foi localizada justamente em um lugar de ausência de poder. É esta imagem da verdade associada à imutabilidade, imobilidade, transcendência, adequação, correspondência, redundância, coerência e/ou harmonia – tudo o que trabalhei sob o signo do *impensado* e da *inclinação natural* no segundo capítulo desta Tese. Se aqui me utilizei do campo das Teorias da Verdade, bem como das Filosofias de Platão, Descartes, Kant e Habermas para ilustrá-la, segundo Foucault (2010a), essa imagem

possui, todavia, uma de suas formulações mais bem acabadas na obra de Spinoza⁷⁹. Portanto, esta coincidência entre manifestação, reconhecimento e obediência à verdade pode ser pensada a partir do que bem poderia funcionar como uma máxima spinozista: “*onde há verdade, não há poder; logo: onde há poder, não há verdade*”. Segundo Spinoza (2009), a verdade não constrange, não coage, não obriga a nada... ela simplesmente é! Tudo aquilo que força, que tenta coagir, que exerce poder é, portanto, da ordem do não-verdadeiro. A força da verdade reside em seu próprio aparecer, em seu próprio transparecer, em seu próprio ser. Ela não lhe é extrínseca. Assim diz o filósofo em sua *Ética*:

Quem quer que busque as verdadeiras causas dos milagres e se esforce por compreender as coisas naturais como um sábio, em vez de se deslumbrar como um tolo é tido, aqui e ali, por herege e ímpio, sendo como tal proclamado por aqueles que o vulgo adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. Pois eles sabem que, uma vez suprimida a ignorância, desaparece também essa estupefação, ou seja, o único meio que eles têm para argumentar e para manter sua autoridade (SPINOZA, 2009, p.71).

Aquele que precisa de autoridade é porque não detém a verdade: se a detivesse, não precisaria manifestar seus arroubos de poder, não careceria de um deslumbre pelo reconhecimento dos outros, não necessitaria de nenhuma pompa ou estupefação. Isto porque “a obediência contempla a vontade daquele que comanda, não a necessidade da coisa” (SPINOZA *apud* FOUCAULT, 2010a, p.71). O poder constitui precisamente um signo de que aquilo que se manifesta nele/por ele/com ele não é o verdadeiro; e a obediência, uma vez inclinada ao conhecimento verdadeiro, deixa de ser obediência:

(...) a obediência passa imediatamente a ser amor, que brota do conhecimento verdadeiro com a mesma necessidade com que a luz jorra do sol. Conduzidos pela razão, podemos, pois, amar a Deus, mas não obedecer-lhe, uma vez que não podemos aceitar o direito divino, enquanto ignoramos a sua causa, como divino, nem podemos pela razão conceber Deus como um príncipe a promulgar leis (SPINOZA *apud* FOUCAULT, 2010a, p. 71).

Em uma palavra: para Spinoza, a verdade é índice de si mesma (*index sui*). É no momento de contestar as consequências que uma perspectiva spinozista traz para uma analítica da verdade que Foucault (2010a) encerra a fala de seu personagem imaginário. Neste momento, reassume a pertinência de uma noção como a de *regimes de verdade* contra a argumentação spinozista de que isto que é chamado de regime *de verdade* não

⁷⁹ Se Deleuze e Guattari (2010) consideravam Spinoza como o *príncipe dos filósofos*, Foucault talvez enxergasse melhor o exercício de sua realeza no que Nietzsche chamou de *país das abstrações*.

tem sua razão de ser porque em nada se relaciona com a verdade. Assim, Foucault (2010a) argumenta que, se a verdade é *index sui*, isto não significa dizer que ela é *rex sui*, que ela é *judex sui*, ou mesmo *lex sui*. Como muito bem explicitará Avelino (2010b):

Não é porque a verdade seja o índice de si, *verum index sui*, isto é, que seja capaz de atestar por si mesma e, no ato de atestar, revelar, derrotar, suprimir o que lhe é oposto, isso não implica que ela se torne, por extensão, soberana de si, legisladora de si, juíza de si (s/p).

A verdade, portanto, não detém as rédeas de si mesma. Se, *por* seu ato de atestar, é a verdade que suprime o falso, *em* seu ato de atestar entra pela porta dos fundos e pela porta da frente algo que não é da ordem da verdade. Assim, chegamos à máxima mediante a qual Foucault (2010a) amarra de maneira definitivamente inarredável o poder e a verdade; à máxima que desata o nó que liga com demasiada força a *imanência do discurso à pretensão à validade*; à máxima que se volta contra a co-incidência entre manifestação, reconhecimento e obediência à verdade; à máxima que racha a força da evidência da verdade: “não é a verdade que de qualquer modo administra seu próprio império, julga e sanciona aqueles que a obedecem e desobedecem. *Não é verdade que a verdade não convence a não ser pela verdade*” (FOUCAULT, 2010a, p.71, *grifos meus*).

Em *A Verdade e as Formas Jurídicas*, Foucault (2011c) criticara essa antinomia entre saber e poder, correlata à suposição de que a verdade é desinteressada e de que tudo o que é da ordem do interesse não possui relação alguma com a verdade e com a sabedoria. A análise de *Édipo-Rei* que trouxe no capítulo anterior teve como função explicitar um pouco dessa genealogia da partição entre verdade/saber e poder. A genealogia dessa antinomia remonta, segundo Foucault (2011c), à idade grega do século IV e V a.C: temos aí o momento de quebra de um grande agenciamento de afinidade entre o homem do poder político e o homem do saber. Assim, quando a Grécia Clássica aparece, o que desaparece é a união entre poder e saber. Neste momento, o homem sábio passa a ser aquele que recusa o poder; e o homem de poder, por sua vez, o homem da ignorância.

Assim, enquanto o poder é taxado de ignorância, inconsciência, esquecimento, obscuridade, haverá por um lado, o adivinho e o filósofo em comunicação com a verdade, verdades eternas, dos Deuses ou do espírito e, por outro lado, o povo que, sem nada deter o poder, possui em si a lembrança

ou pode ainda dar testemunho da verdade. (...) O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contacto com os Deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber⁸⁰ e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político. Esse grande mito precisa ser liquidado (p.50-51).

Existe, ainda, outra forma de desqualificação daquele que exerce o poder: ela é esboçada por Foucault (2002), no curso *Os Anormais*, ministrado em 1975 no *Collège de France*. No ponto em que ocorre o cruzamento entre verdade e justiça, em que opera a instituição encarregada de administrar a justiça e enunciar a verdade, onde se encontram o tribunal e o cientista, Foucault (2002) fala que aí emerge algo da ordem do grotesco. Um grotesco em sentido preciso – a saber: *ubuesco*. O termo *ubuesco* tem origem na peça *Ubu rori*, de A. Jarry, na qual é apresentado como personagem principal o Rei Ubu, caracterizado pela crueldade, cinismo e covardia. O *ubuesco* do poder, não por acaso analisado por Foucault (2002) no contexto do poder jurídico da Psiquiatria, refere-se à “maximização dos efeitos do poder a partir da desqualificação de quem os produz” (p.15). Nele “encontramos aí, da soberania infame à autoridade ridícula, todos os graus do que poderíamos chamar de indignidade do poder” (p.16).

Em seu livro *Biopolítica, Governamentalidade e Educação*, Gadelha (2009) faz uma referência de grande valia para pensarmos esta relação entre *poder* e *verdade*. Trata-se de duas movimentações realizadas pelo projeto foucaultiano de uma analítica do poder, tal como desenvolvida no curso *Em Defesa da Sociedade*, de 1976: desvencilhar-se da tríade *poder, verdade e direito*, bem como da triangulação *sujeito, unidade e lei*. Quanto a desvencilhar-se da última, isto quer dizer que o poder não se deixa codificar, traduzir ou representar por um *sujeito* como sua fonte originária e intencional de exercício e atualização, pela *lei* enquanto ponto de onde o poder parte e modelo de inteligibilidade para seu funcionamento e, em síntese, por qualquer *unidade*, tendo em vista o caráter complexo, transitório, reversível e múltiplo de suas estratégias.

No que diz respeito a desembaraçar o poder de uma tríade *poder – verdade – direito*, isto não quer dizer de forma alguma assumir que uma analítica do poder deva se

⁸⁰ Se ao falar em verdade, não importa a Foucault uma distinção objetiva entre o verdadeiro e o falso, da mesma forma, ao falar em saber, não existirá uma demarcação entre o que é verdadeiramente científico, pré-científico, falsamente científico ou mesmo senso comum. Assim como ocorre em relação à verdade, em relação ao saber, trata-se de considerar aquilo que é *tomado como* um saber. Nas palavras de Gadelha (2009): “*saber*, aqui, deve ser entendido como um discurso que *se propõe* à produção da verdade, à veiculação da verdade” (p.50, *grifos meus*).

desvencilhar das questões relativas à verdade e ao direito, mas algo bem distinto. Em *A Verdade e as Formas Jurídicas* e em *O Nascimento da Biopolítica*, para citar dois exemplos, Foucault (2011c, 2008) menciona seu interesse em fazer uma história da verdade associada a uma história do direito: “abordar uma história da verdade que estaria acoplada, desde a origem, a uma história do direito” (FOUCAULT, 2008, p.48). Ou ainda, trata-se de construir os

Esboços desta história das práticas judiciárias de onde nasceram os modelos de verdade que circulam ainda em nossa sociedade, se impõem ainda a ela e valem não somente no domínio da política, do domínio do comportamento cotidiano, mas até na ordem da ciência (FOUCAULT, 2011c, p.27).

Esta relação entre uma *história da verdade* e uma *história das práticas jurídicas* foi realizada no penúltimo tópico do capítulo anterior. Assim, se existe toda uma afinidade entre uma história do direito e uma história da verdade, há uma forte tendência, por parte do pensamento de Foucault, em situar as estratégias do poder em um registro sempre aquém do direito. Na circunstância em que estiver trabalhando com as obras *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* – a saber, no sétimo e no oitavo capítulos – tematizarei a existência de uma recusa, por parte de Foucault, não em *abordar questões do campo jurídico*, mas em *operar com uma imagem jurídica do poder*. Da mesma forma, entendo que este desembaraço do poder em relação à verdade signifique tão-somente que esta não será a instância suprema a *limitar* o exercício do poder. *Direito e verdade* não são, portanto, as armas usadas no combate contra o poder; e, por outro lado, não é o direito e nem a verdade aquilo que o poder sempre encontra obstaculizando seu exercício.

Assim, contrariando a máxima spinozista, é possível afirmar, com Foucault, que *onde há poder, há verdade; logo: onde há verdade, há poder*. Isto implica admitir duas coisas:

a) O poder não pode se exercer sem fazer alguma referência a algo suposto como verdadeiro⁸¹.

⁸¹ Em *Do Governo dos Vivos*, podemos ler: “(...) seria muito difícil encontrar um exemplo de poder que não se exerça sem se acompanhar, de um modo ou de outro, de uma manifestação de verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.33). Cito aqui um outro exemplo, retirado do texto *Soberania e disciplina*: “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade” (FOUCAULT, 1988, p.180).

b) A verdade exerce um poder que não é idêntico à sua própria aparição como verdade-em-si.

Isto quer dizer, por um lado, que o poder difere de uma pura violência, bem como, por outro, que a verdade exerce uma força que não idêntica é ao seu simples aparecimento, à sua simples existência e ao seu mero ser. Quanto ao primeiro ponto, gostaria de fazer referência a uma importante diferença entre *poder* e *violência*, tal como efetuada por Veiga-Neto (2008):

Enquanto o *poder dobra* – porque se autojustifica e negocia e, com isso, se autolegitima –, a *violência quebra* – porque se impõe por si mesma. Enquanto aquele se dá agonisticamente, essa se dá antagonicamente. Um se dá com o consentimento e até mesmo com o sentimento das partes envolvidas; a outra se dá sem consentimento e contra o sentimento da parte que a sofre (p.29).

Se o poder *inclina* (dobra), ele não quebra, não destrói, não parte aquilo que inclina. Ao contrário, a violência implica essa quebra, essa destruição, essa não-negociação. Há aí uma outra diferença: enquanto o poder age sobre as *ações dos outros*, a violência age diretamente *nos outros*.

De fato, aquilo que define uma relação de poder é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre sua própria ação. Uma ação sobre uma ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes. A violência age sobre um corpo, sobre as coisas (FOUCAULT, 2009c, s/p).

Portanto, mediante esta máxima *onde há verdade há poder; logo onde há poder há verdade*, longe estaríamos de dizer que *poder* e *verdade* são uma e mesma coisa⁸²; mas, por seu intermédio, também não diríamos que a *verdade* é simplesmente uma máscara do *poder*. Sobre o primeiro ponto encontramos dois exemplos claríssimos. Em *Do Governo dos Vivos*, podemos ler: “(...) seria muito difícil encontrar um exemplo de poder que não se exerça sem se acompanhar, de um modo ou de outro, de uma manifestação de verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.33). Cito aqui também um outro exemplo, retirado do texto *Soberania e disciplina*: “somos submetidos pelo poder à

⁸² Muito embora Foucault insista, em diversos momentos, na distinção entre *verdade* e *poder*, ou entre *saber* e *poder* – e, portanto, na necessidade de estudar a *relação* entre eles – possíveis mal-entendidos devem ter surgido porque há também, no contexto de suas obra, diversos momentos em que estas noções tendem a ser aproximar demasiadamente uma da outra. O exemplo mais claro aparece no texto *Verdade e Poder*, que explorarei ainda neste capítulo.

produção da verdade e só podemos exercê-lo através da produção da verdade” (FOUCAULT, 1988, p.180).

Há, porém, um enorme risco que nos traz o pensamento de Foucault, mas também de Nietzsche: a *identificação* entre verdade e poder. Talvez o maior desses riscos não fosse propriamente o apagamento da existência própria de qualquer coisa como uma *verdade*, mas sim uma estranha aliança com as perspectivas que acreditam que a força da verdade está no próprio verdadeiro. Pois dizer que “verdade e poder são uma é mesma” coisa pode significar duas coisas bem distintas, todavia passíveis de se apresentarem como semelhantes graças a uma série de mal-entendidos:

1) *A Verdade é Poder* – isso pode querer dizer que não existe uma “verdade em si mesma”, fora do mundo, uma função lógica, necessária, a priori, universal e irrefutável; e, portanto, que tudo isso não passaria de estratégias de poder abstraídas e esquecidas de suas situações concretas. Aqui a frase pende para o predicado (poder).

2) *A Verdade é Poder* – é possível ainda tomar essa afirmação como algo que diga o seguinte: a verdade exerce por si mesma um poder, ela não precisa sair de si para ter poder, há algo de poderoso na própria manifestação da verdade, quem exerce o poder quando a verdade aparece é ela mesma e não outra coisa. Ao contrário, neste exemplo a frase pende para o sujeito (verdade).

Assim, a anarqueologia deverá recusar a afirmação de que *a verdade é poder*, muito embora persista em afirmar que *onde há poder há verdade, logo onde há verdade há poder*. Larrauri (1991), em sua *Anarqueologia*, coloca essa questão de uma forma muito clara e precisa, mostrando em que sentido a atitude anarqueológica opera um deslocamento do *poder da verdade-constatação* para o *poder que empresta força à verdade-constatação*:

O dogmatismo da verdade-constatação é o que a faz ser muito poderosa, mas trata-se de um poder que se quer fazer aparecer como indissolivelmente ligado à verdade, como *a força mesma da verdade*, e não como *a força que fez com que essa verdade triunfasse* (LARRAURI, 1991, p.116, *grifos meus*).

Portanto, afirmar que *há um poder da verdade*, ou afirmar que *a verdade tem poder* não significa dizer que *a verdade é poder*. E, muito menos, significa dizer que a verdade retira *de si mesma* o poder que ela *tem*.

A necessidade de introduzir o poder nas temáticas relacionadas à verdade decorre menos de um acréscimo posterior, uma articulação meramente externa, ou uma conexão importante para uma compreensão mais abrangente, do que de uma necessidade imanente colocada pela própria problemática da verdade. Assim, na medida em que situa o registro do seu trabalho nos *regimes de verdade*, nos *efeitos de verdade*, nos *jogos de verdade*, em uma *política da verdade*, nos *modos de verificação* ou em uma *história da verdade*, Foucault passa a chamar de *verdade* o que resulta desses regimes, desses efeitos, dessa política e/ou dessa história. *Neste trabalho, utilizo o termo dispositivo da verdade para designar esses regimes, esses efeitos, esses jogos, esses modos, essa política, e essa história que traçam os contornos daquilo que é a verdade*. Esses contornos, como dissera em termos semelhantes o próprio Nietzsche (1873), assumirão os traços de uma teia de aranha: serão tão *rígidos* quanto mais *flexíveis* forem. A verdade será tão mais inevitável quanto mais abstrata for; seu caráter incontestável como horizonte e meta do pensamento e da ação humanas será diretamente proporcional à sua capacidade de mudar de cor. Em uma palavra: a verdade será tão mais onipresente quanto mais camaleônica for.

Assim, tomando a imanência como único solo possível do dispositivo da verdade, trata-se de quebrar a relação entre as forças excessivamente rígidas e excessivamente flexíveis da verdade ao se descentrar e visualizar os mecanismos inconfessáveis de sua invenção, de sua fabricação. Isto porque a verdade não representa o outro lado, o outro mundo em si, o avesso do poder, o ser imutável e desinteressado; e nem, por outra via, o mundo real, o mundo essencial, o mundo transparente, o mundo tal como ele é, o mundo em si mesmo. A verdade não tem um parentesco originário nem com a libertação e nem com a adequação. A verdade, tal como nos revelou uma genealogia da mentira da verdade, é deste mundo. Se ela “só é possível sob a forma do outro mundo e da outra vida” é tão-somente porque *neste mundo* inventamos uma coisa chamada “verdade” cuja possibilidade frequentemente remetemos a outro mundo e a outra vida.

Desta feita, pergunto: há simplesmente uma *diferença*, ou há uma efetiva *oposição* entre uma história interna da verdade e uma história externa da verdade (FOUCAULT, 2011c); entre uma analítica do presente e uma analítica da verdade

(FOUCAULT, 1994); entre uma análise das formas epistemológicas e uma análise das formas aletúrgicas (FOUCAULT, 2011a)? Em determinados contextos, é possível que o simples fato de marcar uma *diferença* constitua uma *oposição*. Foucault, ao tematizar a verdade, provavelmente discernia quem eram aqueles que (do)minavam todo o campo em que estava penetrando como um penetra. O simples fato de adentrar em determinados campos e marcar determinadas diferenças pode constituir signo de uma clandestinidade.

A aproximação do pensamento de Foucault ao de Nietzsche, bem como a ênfase neste acontecimento, poderá facilmente colocar os posicionamentos assumidos por Foucault não somente como *diferentes*, mas como uma diferença que marca uma *oposição*, entendida como um *choque*, a uma história interna da verdade. Conforme referi no capítulo anterior a partir das referências dadas por Foucault (2012a) a uma *verdade-céu* e uma *verdade-raio*, é possível afirmar que *o raio é a queda do céu*. Se por *oposição* entendermos qualquer coisa como uma relação entre duas forças de natureza suficientemente parecidas para que se possa dizer que uma se encontra com a outra e se lhe impõe o movimento *contrário*, creio que a diferença marcada por Foucault, principalmente nos contextos de sua aproximação com o pensamento de Nietzsche, produza uma espécie de *choque* entre duas forças. Embora já tenha estabelecido algumas argumentações neste sentido, cito aqui uma outra ocasião que considero bastante ilustrativa para a compreensão do *poder da verdade*, bem como para o entendimento de que admitir a existência de um *poder da verdade* implica em uma atitude clandestina em relação ao território da verdade.

Em obras como *A Genealogia da Moral, Sobre a Verdade e Mentira em um Sentido Extramoral, A Gaia Ciência* e *A Vontade de Potência*, Nietzsche (1986, 1873, 2012, 2011) nos dá a entender, em diversos momentos, que a afirmação de que a verdade é *index sui* (a saber: índice de si mesma) não pode ser senão consequência de um esquecimento e de uma mentira. Este ponto é também referido por Mota (2007), na circunstância em que argumenta pela necessidade de que, para avaliar o valor de verdade, o poder da verdade e a vontade de verdade, é necessário lançar a verdade para fora de si mesma, ou deixar de perspectivá-la como índice de si mesma:

Ao pensar a verdade, em termos de vontade de poder, como uma *vontade de verdade*, Nietzsche arrisca algo original: perguntar pelo valor da verdade, ousar avaliar seu valor, ou seja, pressupondo que ela não seja um ‘em si’ um valor, indagar “por que a verdade e não antes o erro?” (Mota, 2007, p.14).

Isto se faz presente, como lembrado por Foucault (2011c), na concepção de que não existe conhecimento em-si⁸³. Isto nada tem a ver com a posição apresentada por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Para Kant (1996), o que não é possível não é o conhecimento *em-si*, mas sim o conhecimento *do em-si* – quer dizer: da coisa-em-si, da coisa independentemente do seu modo de aparição *a mim*. Por *a mim*, entenda-se: *a um sujeito*. Será exatamente este *modo de aparição da coisa a um sujeito* que constituirá as condições de possibilidade para o conhecimento, na medida em que este *modo de aparição* tem relação menos com a minha natureza, com a natureza do eu, com a essência daquilo que seria objeto de uma Psicologia Racional do que com uma natureza do próprio conhecimento. É na *Crítica da Razão Pura* que a Epistemologia (ou Teoria do Conhecimento) se liberta de qualquer Psicologia (Racional ou Empírica) e de qualquer Ontologia; isto é: é somente a partir da principal obra de Kant que o conhecimento humano será autonomizado da natureza humana e da natureza.

Foucault (2011c) percebeu muito claramente esta diferença entre negar o conhecimento do em-si (KANT) e negar o conhecimento em-si (NIETZSCHE). Por esta razão, com Nietzsche, acentua que: “(...) não há uma natureza do conhecimento, uma essência do conhecimento, condições universais para o conhecimento, mas o conhecimento é, cada vez, o resultado histórico e pontual de condições que *não são da ordem do conhecimento*” (FOUCAULT, 2011c). Quer dizer: o conhecimento resulta de condições que não são da ordem do conhecimento. Trata-se aqui não de afirmar e insistir nos limites do conhecimento, tal como propagado por um kantismo ou empirismo com os ares renovados por aquilo que a reviravolta linguística inscreve no campo da Filosofia Analítica. Insiste-se, com Nietzsche e Foucault, na dimensão perspectiva do conhecimento e no fato de que esta dimensão perspectiva não deriva nem da natureza humana, nem da natureza do conhecimento, mas de seu caráter polêmico e estratégico. E isto quer dizer: do jogo de forças do qual ele é efeito. Sobre essa impossibilidade ou ininteligibilidade de um conhecimento em si, ouçamos as palavras do próprio Nietzsche (1986) em sua *Genealogia da Moral*:

⁸³ Muito embora talvez isto não fosse aceito no campo estrito das teorias da verdade, haja vista que estas argumentam não trabalhar propriamente com Epistemologia e/ou Teoria do Conhecimento, a afirmação de que não existe conhecimento em-si levaria a crer, no contexto do pensamento de Foucault, que também não existe verdade em si – portanto, que a verdade não é índice de si mesma.

Defendamo-nos das noções contraditórias “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento subsistente [em si]”; que seriam um *ver* subsistente em si mesmo e ser órgão visual, ou um olho sem direção, sem faculdade ativas e interpretativas? Pois o mesmo sucede com o conhecimento: é uma vista, e se é dirigida pela vontade, veremos melhor, teremos mais olhos, será mais completa a nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade, suprimir inteiramente as paixões, – supondo que isso fosse possível – seria castrar a inteligência (NIETZSCHE, 1986, p.105).

2. A anarqueologia como recusa ao poder da verdade

Livrar-se da ideia de que exista um conhecimento em si, ou uma verdade em si, constitui passo fundamental para tematizar o poder da verdade e, portanto, aquilo que caracteriza uma atitude anarqueológica diante do poder, diante da verdade e, principalmente, diante do poder da verdade. Caso persista a ideia de que existe alguma região da verdade blindada, protegida, a salvo, repousando na tranquilidade de sua própria autopossessão, não poderíamos levar à frente o projeto anarqueológico. Isso porque essa *região blindada da verdade* rapidamente se confundiria com a própria verdade, de modo que o próximo passo seria a expulsão dessa *região não-blindada da verdade* instantaneamente do nobre território da verdade. Esta região restauraria em sua totalidade precisamente aquilo que se quer recusar.

Adentremos a maresia deste espectro negro; passemos, pois a esta atitude metodológica e política de recusa e/ou desobediência ao poder da verdade que Foucault (2010a) chamou de *Anarqueologia*. Ela é posta por nos seguintes termos:

Nenhum poder existe por si! Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, *consequentemente*, não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca ao poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que, a partir disso, é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é mais fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja (FOUCAULT, 2010a, p.60-61, primeiro *grifo meu*; segundo *grifo do autor*).

É exatamente no momento do *consequentemente* que passamos de uma *tese* para uma *atitude*. É aí o momento-chave em que sutilmente saímos do campo propriamente teórico para o campo político, ou enlaçamos um no outro. Esta saída, contudo, não é algo semelhante a uma passagem ou a uma conexão entre espaços heterogêneos, mas se refere ao que Deleuze (2010) mencionou como uma questão de vida ou morte: ou

Foucault transpassava a linha do poder/saber/verdade grafada com força de ferro após a escrita de *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, ou então parava de escrever. Se, como refere Deleuze (2005; 1996), esta outra linha é a *linha de subjetivação*, este trabalho concorda perfeitamente com o filósofo quando afirma que isto não implica em qualquer tipo de retorno ao sujeito que Foucault sempre teria negado, como um movimento retroativo signo de um arrependimento. Acrescento um aspecto à percepção de Deleuze: essa introdução do sujeito não é possível sem algo como uma atitude de recusa em relação ao poder da verdade, a saber, sem algo como uma *anarqueologia*. Se há, portanto, um movimento de transpassar a linha do poder para se encontrar *lançado de volta ao alto mar*, tal como dissera Leibniz (DELEUZE, 2005), penso que o ponto fundamental deste processo não seja tanto as linhas de subjetivação quanto propriamente a atitude anarqueológica. Transpassar a linha do poder diretamente nas linhas de subjetivação sem passar pela anarqueologia é algo semelhante a compor um tabuleiro de xadrez com uma mistura qualquer de tintas pretas e brancas. E essa mistura qualquer poderia recompor o *cinza* – permaneceríamos na genealogia. Ou, ainda, mancharíamos a liberdade e a singularidade deste espaço branco arqueológico com tintas negras espalhadas à mercê dos espasmos de uma origem dormente que, vez por outra, acordaria na precipitação de um susto.

A anarqueologia, portanto, não é uma tese sobre a verdade, mas uma atitude diante do poder, da verdade e, principalmente, do poder da verdade. Ela consiste em passar da não-inevitabilidade, da não-evidência e da contingência de todo e qualquer poder para sua não-aceitação, sua recusa, sua desobediência. A Anarqueologia precisa, portanto, de uma genealogia da vontade de verdade, de um realismo imanente como solo teórico, mas ela vai um pouco mais além. Larrauri (1989) explicita o contexto da tensão presente nesta posição:

Como lutar contra as verdades das Ciências Humanas que (...) me subjulgam e dominam uma vez que não posso deixar de percebê-las como verdade; ou ainda, como liberar-se de uma verdade sem deixar de perceber que é verdade? (...) “Anarqueologia” é um jogo de palavras para sugerir que a tarefa de recusar o poder da verdade tem algo de anarquismo epistemológico, já que se trata de mostrar que nenhum poder é necessário e que, portanto, tampouco o poder da verdade o é (p.124).

É no funcionamento desta atitude – expressa por Foucault somente no curso de 1980 e recuperada por Avelino (2010a, 2010b) e Larrauri (1989, 1999) – que gostaria de pensar, neste capítulo, a relação entre poder e verdade no pensamento de Foucault, tal

como característica de uma *política da verdade*. Mediante ela, podemos enfim destacar as três atitudes fundamentais para uma análise do dispositivo da verdade. Elas consistem em aplicar uma força que resiste à força comumente atribuída à verdade no decorrer da história da Filosofia e dos saberes ocidentais: a força para a *transcendência*, a força para o *esquecimento* e a força para a *obediência*. Se a primeira é possível mediante uma análise arqueológica da verdade como o impensado e a segunda mediante uma análise genealógica da mentira da verdade, a terceira será possível graças a uma atitude anarqueológica de desobediência à verdade.

Quanto a esta força aparentemente natural, espontânea e inevitável da verdade para a obediência, gostaria de dizer mais algumas palavras. Recorro novamente à quarta aula ministrada por Foucault (2010a) no Curso de 1980. Naquele momento, Foucault (2010a) afirma que existe *sempre*, em qualquer reconhecimento de uma evidência, em qualquer raciocínio mostrado como evidente e em qualquer argumentação que se apresente como evidente, uma espécie de *engajamento* que não é da ordem puramente lógica, que não é do registro puramente da verdade. Existe sempre um movimento que consiste em dizer: “se é verdadeiro, eu me inclinarei! Se é verdade, portanto, eu me inclino! É verdade, portanto, estou vinculado!” (p.71).

É verdade, portanto eu me inclino!

É precisamente mediante este *portanto* que se passa para o registro do poder. Quer dizer: este *portanto* não é de modo algum natural, evidente, espontâneo, lógico ou inevitável. É este *portanto* que se apresenta à Imagem de Pensamento de boa parte da Filosofia Ocidental como “teoricamente intactável” (FOUCAULT, 2010a, p.73). É ele que aparece um regime de verdade *sempre* que aparece a verdade. Esta aparição se dá, contudo, de “modo espontâneo e quase transparente para ter percebida sua presença” (p.72). Trata-se de um “‘portanto’ implícito que é aquele de um regime de verdade que não se reduz ao caráter intrínseco do verdadeiro” (p.73). Aqui há, então, uma assunção que nada tem de paradoxal, mas sim talvez de pretensamente “para-doxal”: a verdade é aquilo que não obriga a nada, mas que não deixa outra saída se não uma obediência autônoma e voluntária daquele que a (re)conhece. *Não força, mas não dá outra opção*. A obediência à verdade não é vista como obediência, mas é spinozianamente convertida em um puro ato de amor⁸⁴. Foucault (2010a) nos mostra, contudo, de maneira exaustivamente clara e límpida – como um anarqueólogo clandestino infiltrado à luz do

⁸⁴ Eis aí uma das possíveis e tão comuns formas de apresentar a *filia* do Filósofo em relação à verdade: um amor à verdade.

dia no palco mais iluminado da Razão –, o quanto um elemento e exterior a algo que os homens afeitos à transcendência chamariam de “verdade” adentra e faz funcionar um regime de verdade na imanência do verdadeiro.

Quando se toma a ciência como um fenômeno histórico, imediatamente o “é verdade, portanto, eu me inclino” torna-se muito mais enigmático, muito mais obscuro. Esse “portanto” que liga o “é verdadeiro” e o “eu me inclino” e que dá o direito à verdade de dizer: você é forçado a me aceitar porque eu sou a verdade; nesse “portanto”, nesse “você é forçado, você é constrangido, você deve se inclinar”; nesse “você deve” da verdade existe qualquer coisa que não advém da verdade por ela mesma. O “você deve” em termos de verdade, imanente à manifestação da verdade, é um problema que a ciência por ela mesma não pode justificar e levar em conta. Esse “você deve” é um problema histórico-cultural que creio ser fundamental (FOUCAULT, 2010a, p.72).

Ora, mas esta recusa do poder como móvel de uma pergunta pela verdade não é característica precisamente daquilo que, no campo das Filosofia, das Ciências Sociais, da Ciência Política, da Antropologia etc., chamamos de *crítica da ideologia*? Desembaraçar-se do poder e perguntar pelo lugar da verdade não consiste exatamente na tarefa de uma análise das formações ideológicas? A anarqueologia inscreve-se, portanto, no contexto de uma crítica da ideologia? De forma nenhuma! Ao contrário, a anarqueologia encontra-se em uma enorme distância em relação a uma crítica da ideologia, atitude sistematicamente recusada por Foucault. Dedicar o próximo tópico às principais características dessa recusa no pensamento político de Foucault, na medida em que repercute em suas análises em torno da *verdade* e na atitude que cunhou como *anarqueologia*.

3. Anarqueologia, verdade e crítica da ideologia

Até o presente momento muito pouco foi dito neste trabalho sobre uma das principais consequências, uma das mais notáveis formações de compromisso, ou mesmo aquilo que poderíamos nomear de um dos mais cirúrgicos e sangrentos *cortes políticos* operados pelo pensamento de Foucault mediante a inscrição de seus trabalhos na imanência do *dispositivo da verdade*. Refiro-me à rejeição de Foucault por trabalhar com o conceito de *ideologia*, bem como no contexto de um conjunto de problemáticas, formas de pensamento e expressões frequentemente a ele associadas. Noções como *alienação, mistificação, distorção, falsa consciência* e todos os “*pseudos*” que vêm a reboque – bem como seus contrapontos em termos de uma *conscientização* que leva à

emancipação – constituem ferramentas inoperantes no contexto de um pensamento que opera com a *verdade* não na transcendência de uma utopia, mas na imanência de um dispositivo.

Sobre esta recusa insistente de Foucault por trabalhar com o conceito, a noção, ou a ferramenta *ideologia*, certamente muita coisa poderia ser dita. Gostaria, entretanto, de situar de modo muito particular e específico os móveis dessa recusa e sugerir que ela tem relação, em grande parte, com um modo de perspectivar a *verdade*. Assim, no que diz respeito à recusa do conceito de ideologia em função de um determinado modo de perspectivar a verdade, argumentarei a partir de referências dadas por Foucault em entrevista concedida a Alexandre Fontana em 1977 – *Verdade e Poder*, no curso de 1979 – *O Nascimento da Biopolítica*, bem como no curso ministrado no ano seguinte – *Do Governo dos Vivos*. A cada uma dessas referências corresponderão, respectivamente, as seguintes movimentações no pensamento de Foucault que são coincidentes com construção de um campo de forças repelente do conceito de ideologia:

- 1) A excessiva aproximação, por vezes tendente à identificação, entre *verdade e poder*.
- 2) O reagenciamento ou o eclipse do campo *jurídico* no campo da *veridificação*.
- 3) A recusa do poder e a pergunta pelas sobras da verdade que caracterizam a *anarqueologia*.

Antes de passar à análise destas três movimentações, farei um breve exame das significações do conceito de ideologia a partir das perspectivas trazidas por Eagleton (1997), em seu livro *Ideologia*, e por Žižek (2010), em seu texto *O espectro da Ideologia*. Longe de termos essas perspectivas como móveis para uma *analítica do dispositivo da verdade*, elas serão aqui referidas precisamente porque nos trazem, de forma bem elaborada, uma série de possibilidades conceituais do termo ideologia, bem como de argumentações pela pertinência de seu uso para enfrentar questões da atualidade. Portanto, para que fique mais justificada a recusa de Foucault em trabalhar com uma crítica da ideologia, novamente aqui fazemos uma pequena infiltração nos espaços teóricos-políticos que operam com o conceito de ideologia, a fim de mostrar

toda sua distância em relação a um pensamento da diferença, da imanência e do acontecimento, tal como encontramos em Foucault, em Nietzsche e em Deleuze.

3.1. O que é ideologia?

Eagleton (1997) inicia seu livro *Ideologia* trazendo catorze significações comumente usadas para o termo – o que de antemão já indica, evidentemente, que não há uma teoria unificada ou qualquer consenso em relação ao significado ou ao uso do termo *ideologia*. São eles:

- a) o processo de produção de significados, signos e valores na vida social;
- b) um corpo de ideias característico de um grupo ou classe social;
- c) ideias que ajudam a legitimar o poder dominante;
- d) ideias falsas que ajudam a legitimar o poder dominante;
- e) comunicação sistematicamente distorcida;
- f) o que confere certa posição a um sujeito;
- g) formas de pensamento motivadas por interesses sociais;
- h) pensamento de identidade;
- i) ilusão socialmente necessária;
- j) a conjuntura de discurso e poder;
- k) o veículo pelo qual os atores sociais entendem o mundo;
- l) conjunto de crenças orientadas para a ação;
- m) confusão entre realidade linguística e linguagem fenomenal e
- n) oclusão semiótica.

Antes de enumerar exaustivamente essas significações do termo ideologia, Eagleton (1997) apresentara aquilo que entendeu como o seguinte paradoxo: “Por que, em um mundo atormentado pelo conflito ideológico, a própria noção de ideologia evaporou-se, sem deixar vestígios, dos escritos pós-modernistas e pós-estruturalistas?” (p.11). A pergunta, portanto, já supõe que o tipo de conflito que atormenta o mundo é *ideológico* – tendo isto por pressuposto, evidentemente o espanto faz completo sentido, e seu eco poderia chegar a nós nos seguintes termos: ‘como não levar em conta precisamente o que está sendo o mais importante?’. Sem ser muito explícito em relação aquilo que entende exatamente por pós-modernistas ou pós-estruturalistas, Eagleton

(1997), contudo, aponta neste terreno três principais tendências de rejeição do conceito de ideologia:

1) A ideologia seria refém de uma noção de *representação* posta em cheque pelos pós-modernistas ou pós-estruturalistas.

2) A ideologia pressuporia alguma noção de *verdade absoluta* tida como indefensável pelo ceticismo reinante.

3) A ideologia seria algo um tanto *redundante*, uma vez que, após aquilo que nos disse Nietzsche, não há como pensar um conceito da realidade ou qualquer forma de racionalidade não implicada com o poder ou com os interesses individuais ou de um grupo específico.

Defendendo, contudo, não somente a pertinência, mas a importância e a urgência de não abrir mão das temáticas ligadas a uma crítica da ideologia, Eagleton (1997) nos sugere um tipo de definição de ideologia que possui seis gradações, seis diferentes níveis de assunções, seis graus de generalidade – apresentaremos aqui estes níveis indo do mais geral para o mais específico. Trata-se (I) da ideologia como produção de *ideias, valores e crenças na vida social*, mas que (II) sejam *socialmente significativos*, e não sobre qualquer coisa. Especificando ainda mais, essas crenças, ideias e valores socialmente significativos (III) seriam uma forma de *legitimação de interesses específicos* – não de quaisquer interesse, mas (IV) que sirvam para *unificar o poder dominante*. Esta unificação, ainda, (V) seria conseguida graças à *distorção e dissimulação* por parte desses que detêm o poder. Em último caso, uma noção ainda mais forte e específica de ideologia pressuporia que esse conjunto de crenças, valores e ideias da vida social abrangeria todos os demais itens anteriores (do I ao V) e, ainda, (VI) seria *constitutivo da própria estrutura material da sociedade como um todo*.

Algo semelhante a este processo de totalização do conceito de *ideologia* parece ocorrer na perspectiva assumida por Žižek (2010), em seu texto *O Espectro da Ideologia*. De início, a fim de reconhecer a forma fatalista com a qual a realidade capitalista se nos apresenta, Žižek (2010) argumenta pela inexorável pertinência da noção de *ideologia*. Para tal, faz menção à clássica afirmação de Frederic Jamerson de que, hoje em dia, é mais fácil admitirmos o fim do mundo do que o fim do capitalismo – o que seria signo precisamente de um triunfo da ideologia capitalista.

Após algumas divagações dialéticas sobre a relação de verdade/falsidade entre o conteúdo enunciado e as posições políticas implicadas nessa enunciação, e tentando livrar a noção de ideologia de uma falsa representação da realidade, Zizek (2010) finda por afirmar que o importante na noção de “ideologia” é exatamente “*o modo como esse conteúdo se relaciona com a postura subjetiva envolvida em seu processo de enunciação*” (p.13). Assim, essa suposta “inexorável pertinência” da noção de ideologia o leva utilizar as distinções bem pouco nítidas entre o *transparente* e o *oculto*:

Estamos dentro do espaço ideológico propriamente dito no momento em que este conteúdo (...) é funcional a alguma relação de dominação social (“poder”, “exploração”) de maneira intrinsecamente não transparente: *para ser eficaz, a lógica de legitimação da relação de dominação tem que permanecer oculta* (ZIZEK, 2010, p.13 e 14).

O que é, todavia, uma legitimação de relação de dominação *oculta*? Para tal, seria necessário imaginar o que poderia ser uma legitimação de relação de dominação *transparente* – tarefa que, certamente, seria de difícil empreendimento uma vez que se abstraia de uma noção mínima de *verdade* ou de *identidade* entre as formas de legitimação (a representação da dominação) e a dominação em si. Isso coloca, por si só, um problema, tendo em vista o fato de que uma *análise ideológica* é historicamente bem pouco distinta de uma *crítica ideológica*. É bem difícil simplesmente constatar algo como ideológico sem que esse próprio ato de constatação seja considerado como fora do espaço ideológico; e, ainda, esse ato de constatação vem sempre acompanhado de um apelo para a recusa à condição constatada e contestada.

Sobre isso, o próprio Marx (2001) já dissera que “o apelo para que abandonem as ilusões a respeito de suas condições é o apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões” (p.46). Zizek (2010) também percebera a impossibilidade de afirmar-se iludido sem que esse ato de afirmação seja por si só uma saída de seu estado de ilusão – de modo que, do ponto de vista *performativo*, a enunciação “*eu me iludo*” equivaleria a “*eu me desiludo*”: “o indivíduo submetido à ideologia nunca pode dizer, por si mesmo, ‘estou na ideologia’; ele sempre requer *outro* corpo de opiniões, para deste distinguir sua própria postura ‘verdadeira’” (ZIZEK, 2010, p.25). A ilusão é aquilo cuja consciência de seu estado implica a própria destruição. Todavia, para dar conta deste problema relacionado à posição subjetiva daquele que enuncia a crítica da ideologia, daquele que diz: “*eu me iludo, portanto em me desiludo*”, Zizek (2010)

rompe com a imanência e, mediante uma atitude niilista, postula esta posição como um lugar vazio:

A ideologia não é tudo; é possível assumir um lugar que nos permita manter distância em relação a ela, *mas esse lugar de onde se pode denunciar a ideologia tem que permanecer vazio, não pode ser ocupado por nenhuma realidade positivamente determinada*, no momento em que cedemos a essa tentação, voltamos à ideologia (p.22 e 23, *grifos meus*).

Assim, chegamos a um impasse. Estaríamos presos entre as míseras alternativas de, ou nos situarmos em um lugar vazio para fazermos uma crítica à ideologia – e, com ela e somente mediante ela, lutar contra as formas de dominação –, ou admitirmos o fim da crítica à ideologia (tal como fariam os ditos “pós-modernos”) e, com isso, abandonarmos qualquer tentativa de luta contra essas formas de dominação. Ora, mas essa oposição binária é mesmo inevitável? Ela teria o poder de paralisar as lutas, os processos de resistência, as desobediências? É precisamente com o intuito de sairmos deste impasse que apresentaremos, agora, a recusa de Foucault em trabalhar com as temáticas ligadas à crítica da ideologia. Começemos pela primeira movimentação das três referidas no início deste tópico.

3.2. A aproximação entre poder e verdade

Em *Verdade e Poder*, Foucault (1988) enumera três razões pelas quais considera “dificilmente utilizável” (p.7) a noção de ideologia. A primeira dela, mais enfatizada, é que, “queira-se ou não, ela [a noção de ideologia] está sempre em oposição virtual a alguma coisa que seria a *verdade*” (FOUCAULT, 1988, p.7, *grifos meus*). A segunda razão diz respeito à sua vinculação necessária a algo como um sujeito – e aqui, certamente, trata-se de um sujeito com uma série de predicções essenciais, constitutivas e fundamentais. A terceira concerne ao caráter acessório, periférico, apêndicular ou derivado da noção de ideologia em relação a algo como a realidade, a infra-estrutura, as determinações econômicas, o mundo material. Em suas palavras: “a ideologia está em posição secundária em relação a alguma coisa que deve funcionar para ela como infra-estrutura ou determinação econômica, material, etc.” (FOUCAULT, 1988, p.7).

Esta entrevista constitui um dos momentos em que Foucault movimenta-se no sentido de traçar uma relação mais próxima entre *verdade* e *poder*. Nela encontramos

afirmações do tipo: “a verdade não existe fora do poder ou sem poder” (p.12), ou mesmo: “a própria verdade é poder” (p.14). O que este excesso de proximidade joga para fora de si é precisamente o conceito de ideologia. Assim, logo após afirmar que a especificidade do intelectual consiste em seus posicionamentos em relação às funções gerais do “dispositivo da verdade” (p.13), Foucault (1988) salienta que “é preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não em termos de ‘ciência/ideologia’, mas em termos de ‘verdade/poder’” (idem).

Isto implica, todavia, em uma atitude que não constitui uma mera ruptura, subversão ou redefinição semântica, terminológica ou gramatical acerca do sentido do termo *verdade*. Ao contrário, trata-se de uma atitude de ordem política que não poderá operar um radical corte nos significados da verdade, tal como aparecem nas práticas reais e cotidianas, sob o prego de não mais estar a se referir ao funcionamento deste dispositivo. A recusa ao conceito de ideologia não é, portanto, dependente de outra forma de *nomear*, mas sim de *perspectivar* a verdade. Esta recusa não consiste em um novo batismo, mas tão-somente em ver de outro ângulo. Assim, o conceito de *regimes de verdade* aparece aqui como um “conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados” (FOUCAULT, 1988, p.14). Disto, segue-se que “esse regime não é simplesmente ideológico ou superestrutural; foi uma condição de formação e desenvolvimento do capitalismo” (idem).

Poderia, contudo, tomar como aspecto principal desta entrevista, para aquilo que interessa a este trabalho, o seguinte ponto: as funções do intelectual, na medida em que relativas à sua posição no dispositivo da verdade, têm a ver com os *efeitos de verdade*. Ora, mas os efeitos de verdade constituem precisamente o que uma noção como a de *ideologia* tende a desconsiderar (em relação, por exemplo, à ênfase no estudo dos mecanismos que fabricam uma falsa representação da realidade). Os efeitos de verdade, em uma crítica da ideologia, não seriam considerados efeitos *da verdade*, mas tão-somente de uma coisa *tomada por verdadeiro*. E aqui, certamente, não há uma relação de imanência entre *verdade* e *o que é tomado por verdade*. É nesse abismo, nesse embotamento da transcendência ou nessa lacuna que se situa o registro da *crítica da ideologia*.

3.3. O reagenciamento do campo jurídico no campo da veridição

Outro importante momento em que uma analítica do dispositivo da verdade conflita com uma crítica da ideologia aparece no curso de 1979, intitulado *O Nascimento da Biopolítica*. No decorrer de todo este curso, em especial nas primeiras aulas, podemos perceber que aparece frequentemente uma série de *questões de método* que indicam com precisão algumas coordenadas de grande valia para situar o movimento do pensamento de Foucault. Na aula ministrada em 17 de janeiro de 1979, Foucault (2008a) menciona que aquilo que tem feito, ao problematizar a delinquência, a sexualidade, o mercado ou a instituição psiquiátrica, foi “abordar sob diversos ângulos uma história da verdade, ou antes, abordar uma história da verdade que estaria acoplada, desde a origem, a uma história do direito” (p.48) – cujas principais coordenadas procurei expor ao final do capítulo anterior.

Na sequência, Foucault (2008a) faz referência ao momento em que as práticas jurídicas passam a ser reagenciadas por todo um campo extrajurídico ligado às disciplinas e as ciências psi, de modo a serem reinscritas em termos bem distintos. Em suas palavras: “a partir desse momento⁸⁵, vocês vêem que a função jurisdicional do penal está se transformando ou é secundada pela veridição, ou eventualmente minada por ela” (idem). Novamente, esta problemática acerca do cruzamento entre jurisdição e veridição aparece em seguida, no que diz respeito à análise dos dispositivos da sexualidade. Isto ocorre, ainda, sob o signo de uma certa primazia da veridição sobre a jurisdição⁸⁶: “o cruzamento entre certa jurisdição das relações sexuais (...) e certa veridição do desejo, que é aquilo em que se manifesta a armadura fundamental do objeto ‘sexualidade’” (idem).

Portanto, eclipse da jurisdição na veridição mediante um novo poder de julgar e punir, mas também primazia da veridição sobre a jurisdição no campo da sexualidade, do desejo e das ciências da vida. Em *O Nascimento da Biopolítica* encontramos ainda, por outras vias, esta expansão do campo da veridição sobre o da jurisdição. Nesse curso, Foucault (2008a) tematiza as formas de limitação de uma razão governamental que, por

⁸⁵ Este momento será bem descrito no sétimo capítulo deste trabalho. Ele refere-se a um conjunto de mudanças no que diz respeito ao poder de julgar e punir – o que foi trabalhado por Foucault (2011c, 2012a, 1997a) em obras como *A Verdade e as Formas Jurídicas*, *O Poder Psiquiátrico* e, principalmente, em *Vigiar e Punir*.

⁸⁶ Novamente, no sétimo capítulo trabalharei as questões que gravitam em torno do funcionamento do dispositivo da sexualidade mediante uma inscrição da verdade no campo da sexualidade, bem como em torno da recusa de uma forma de pensamento jurídico-discursiva para analisar a formação desse dispositivo.

si mesma, tenderia a ser ilimitada. Há aqui dois momentos cruciais neste processo. O primeiro, em meados do século XVI e início do século XVII, refere-se à circunstância em que o direito, a razão jurídica, deixa de ser um mecanismo de multiplicação para ser uma forma de subtração do poder real. Nesta ocasião, o direito é o principal instrumento que pode ser acionado para de limitar os abusos, os excessos, as extravagâncias, as injustiças e as injúrias que porventura poderão aparecer nas práticas de governo mediante o princípio da Razão de Estado. O segundo momento, por volta de meados do século XVIII, diz respeito à circunstância em que a forma fundamental de limitação da Razão de Estado deixa de lhe ser externa (a instância jurídica) e passa a lhe ser interna – o que é o caso da *Economia Política*. O que é, todavia, essa Razão de Estado e o que significa limitá-la externa ou internamente?

Segundo Foucault (2008a), governar com base no princípio da Razão de Estado implica fazer com que o Estado alcance o seu “máximo de ser” (p.6). Mediante isto, supõe-se sempre que o Estado é aquilo que existe (já que o governo governa um Estado), mas aquilo que nunca existe suficientemente (já que o governo governa para consolidar o Estado). Desta forma, entendendo o Estado não como uma substância, uma materialidade ou uma positividade intrínseca, mas como algo cujo preenchimento é dado pelas *práticas de governo*, Foucault (2008a) faz referência a três “maneias de governar” (p.8) que dão corpo a isso que chamamos de *Estado*. São elas o *mercantilismo*, a *polícia interna* e o *aparelho diplomático-militar*. O *mercantilismo* constitui um princípio de crescimento pelo enriquecimento monetário, pelo aumento da população e pela concorrência com as potências estrangeiras. A *polícia interna* constitui prática de governo cujos objetivos se apresentam como ilimitados e direcionado ao mais tênue grão das condutas da população; e, por fim, a organização de um *aparelho diplomático-militar* possui a função de modular um certo equilíbrio entre as relações externas de um Estado com os demais. Tudo isto constitui o “corpo concreto dessa nova arte de governar que se pautava pelo princípio da razão de Estado” (FOUCAULT, 2008a, p.8). Assim, é possível afirmar, *grosso modo*, que a razão jurídica aparece como forma de limitar externamente⁸⁷ essas práticas de governo, ao passo que a Economia Política (que opera no registro da verificação e inscreve as práticas de governo nesse

⁸⁷ No curso *O Nascimento da Biopolítica*, Foucault (2008a) apresenta diversos argumentos que apontam para o surgimento de uma razão jurídica como algo exterior à razão de Estado, cuja exposição desviaria o foco dos interesses deste trabalho.

registro) aparece como um limite não mais exterior, mas interno à própria Razão de Estado.

Sobre essa limitação interna da racionalidade governamental liberal, Foucault (2008a) salientará a função estratégica da Economia Política na medida em que esta opera uma limitação a) de fato; b) geral; c) sobre os objetivos do governo; d) demarcadora das possibilidades de ação do governo; e) e, portanto, supostamente não impositiva aos governados. Essas formas de limitação, devidamente explicitadas no curso de 1979, constituem as formas de governo dos homens pela verdade, tais como agenciadas no registro de uma Economia Política. Essa limitação difere fundamentalmente da oposição feita à razão governamental pelo direito precisamente porque não divide práticas governamentais em *legítimas ou ilegítimas*, mas sim em *assertivas ou não assertivas*. Isto implica, de antemão, que a Economia Política deverá descobrir, revelar ou desvelar uma “naturalidade própria da prática mesma de governo” (p.22). Desta feita, “uma prática governamental não poderá fazer o que tem de fazer a não ser respeitando essa natureza” (idem). O bom governante, antes de ser justo, deverá ser prudente e bem informado pelos especialistas que o cercam. Não deverá infringir essas leis que dizem respeito ao funcionamento da sociedade, ao comportamento dos indivíduos, à modulação racional de suas condutas, à auto-organização do mercado. Surge, portanto, a noção de mercado como um lugar não de *jurisdição*, mas de *verificação*; não de justa equalização do valor da produção, mas de revelação de uma natureza própria. O mercado aparece então como

uma coisa que obedecia e deveria obedecer a mecanismos “naturais”, isto é, mecanismos espontâneos, ainda que não seja possível apreendê-los na sua complexidade, mas espontâneos, tão espontâneos que quem tentasse modificá-los só conseguiria alterá-los e desnaturá-los (FOUCAULT, 2008a, p.44).

Toda esta forma de limitação da Economia Política não é, em momento algum, descrita em termos de *ideologia*, ou de falseamento, mistificação, distorção ou apagamento dos verdadeiros móveis da vida social, dos verdadeiros mecanismos de coerção e dominação utilizados nas práticas de governo sob o princípio da Razão de Estado. Ao contrário, esta é precisamente uma das ocasiões em que Foucault (2008a) insiste novamente em inscrever todo o seu trabalho no campo de uma “história da verificação” (p. 49). Nesta ocasião, logo após situar os princípios da Razão de Estado e inscrever suas investigações no campo da governamentalidade; logo após indicar a

necessidade de compreender o funcionamento do liberalismo para estudar a biopolítica; logo após a descrição das formas de limitação externa (razão jurídica) e interna (Economia Política) dessa Razão de Estado; e, por fim, imediatamente em seguida à apresentação do momento em que o mercado passa emergir como uma instância de verificação, eis que Foucault (2008a), mais uma vez, insiste em bater na tecla da recusa em fazer de seu trabalho uma crítica da ideologia como crítica do erro, do falso e das proibições. Em suas palavras:

Fazer uma história dos regimes de verificação e não a história da verdade⁸⁸, e não a história do erro, e não uma história da ideologia, etc., fazer a história da verificação significa, é claro, renunciar a empreender mais uma vez a tal crítica da racionalidade europeia que, como vocês sabem, foi insistentemente retomada desde o início do século XIX, sob diversas formas. Do romantismo à Escola de Frankfurt, foi sempre esse questionamento da racionalidade com o peso do poder que lhe seria próprio, foi sempre isso que foi posto em questão. (...) A crítica que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e falsificação (FOUCAULT, 2008a, p.49-50).

3.4. Anarqueologia e crítica da ideologia

A principal ocasião a que gostaria de fazer referência no que diz respeito à recusa de Foucault em trabalhar com a noção de *ideologia* aparece, contudo, no curso *Do Governo dos Vivos*. Na ocasião, Foucault (2010a) não somente reafirma esta recusa, mas sublinha sua insistência, sua repetição e sua ênfase como algo que tem, em contextos diversos e por motivos distintos, impelido o seu pensamento no sentido da construção de outras formas de problematização. Se Foucault (2010a) afirma: “eu retomo sempre isso [a recusa da análise em termos de ideologia] que eu não cessei de repetir e de praticar” (p. 68), e acrescenta que “essa recusa da análise ideológica eu

⁸⁸ No primeiro capítulo deste trabalho já adverti o leitor sobre a ambiguidade com que Foucault, por vezes, opera com o uso do termo *verdade* – ora significando *aquilo que é tomado como verdadeiro*, ora significando *intrinsecamente verdadeiro*. Neste contexto, ao dizer que pretende fazer uma história da verificação e não uma história da verdade, Foucault (2008a) diz que não quer fazer uma história daquilo que é intrinsecamente verdadeiro, do que é a verdade mesma, do que é a verdade em si, do que é a verdade índice de si própria (característica de uma história interna da verdade), mas sim uma história das inscrições da verdade (daquilo que é tomado como verdadeiro). Como já referi em momentos anteriores, muito embora considere importante insistir nesse ponto, as inscrições da verdade (os jogos de verdade, os regimes de verdade, os efeitos de verdade – aquilo que chamo de *dispositivo da verdade*) serão em diversos momentos chamados por Foucault simplesmente de *verdade*. Isto, segundo a perspectiva que apresento neste trabalho, constitui signo de sua vontade de perspectivar a verdade na imanência, e é feito em momentos estratégicos em que Foucault não julga necessário que esta imanência seja trazida por nenhum *termo aterrador*, que puxaria a verdade para baixo, como *regimes, jogos, efeitos, história, política*. Isto ocorre nos momentos em que simplesmente bastaria escrever *verdade* para que já se saiba estar na imanência.

insisti por diversas vezes e retomei praticamente, creio, em cada um dos cursos e a cada ano” (idem), é bastante provável que essa insistência constitua uma forma de repetição que produza alguma diferença. Assim, a atualização constante desta recusa constitui, em certa medida, toda uma reconfiguração, um novo desenho, um retorcer de contornos e uma inédita ventania que arrasta em um sopro familiar o pensamento para direções ainda desconhecidas. Ela é, pois, uma recusa que não paralisa o lugar onde repousaria de modo soberano e seguro de si algo como a “posição de Foucault”, mas uma recusa que agita “o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora há pouco” (FOUCAULT, 2010a, p.69). Portanto, ao retomar essa recusa no curso de 1980, Foucault (2010a) diz: “retomando-a, eu creio, ou em todo caso, eu gostaria, eu espero, operar cada vez um leve pequeno deslocamento” (p.68).

Antes de indicarmos este deslocamento realizado por Foucault (2010a) no curso de 1980, atenhamo-nos a outras três razões pelas quais, neste momento, ele afirma ter substituído a noção de *ideologia dominante* pela de *saber-poder*:

Primeiramente ela [a noção de ideologia dominante] postura uma teoria incompleta, uma teoria imperfeita da representação. Segundo, essa noção de ideologia dominante estaria indexada, pelo menos implicitamente e sem poder desembaraçar-se de modo claro, à oposição do verdadeiro e do falso, da realidade e da ilusão, do científico e do não científico, do racional e do irracional. Terceiro, enfim, sobre a palavra dominante, depois de tudo, a ideologia fica num impasse em relação a todos os mecanismos reais de assujeitamento, distanciando-se, de qualquer modo, do empreendimento e repassando-o a um terceiro, recorrendo aos historiadores do saber para perceber como e por que em certa sociedade alguns dominam os outros (FOUCAULT, 2010a, p.52).

Portanto, temos aqui três inconvenientes: a noção de *representação* (a ideologia não é uma realidade, ela representa uma realidade), a *oposição transcendente entre verdadeiro e falso* (a ideologia é uma representação falsa) e a *abstração da singularidade* dos contextos de dominação (a ideologia é uma reprodução de estruturas prévias de dominação). A estas razões, acrescento e relembro aquelas referidas na entrevista *Verdade e Poder*: a ideologia é uma formação secundária, derivada e superestrutural da realidade (o que é algo semelhante a dizer que ela sempre “vem depois”); a ideologia remete sempre a um sujeito de modo a tocá-lo e produzir seus efeitos *sobre* características essenciais desse sujeito; e, por fim, o elemento que constitui eixo aglutinador dos demais: a ideologia está sempre em oposição à verdade.

Na primeira conferência de *A Verdade e as Formas Jurídicas*, ao falar acerca do aspecto polêmico, conflitivo, perspectivo e estratégico do conhecimento (não por sua

natureza, mas exatamente por não ter uma natureza), Foucault (2011c) fala da noção de ideologia como uma noção “muito embaraçosa e ao mesmo tempo muito importante” (p.26). Nesta mesma ocasião, se reporta a ela como um conceito que implica um determinado modo de entender o *sujeito* e a *verdade* que está na contramão de seu projeto:

Nas análises marxistas tradicionais a ideologia é uma espécie de elemento negativo através do qual se traduz o fato de que a relação do sujeito com a verdade ou simplesmente a relação de conhecimento é perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência, por relações sociais ou por formas políticas que se impõem do exterior ao sujeito do conhecimento. A ideologia é a marca, o estigma dessas condições políticas ou econômicas de existência sobre um sujeito de conhecimento que, de direito, deveria estar aberto à verdade. O que pretendo mostrar nessas conferências é como, de fato, as condições políticas, econômicas de existência não são um véu ou um obstáculo para o sujeito do conhecimento, mas aquilo através do que se formam os sujeitos do conhecimento e, por conseguinte, as relações de verdade (FOUCAULT, 2011c, p.26-27).

No curso de 1980 aparecerá, entretanto, um deslocamento dos mais inusitados. O que Foucault, na ocasião, oporá a uma *análise em termos de ideologia* é precisamente uma *atitude arqueológica*. É possível, diante disto, constituir uma oposição termo a termo das movimentações realizadas por uma *crítica da ideologia* daquelas operadas por uma *arqueologia*. Vejamos, primeiramente, o modo como Foucault (2010a) traça o desenho das relações entre poder, verdade e sujeito em termos de crítica da ideologia, ou análise ideológica:

Existe uma maneira, eu creio, tradicional, antiga e perfeitamente nobre, de colocar a questão filosófica ou política dizendo que no momento em que o sujeito se submete voluntariamente a uma ligação de verdade numa relação de conhecimento; quer dizer, no momento em que ele pretende, após lhe serem dados os fundamentos, os instrumentos, as justificações com as quais ele pretende sustentar um discurso de verdade, a partir daí, o que ele pode dizer sobre, ou para, ou contra o poder que o assujeita? Dito de outro modo, a ligação voluntária com a verdade, o que ela pode dizer sobre a ligação involuntária que nos prende e nos dobra ao poder? (FOUCAULT, 2010a, p.69-70).

Considerando que estou do lado da verdade, considerando que estou querendo a verdade, considerando meu vínculo com a verdade, meu desejo de verdade, minha ânsia por saber a verdade, pergunto: quais são os poderes que pesam sobre mim, sobre meu grupo, sobre a comunidade ou a sociedade de que faço parte – poderes que me impedem e nos impedem de ver as relações de poder tais como elas realmente são? Tenho a

verdade na inexorável insistência em estar do meu lado, pois eu vou com a verdade, eu não poderia não querer a verdade! E tenho-a também como horizonte transcendente e ideal de minha utopia, pois sempre posso deixar-me ludibriar pelas miragens que o poder erige nesta *via-crucis* da verdade. Tendo-a ao mesmo tempo nesta proximidade e nesta distância, indago, interrogo, questiono, denuncio, protesto: o que me assujeita, o que nos assujeita? O que me impede, o que nos impede de ser(mos) sujeito(s)? Como nos enganam? O que fazem conosco? Através de que fenda de luz, de que brecha discreta de clarão, de que fio tênue de verdade pode(re)mos conseguir ver, conhecer, perceber, tomar consciência, esclarecer, clarificar e iluminar o campo obscuro onde as relações de poder só podem o que podem porque agem às escuras?

Se, *grosso modo*, esta atitude consiste no esquema geral adotado por aqueles que operam sob o signo de uma crítica à ideologia, existe outra atitude que consiste em “retomar esse mesmo problema *inversamente*” (FOUCAULT, 2010a, p.70, *grifos meus*). Esta outra atitude é precisamente a Anarqueologia. *A anarqueologia é o inverso da crítica da ideologia*. O problema será agora recolocado nos seguintes termos:

O que este gesto sistemático, voluntário, teórico e prático de colocar em questão o poder tem a dizer em relação ao sujeito do conhecimento e sobre a ligação com a verdade na qual involuntariamente ele se encontra preso? Dito de outro modo, não se trata mais de dizer: considerando o vínculo que me liga voluntariamente à verdade, o que posso dizer do poder? Mas, considerando minha vontade, decisão e esforço de desfazer a ligação que me liga ao poder, o que é feito então do sujeito do conhecimento e da verdade? (...) é o movimento de separar-se do poder que deve servir de revelador da transformação do sujeito e das relações que ele mantém com a verdade. (FOUCAULT, 2010a, p.70).

Recuso o poder! Recuso o poder porque não aceito, não vejo nenhuma legitimidade, desconheço qualquer necessidade e sou incapaz de cogitar qualquer coisa semelhante a uma razão última para a existência de qualquer relação de poder! Não recuso o poder porque quero propor coisa alguma, ou porque quero solucionar definitivamente os dilemas, os meandros e as sutilezas da dominação, ou mesmo porque pretendo lhes dizer como construir, como arquitetar, como edificar – dia após dia, na agonia de sucessões monótonas e imprevisíveis de sol e chuva, no l(am)ento e nobre trabalho da formiga que repousa na absoluta paz de seu ofício – o reino dos céus na terra, o caminho rumo à utopia da justiça e da verdade, ou um mundo melhor para todos vivermos! Recuso o poder porque posso recusá-lo, porque é possível recusá-lo, porque nada há nele que impeça, que paralise, que estagne, que pare, que perpetue, peregrine ou

petrifique o movimento do mundo em que vivemos. Recusando o poder, o que posso dizer sobre a verdade? Recusando o poder da verdade, o que posso dizer? Nas sombras do poder, o que sobra da verdade? No assombramento da verdade, o que pode ser dito? No eclipse do poder, que luz reside em seu cruzamento com a verdade? Na errância ébria, trôpega, afásica, cambaleante e enfraquecida do poder, haveria qualquer coisa como as migalhas de pão de João e Maria – migalhas que, uma vez jogadas no caminho rumo às perdições da floresta para traçar o retorno à casa, poderiam nos dar as pistas, as marcas, os traços, os contornos, as rotas, os mapas e as direções rumo à morada segura, tranquila, serena e habitável do *éthos* onde o sujeito poderia enfim respirar aliviado por sentir-se envolto em um espectro de verdade?

É esta *recusa do poder* que está em jogo no caráter espectral da anarqueologia! Pois não creio que seja possível, a partir do pensamento de Foucault, situar qualquer lugar como um *fora do poder* – eis o que significa a *onipresença do poder*, tal como referida em *A Vontade de Saber*. Há aí, todavia, um aspecto curioso: se não há um fora do poder, também há não qualquer relação de poder necessária. Eis também o modo dessa onipresença: não englobar tudo em uma unidade invencível (“o” poder), mas provir de todos os lugares (FOUCAULT, 2009b). Segundo Veiga-Neto (2008): “como não há como estar fora de toda e qualquer relação, não há um ‘fora do poder’; mas isso não implica que se esteja sempre ao alcance ou daquela relação de dominação, ou irremediavelmente preso em suas armadilhas” (p.22). Nunca será possível desvencilhar-se do poder, mas sempre haverá a possibilidade de desvencilhar-se de uma relação de poder. Em síntese: *se o poder é inevitável, nenhum poder é inevitável!* Há, pois, algo de monstruoso, de assustador e de terrorífico nesse estranho divórcio anarqueológico com o poder – mas há uma marca nesta ausência que não é tanto um negativo quanto uma recusa. É algo semelhante a isto que chamo de *espectro negro da anarqueologia*. Vejamos mais de perto como esse espectro ronda a verdade.

Se na crítica à ideologia o sujeito se percebe involuntariamente ligado ao poder por estar voluntariamente ligado à verdade, na anarqueologia o sujeito percebe estar involuntariamente ligado à verdade na tentativa voluntária de desvencilhar-se do poder. A verdade não se lhe apresenta, na anarqueologia, como aquilo que se busca *voluntariamente*, mas aquilo de que é tão difícil se livrar, precisamente porque nossa relação com ela é *involuntária*. Esta *ligação involuntária do sujeito com a verdade* é um aspecto de suma importância para pensar uma política da verdade a partir do pensamento de Foucault. No registro da crítica da ideologia, pergunta-se: “eu quero a

verdade, como posso me livrar do poder?” No contexto da anarqueologia, antecipa-se: “recuso o poder, e diante disso, o que é a verdade? O que faço com a verdade?”. A pergunta da anarqueologia em relação à verdade não é de modo algum acessória ou casual, mas refere-se precisamente à problemática posição da verdade em relação às atitudes de resistência e recusa. Isto porque na crítica da ideologia não percebemos essa *involuntariedade da verdade*, não notamos o quanto esta é para nós o impensado, aquilo que é impossível não querer, aquilo cuja ausência tornaria sem sentido a atividade do intelectual. Ao contrário, a crítica da ideologia porta as marcas profundas de uma “vontade voluntária” da verdade.

Assim, a pergunta “o que fazer com a verdade?” poderá ser difícil de responder não somente porque implica uma *tarefa árdua*, mas, principalmente, porque bem poderia ser o caso de *nada conseguirmos fazer* com a verdade. Pode ser também – e este trabalho aposta nessa possibilidade! – que uma atitude anarqueológica, mostrando a involuntariedade que nos liga à verdade, permita que essa ligação com a verdade se dê de outras formas. Pois a *voluntariedade* e a *involuntariedade* se situam, ambas, no registro da vontade de verdade – e o caso seria precisamente de perguntar (como já feito anteriormente): há mesmo qualquer coisa como uma vontade *de verdade*? Portanto: *conseguir fazer alguma coisa com a verdade*, eis aqui algo que já aponta uma direção para a pergunta “o que fazer com a verdade?”. Isto, todavia, talvez não seja algo tão fácil como por tantas vezes parece pressupor, em seus procedimentos, uma crítica da ideologia.

Por fim, quando se aproxima do término da aula de 30 de janeiro de 1980, ministrada no Collège de France, Foucault (2010a) opõe esquematicamente, termo a termo, um conjunto de atitudes, teses, suposições e propósitos que situam em pólos equidistantes a *crítica da ideologia* e a *anarqueologia*. Estas oposições são colocadas, novamente, mediante a exposição de algumas questões de método que são erigidas quando se toma como exemplo as análises feitas por Foucault acerca da loucura.

Uma análise em termos de ideologia teria consistido em perguntar: considerando isto que é a loucura (posição universalista); considerando isso que é a natureza do homem, a essência do homem, o homem alienado, a liberdade fundamental do homem, etc. (posição humanista); então perguntar-se, a partir dessa posição universalista e humanista: a qual motivo e a qual condição obedeceu o sistema de representações que conduziu à prática do internamento, sabendo o quanto ela era alienante? Em que medida era possível reformulá-la? Etc. É isso, se vocês quiserem, o que teria consistido um estudo de tipo ideológico. O estudo de tipo anarqueológico consistiria, se vocês quiserem, em tomar a prática do internamento na sua singularidade

histórica, quer dizer, na sua contingência (...). É a partir daqui que é preciso procurar qual tipo de relação de conhecimento encontrou-se, por meio dessa prática mesma, fundado com seus efeitos estruturantes, determinantes do campo de saber, da teoria, da medicina, da Psiquiatria, etc., mas também, com seus efeitos nas experiências do próprio sujeito no momento em que separa razão e desrazão, em que o sujeito se considera como doente (FOUCAULT, 2010a, p.72-73).

Assim, uma análise em termos de ideologia, que dificilmente deixa de ser uma crítica da ideologia – já que o anúncio de algo como ideológico frequentemente coincide com uma atitude de crítica a esse algo –, constitui um empreendimento geralmente composto por quatro etapas:

- a) *A eleição e definição de uma categoria universalista*: isto é “a” loucura, isto é “a” alienação, isto é “a” sexualidade, isto é “a” razão, isto é “o” poder.
- b) *A adoção de uma posição humanista*: a natureza humana é desta e daquela forma, o homem possui tais e tais necessidades, é próprio da condição humana isso e aquilo, para ser verdadeiramente homem é necessário x e y.
- c) *Análise ideológica do funcionamento do poder*: as razões para o poder se exercer da forma que o exercem são estas e aquelas, são objetivos são esses, suas condições de funcionamentos são essas, aqueles que o exercem são estes, aqui vos apresento as verdades que o poder ideológico quer mascarar e por tais e tais razões este disfarce é aparentado à verdade.
- d) *Programas de reformas*: proponho isto! Portanto, façamos assim e assado, procedamos desta e daquela forma, tenhamos isto e aquilo como meta, como ideal, como utopia. Isso nos ajudará a descortinar o poder ideológico dominante e nos aproximará da emancipação e da verdade.

A estes quatro procedimentos filiados a uma crítica da ideologia, podemos opor quatro atitudes anarquiológicas:

- a) *Recusa dos universais*: tomar os universais (a loucura, a razão, a sexualidade, etc.) como coisas que não explicam nada, mas, ao contrário, procurar explicá-los

a partir das práticas históricas que o produzem, como se nada soubesse de antemão sobre o que eles são.

- b) *Posição anti-humanista*: não existe natureza, condição ou essência humana! Não existe nada que se possa dizer que é fundamental, próprio, constitutivo ou invariante nos seres humanos, nos homens, nas mulheres, nos sujeitos, nos indivíduos.
- c) *Análise tecnológica ou a(na)rqueogenealógica dos mecanismos de poder*: investigar a complexidade das estratégias de poder que estão em jogo e são acionadas não para afastar de nós mesmos aquilo que realmente somos, mas para fabricar, inventar, produzir aquilo que julgamos mais evidente, mais essencial, mais inevitável e mais próximo de nós mesmos.
- d) *Formação de agenciamentos de resistência ou não-aceitação*: recusar a permanência dessas estratégias de poder que fabricam nossas identidades e nossas relações, colocar sempre em cheque, em movimento, em possibilidade de reversão aquilo que aparece como cristalização mediante um bloqueio das relações de poder pelas mais diversas formas de dominação.

A anarqueologia aparece, assim, como imagem invertida na rachadura do espelho da ideologia. Foucault (2010a) assim posiciona as quatro coordenadas que permitem este estranho reconhecimento de uma analogia entre os cacos da ideologia e as implosões da anarqueologia:

Em outras palavras, à série *categoria universal, posição humanista, análise ideológica e programação de reformas*, opõe-se uma série que seria: *recusa dos universais, posição anti-humanista, análise tecnológica dos mecanismos de poder*; e, no lugar de um programa de reforma, digamos relações mais extensas de *pontos de não aceitação* (FOUCAULT, 2010a, p.13, *grifos meus*).

4. Resistência e anarqueologia

Mediante as temáticas ligadas à recusa do poder e, mais especificamente, à recusa do poder da verdade – quer dizer: mediante a *anarqueologia*, chegamos até a questão da *resistência* no pensamento de Foucault.

Uma questão tem norteado boa parte das discussões teóricas sobre o conceito de *resistência* em Foucault: seria esta uma noção fundamentalmente *reativa*, em sentido nietzschiano – a saber, uma noção que se refere a uma atitude secundária, posterior, negativa, dependente de uma outra força e, portanto, marcada por algo semelhante a um ressentimento – ou, ao contrário, seria uma noção *primária*, no sentido em que Deleuze (2005) considerou haver uma primazia ontológica das resistências e da vida sobre o poder? A dimensão fundamental da resistência é *negativa* ou *afirmativa*? Quanto a este ponto, talvez a afirmação aforística de *A Vontade de Saber*, em que Foucault (2009b) diz que “onde há poder, há resistência” (p. 105), gere mais ambiguidades do que clarezas. Pois isso pode querer dizer coisas bem distintas:

- a) *Onde há poder haverá sempre algo que resistirá ao poder.*
- b) *Onde há poder é porque já temos aí algo que resiste.*

Ambas as afirmações, portanto, dizem um pouco mais do que esta afirmação um tanto aforística de Foucault (2009b). Neste excedente, é provável encontrarmos algumas formulações um tanto forçosas, inadequadas ou incompatíveis para pensar essa máxima foucaultiana de que *onde há poder, há resistência*. E o problema multiplica-se na medida em que o próprio Foucault nos dá a entender, em distintos momentos, tanto que existe essa originalidade como que ela não existe. Cito alguns exemplos.

Em entrevista à revista *Body politic*, em 1982, Foucault (2004b) menciona que “dizer não constitui a forma mínima de resistência (...) é preciso dizer não e fazer desse não uma forma decisiva de resistência” (p. 268). Na mesma entrevista, aparece uma passagem ainda mais explícita quanto a este ponto:

Veja que se não há resistência, não há relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. A partir do momento que o indivíduo, está em uma situação de não fazer o que quer, ele deve utilizar as relações de poder. *A resistência vem em primeiro lugar*, e ela permanece superior a todas as forças do processo, seu efeito obriga a mudarem as relações de poder (idem, *grifos meus*).

Há momentos, todavia, em que Foucault descarta qualquer compreensão de uma anterioridade ontológica, de uma originalidade ou de uma primazia da resistência em relação ao poder. São momentos em que a resistência é apresentada como algo que não diferente qualitativamente do poder no sentido de possuir uma natureza, uma origem ou um funcionamento distintos dele. Nestas ocasiões, ocorre que *a resistência é como o poder*.

Esta resistência de que falo não é uma substância. *Ela não é anterior ao poder* que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. (...) Para resistir é preciso que *a resistência seja como o poder*. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de “baixo” e se distribuía estrategicamente (FOUCAULT, 1988, p.241, *grifos meus*).

Não gostaria, porém, de fazer esse tópico gravitar em torno da questão da originalidade ontológica da resistência em relação ao poder – tanto porque ela me parece um pouco obscura no pensamento do próprio Foucault como porque, talvez, não seja de muita fertilidade. Creio que há outra oposição que me parece mais interessante explorar. Trata-se de uma ambiguidade em relação aos usos do termo “resistência” no seguinte registro – ora se fala de resistência em sentido meramente *descritivo*, ora a resistência é referida de modo enfaticamente *propositivo*. Há, portanto, um sentido que chamarei aqui de *lógico-descritivo* e outro que nomearei de *propositivo-apologético*⁸⁹.

Operar com o conceito de resistência de modo lógico-descritivo traz a vantagem de permitir escapar de um discurso com teor moralista, que tende a cindir de forma maniqueísta os acontecimentos entre aqueles que estão do lado do poder (os maus) e aqueles que estão do lado da resistência (os bons). Este modo lógico-descritivo, contudo, possui a desvantagem frequente de ignorar a dimensão política do acontecimento presente na consideração do que seja resistência. Assim, as questões das lutas, dos enfrentamentos, das transgressões, das subversões e das insubordinações são inscritas em um registro explicativo onde a resistência aparece simplesmente em uma

⁸⁹ Não direi que “autor X trabalha numa vertente lógico-descritiva da resistência”, ou que “autor Y trabalha com uma vertente propositivo-apologética”. E nem citarei exemplos desses usos, uma vez que não constituem, muitas vezes, referências que possamos identificar com a nitidez que os exemplos e as autenticações exigem. Em um mesmo texto, inclusive, podemos ver oscilar esses dois usos do termo resistência. Talvez fosse possível pensar em algo semelhante a *formações discursivas* acerca do conceito de resistência, uma vez que apresentam uma certa transversalidade, mas também uma certa constância, um certo número de pressuposições e articulações comuns e repetíveis, mas que constituem algo bem menor, bem menos nítido e elaborado do que uma teoria, uma ideologia, ou mesmo uma analítica.

relação lógica com o poder. Dir-se-á que toda força só obtém sua pressão enquanto força porque algo resiste, algo (se) impõe (como) um obstáculo, algo tenta barrar a força; ou então que aquilo que barra, que se impõe e que resiste também é uma força... portanto, que a resistência nada mais é do que uma força contra outra força. Mas que tipo de força seria essa? Qual seria sua diferença em relação ao poder? Não seria ela mesma um poder? Teria então algum sentido a diferença entre poder e resistência? Não teríamos tão-somente poder contra poder, poder chocando com poder, poder opondo-se a poder? Portanto, todas as relações não estão sobrecodificadas pelo poder, de modo que aí nada haveria como uma *diferença*? Para usar uma expressão dita frequentemente por aqueles que iniciam algumas leituras de Foucault e sentem mais uma angústia do que uma potência afirmativa: estaria, então, “tudo dominado”? Essas questões, tão férteis e significativas quanto a pergunta pela origem das aves galináceas, costumam emergir insistente e obsessivamente em uma abordagem *lógico-descritiva* da resistência.

É possível, todavia, mencionar ainda uma significação que chamo aqui de *propositivo-apologética*. Como desvantagem, temos aqui uma forte tendência a exaltar euforicamente o que chamam de “as” resistências. São aqueles que proclamam em alto e bom som, com um brilho ao mesmo tempo ingênuo e odioso (porém quase feliz) nos olhos: “devemos propor novas formas de resistência! Devemos resistir! Resistamos!”. Com isso, muitas vezes uma série de valores morais entra pela porta dos fundos e acaba cristalizando imagens e estereótipos do que é e de como deve agir uma pessoa que resiste, um grupo que resiste, uma cultura que resiste, uma arte que resiste (geralmente a arte é um campo julgado muito fecundo para a resistência nesse registro propositivo-apologético). Isso, em geral, impede de ver a complexidade do jogo de forças entre poder e resistência, com suas múltiplas e cambiantes formas de relação. E, o que também é bastante danoso, pode impedir de problematizar o próprio estatuto daquele que fala, como se o lugar da resistência já estivesse garantido no seu discurso. Esse impedimento solidifica a certeza das intenções (sempre boas) daqueles que querem propor uma resistência e, com isso, restaura-se uma série de mecanismos identitários, de individuação e de homogeneização (“o grupo que resiste”, “o lado da resistência), cuja certeza dos supostos *fins* macropolíticos tem por correlato todo um desprezo de uma micropolítica que aparece como um *meio*.

Assim, no campo teórico-político de uma analítica da resistência, fundamental a uma analítica do dispositivo da verdade, uma vertente *lógico-descritiva* lança um forte acento *teórico*, ao passo que uma corrente *propositivo-apologética* enfatiza

constantemente a dimensão *prática*. Esta divisão, embora me pareça efetivamente presente no campo dos estudos foucaultianos (e, certamente, mais ainda fora dele), fazendo funcionar uma oposição binária desastrosa à potência política do pensamento de Foucault, deverá constituir um ponto de recusa deste trabalho. Isto porque não temos *primeiramente* a escrita, a teoria, aquilo que se percebe, aquilo que se pensa; e, *depois*, a ação, a prática, a aplicação, a vida e a realidade. E nem vice-versa. Esta oposição, se infelizmente ainda funciona no próprio campo das Filosofias da Diferença, apresentar-se-á desprovida de potência e bastante provida de moral, caso consigamos perceber que a própria escrita constitui uma ação, que o próprio modo de ver as coisas pode constituir uma recusa, ou que a própria análise teórica pode ser uma atividade prática de produção da diferença.

Pela via desta oposição binária, a atividade do pensamento só pode dar-se como atividade desvinculada da realidade, como uma não-atividade, como um ato irreal, como um não-ato, como uma não-realidade, ao passo que a realidade (re)aparece esvaziada, empobrecida, mortificada e transformada em algo carente de pulsação, de mudança, de potencialidade e de vida – em uma palavra: em um “beco sem saída”, em uma “fatalidade”, como se estivesse já “tudo dominado”. Segundo Gadelha (2012), este é precisamente o diagnóstico feito por Nietzsche e Deleuze em relação aos rumos tomados pela Filosofia Ocidental, sob a influência parmenidiana e platônica: uma dificuldade para pensar a diferença, o movimento e o acontecimento em uma relação de imanência entre pensamento e vida. Mediante esta perda da imanência entre pensamento e vida, o pensamento é visto como uma abstração sem matéria, sem atividade e sem realidade; e a vida, por seu turno, é vista como a realidade nua e crua, sem potencialidades, sem vibrações, sem cores e sem intempestividades. Nas palavras de Deleuze (1985):

Em vez da unidade de uma vida activa e de um pensamento afirmativo, vemos o pensamento dar-se por tarefa julgar a vida, de lhe opor valores pretensamente superiores, de a medir com esses valores e de a limitar, a condenar. Ao mesmo tempo que o pensamento se torna assim negativo, vemos a vida depreciar-se, deixar de ser activa, reduzir-se às suas formas mais fracas, a formas doentias só compatíveis com os valores ditos superiores. *Triunfo da “reacção” sobre a vida activa e da negação sobre o pensamento afirmativo.* (p. 18-19).

A *anarqueologia* constitui, portanto, um ponto de amarração entre pensamento e vida, entre verdade e poder; e, sendo uma atitude de escrita, é uma atitude de

resistência. É um modo de ver as coisas que já é, ele mesmo, uma recusa. Isto porque a resistência não aparece nem *antes* e nem *depois*, ela aparece *enquanto*.

A escrita e a ação são *uma só e mesma coisa*. Não existe um discurso verdadeiro de um lado, neutro e pálido, e, do outro, uma coragem em busca de causas a defender (...). Foucault não é filósofo e militante, erudito e resistente. Ele é historiador porque militante, e resistente porque erudito. Para nossos morosos tempos, que se organizaram a grande divisão entre os doutos isolados no espiral de suas especialidades, tornados inaudíveis pela força do rigor e da proibição, e os agentes sociais portadores de discursos ociosos e vazios pela força de querer ser ouvidos, é importante lembrar que o saber histórico, com suas exigências próprias, e o engajamento político, com seus riscos, puderam um dia se enriquecer, alimentar-se mutuamente (GROS, 2004, p.12, *grifos meus*).

Larrauri (1999) apresenta uma possibilidade de pensar a resistência que escapa às formações acima mencionadas. Trata-se de pensá-la como um choque que possibilita tornar presente um acontecimento, pois quando os processos são invisíveis, imperceptíveis, dormentes e silenciosos, aí sim teremos qualquer coisa como uma *evidência*, ou um *bloqueio das relações entre poder e resistência*:

Foucault, tal como um século antes faria o marxismo, estabelece que o ponto de vista preciso para abordar uma investigação histórica é o da resistência porque a resistência é uma condição de visibilidade do processo em sua totalidade. As regras de formação de um discurso, as relações de poder e as formas de subjetivação são mais visíveis não quando sua aplicação constitui um êxito, mas quando o fracasso revela claramente a sua presença: a resistência é uma espécie de “catalisador químico” (LARRAURI, 1999, p.124).

Podemos, pois, pensar a resistência por duas vias:

- c) Como o que permite a visibilidade de um processo, em sua maior amplitude;
- d) Como um modo próprio e específico de ver as coisas.

A resistência dos indivíduos a conformar-se às práticas estabelecidas é o que serve de arma para fixar a atenção sobre o que vale à pena ser pensado. Foucault pretende, com sua arqueologia, autorizar e validar outra forma de ver as coisas que já constituem ações humanas, ainda que elas careçam, por ora, de legitimidade (LARRAURI, 1999, p.129).

Assim, se a resistência é o que dá visibilidade aos processos, há também um “ver o processo” que já é, ele mesmo, uma forma de resistência. Portanto: *resistência como*

aquilo que acontece e resistência como uma atividade do intelectual diante daquilo que acontece. Temos aqui, então, algo bastante diferente de um desacordo, uma confusão, um dilema; mas sim uma afinidade entre essas duas significações da resistência. Ora, mas essa resistência como atividade do intelectual diante do que acontece, enquanto um modo de ver que já é por si mesmo uma recusa das evidências, ou na condição de escrita e análise que já é ela mesma uma transgressão – todas essas ações poderiam ser designadas como sob o signo da *crítica*?

5. Crítica e verdade: sobre a arte de não ser governado (assim)

O que é a crítica?

A crítica é uma *decisão*. O crítico é aquele que cria um crivo, um critério, um filtro, uma peneira e que os agita numa dança de movimentos circulares para que, a partir deles, desçam os grãos que sejam finos o bastante para serem devolvidos ao mundo, à realidade, ao conhecimento ou à verdade. Os grandes grãos – falsos impostores que ainda não passaram pelas reduções, pelas quebras e pelos pisoteamentos necessários para a renúncia ao excesso de si – são lançados às trevas, aos excrementos ou aos moinhos: o purgatório que lhes fará penar e pagar o preço de sua depreciada presunção e grandeza. Pois se a crítica dirige seus olhos ao longe, ela tem uma forte paixão pelas coisas pequenas. Sobre o significado ou as afinidades semânticas do verbo *criticar*, Castello e Mársico (2005) nos dão preciosas direções:

“Criticar” originou-se a partir do grego *kritikós*, “crítico”, adjetivo derivado do verbo *kríno*, que se referia originalmente a uma atividade concreta como a de filtrar – a farinha, por exemplo –, cujo correspondente em português é “peneirar”. A partir daí tomou o sentido de “escolher”, dada a atividade mental que a ação implicava, e depois o sentido mais abstrato de “decidir”, como se encontra no âmbito jurídico, onde o juiz é denominado *krités*, isto é, o agente que aplica um “critério” de avaliação de acordo com determinadas pautas e decide sobre um assunto. (p.124-125).

Portanto, para acelerar os seus motores, a crítica há que detectar nos territórios onde pretende fincar pé qualquer coisa como uma *crise*. Todavia, sua dança é uma marcha que se compõe de passos pesados, barulhentos e sincronizados; passos que, longe de se afinarem e se afiliarem aos brilhos cintilantes das pontas dos alfinetes,

trazem as marcas grossas e cinzentas da avaliação, da sanção e do julgamento⁹⁰. Se o frescor de seus ventos aponta a beleza dos novos tempos, de um porvir, de um devir, há certamente todo um peso amargo e frio que habita os pulmões de quem sopra. Pois a crítica sempre estará em vias de imprimir essa dura marca *jurídica* para o pensamento.

O antecedente grego do termo jurídico por excelência, o termo latino juízo (*judicium*), é a noção de *krisis*. E *krisis* é uma noção ao mesmo tempo gnoseológica e prática, que denota discernimento, eleição e decisão, e que aparece imbricada em discursos político-morais e em discursos técnicos (basicamente médicos). De *krisis* deriva tanto critério quanto crítica (e também, é claro, hipócrita). *Krinein* é discernir a marca própria de cada coisa, isto é, o *kriterion* que a distingue e em função do qual se determina. (...) O juízo, em seu sentido lógico, na medida em que toda proposição é um juízo, implica em uma decisão sobre o que é (LARROSA, 2002, p.74).

Ora, mas qual é e de onde vem o critério que faz a crítica mover-se a passos pesados e em uma marcha circular rumo à legitimação das coisas pequenas, puras e desmanchadas? Sob que grande coisa a crítica se apoia para realizar o seu trabalho exposto e visível de decidir *o que é e o que não é*? Para ativar as possibilidades de pensar *o possível e o impossível*? Para firmar e cravar no céu largo e etéreo da moral aquilo que constitui o *dever* e aquilo que pode acusar como *falta*? Para separar, por fim, no terreno fertilizado de máscaras coloridas e mutantes da estética, tudo o que está no campo do *belo* ou do *autêntico* daquilo que cai na qualificação do *feio* ou do *inautêntico*?

Grosso modo, é possível dizer que a crítica é o lugar político onde é agenciada a comissão de frente do *dispositivo da verdade* – seus laranjas, seus testas-de-ferro, aqueles que fazem o trabalho empírico, sujo e pesado, aqueles que garantem o silêncio e a distância da verdade mediante os brados ensurdecedores, os protestos, as denúncias, e as tentativas de legitimação da crítica. Este jogo entre a *crítica* e a *verdade* foi muito bem percebido por Foucault (1990) em uma palestra intitulada *O que é a Crítica?* (*Crítica e Aufklärung*). Nela, podemos ler as seguintes palavras: “a crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo que se poderia chamar, em uma palavra, a *política da verdade*” (p.5, *grifos meus*). O que a crítica, entretanto, traz de si

⁹⁰ Sobre o significado ou as afinidades semânticas do verbo *críticar*, Castello e Mársico (2005) nos dão preciosas direções: “‘Críticar’ originou-se do grego *kritikós*, ‘crítico’, adjetivo derivado do verbo *kríno*, que se referia originalmente a uma atividade concreta como a de filtrar – a farinha, por exemplo –, cujo correspondente em português é ‘peneirar’. A partir daí tomou o sentido de ‘escolher’, dada a atividade mental que a ação implicava, e depois o sentido mais abstrato de ‘decidir’, como se encontra no âmbito jurídico, onde o juiz é denominado *krités*, isto é, o agente que aplica um ‘critério’ de avaliação de acordo com determinadas pautas e decide sobre um assunto.” (p.124-125).

mesma para o desassujeitamento em uma política da verdade? Ela fala por si? Ela fala por quem?

Além disso, *a crítica existe apenas em relação a outra coisa que não ela mesma*: ela é instrumento, meio para um devir ou uma *verdade* que ela não saberá e que ela não será, ela é um olhar sobre um domínio onde quer desempenhar o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei. Tudo isso faz dela uma função que está subordinada por relação ao que constituem positivamente a Filosofia, a ciência, a política, a moral, o direito, a literatura etc. (FOUCAULT, 1990, p. 2, *grifos meus*).

Eis, portanto, já um dado bastante curioso da crítica: ela trabalha para um *devir* ou para uma *verdade*. Explorando o segundo aspecto, tomarei *a crítica como a parte exposta do dispositivo da verdade*. Trata-se daquilo que, por um lado, aparece para que a verdade se esconda; mas que, por outro, aparece fora de si e em nome da verdade. Este processo deve ser entendido no sentido de um movimento bem específico e não-unilateral. Se a crítica é visível, exposta e explícita precisamente por querer ter voz e querer dar a ver aquilo que ela faz para atingir (ainda que parcialmente) suas aspirações, é também algo que se apoia em valores, em justificativas, em critérios transcendentais, em análises históricas, sociopolíticas ou em verdades que supõe justamente estarem ausentes naquilo que é criticado. Isso permite, portanto, que possamos perguntar: de onde a crítica retira o seu conteúdo, as suas exigências, as suas verdades?

Por outro lado, entretanto, a crítica também se divorcia de uma verdade em si mesma, irreduzível e inflexível às estratégias de poder e relações de força. Ela o faz enquanto realiza o trabalho de exposição e atualização do dispositivo da verdade mediante todo um jogo de negociações, de alianças, de resistências e de pactos agenciados no contexto de uma política da verdade. Isso porque a crítica aspira também a coisas concretas e efetivas e há que mover esforços para tal: estados que supõe serem melhores, um mundo que considera ser mais justo, relações que acredita serem mais humanas, leis que julga terem que ser cumpridas na medida em que são transgredidas, ou mesmo leis que terão que ser modificadas na medida em que não estão em conformidade com um conceito de justiça (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009) ou com um direito natural (FOUCAULT, 1990).

Assim, considerarei a crítica como um *modo de ação do dispositivo da verdade*. Sua movimentação aparentemente paradoxal implica, por um lado, *avançar* no que diz respeito às impressões, às inscrições e às realizações do dispositivo da verdade e, por outro, *recuar* a verdade propriamente dita de toda realização empírica, social, concreta e

efetiva. A crítica é aquilo que faz o dispositivo da verdade agir, deixando suficientemente protegido aquilo que este dispositivo arquiteta como *a própria verdade*, ou *a verdade em si mesma*.

Se a crítica em sua ação se divorcia de uma verdade em si, em outra medida, ela se representa a si mesma suficientemente apartada do mundo concreto e imediato – o que indica o tipo de estratégia que ela assume no *dispositivo da verdade*. E esse segundo aspecto quer dizer: a crítica sempre pode reivindicar mais, considerar seus propósitos como inacabados, ampliar o horizonte de suas metas, distanciar a realização de seus propósitos, considerar irrealizadas suas aspirações e reativar perpetuamente seus movimentos ao erigir uma distância utópica para a consecução de seus ideais. A crítica alimenta-se de um estado permanente de insatisfação, na medida em que age em nome de uma verdade, na representação de uma verdade, ou como porta-voz de uma verdade suficientemente distendida e distanciada das lutas concretas e dos acontecimentos passíveis de realização.

A ideia de crítica só ganha sentido num diferencial entre um estado de coisas desejável e um estado de coisas real. Para dar à crítica o lugar que lhe cabe no mundo social, é preciso renunciar a conformar a justiça à força ou a deixar-se cegar pela exigência de justiça a ponto de ignorar as relações de força. Para ser válida, a crítica deve estar em condições de justificar-se, ou seja, de esclarecer os pontos de apoios normativos que a fundamentam, especialmente quando confrontada com as justificações que aqueles que são objeto da crítica dão de suas respectivas ações. Portanto, ela não deixa de fazer referência à justiça – pois, de a justiça é um engodo, de que vale criticar? Mas, por outro lado, a crítica põe em cena um mundo no qual a exigência de justiça é transgredida ininterruptamente (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.62).

Em sua obra *O Novo Espírito do Capitalismo*, Boltanski e Chiapello (2009) tomam como objeto central uma relação dinâmica entre a *crítica ao capitalismo* e o *capitalismo* – relação a partir da qual os autores extraem o conceito de espírito do capitalismo. Ora, uma das teses principais dos autores nesta obra é que a crítica ao capitalismo constitui o principal ponto de apoio para a reformulação e reconfiguração do capitalismo. Uma vez que o capitalismo, por si mesmo, constitui um sistema de acumulação completamente desprovido de moral, de princípio, de valores etc.; e uma vez que ele terá sempre que se justificar perante aqueles a quem suscita o engajamento e a adesão, ocorre que ele extrairá precisamente dos valores da crítica suas formas de justificação. Sem adentrar excessivamente essas questões, é possível, todavia, apontar os três principais registros em que o espírito do capitalismo atua, registro precisamente

onde ele se encontra e deve oferecer uma resposta, um retorno, uma escuta, uma negociação com a crítica.

- 1- O espírito do capitalismo deve tornar o engajamento no processo de acumulação ilimitada que caracteriza o capitalismo algo *estimulante*, entusiasmante, desafiador, capaz de fornecer possibilidades de autorrealização e liberdades de ação – em uma palavra, deve apresentar o engajamento no capitalismo como uma “aventura dinamizadora” (p.49).
- 2- Este espírito, contudo, deve fornecer também uma série de *garantias*. Os participantes deste processo devem sentir-se, de alguma forma, seguros, protegidos e salvaguardados naquilo que diz respeito às expectativas de uma vida futura, tanto para si mesmo quanto para os seus descendentes.
- 3- Por fim, o espírito do capitalismo – ao ver-se frequentemente confrontado com a crítica – deve constantemente fazer referência ao *bem comum*. Uma de suas principais funções é, portanto, fortalecer os modos de justificação do capitalismo em relação às acusações de injustiça às quais frequentemente se vê confrontado.

O que caracteriza, segundo Boltanski e Chiapello (2009), essa relação dinâmica, tal como a vemos acontecer nos dias atuais, é a incorporação de uma série de reivindicações de uma *crítica estética* ao capitalismo, em detrimento das reivindicações de uma *crítica social*. Se a primeira insiste na denúncia à opressão e a inautenticidade presentes no capitalismo e por ele responsáveis – aos quais ela opõe os valores de autenticidade, autonomia, liberdade e criatividade – a segunda denuncia a miséria, o egoísmo e a exploração dos homens por causa deste sistema (ênfaticamente a solidariedade e a igualdade como valores fundamentais)⁹¹. Portanto, se mediante este exemplo percebemos que Boltanski e Chiapello (2009) realizam análises que versam sobre a relação entre a crítica ao capitalismo e o capitalismo, em Foucault (1990) já temos a ideia de que a crítica atua de distintas formas para modificar as práticas de

⁹¹ Ao final do último capítulo deste trabalho, farei alguns apontamentos sobre a obra *O Novo Espírito do Capitalismo* – em especial sobre as noções de autonomia, liberdade e autenticidades mobilizadas pela *crítica estética* – no sentido de indicar futuras trilhas de pesquisa.

governo. Desta forma, a crítica constitui uma importante força para os processos de *governamentalização da sociedade*.

Essa governamentalização, que me apreça tão característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode estar dissociada, parece-me, da questão de “como não ser governado?”. Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar, localiza-se uma questão perpétua que seria: “como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais e tais objetivos e por meio de tais e tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles” (...) o que eu chamaria de atitude crítica. Em face, ou como contra-partida, ou antes como parceiro e adversário ao mesmo tempo das artes de governar, como maneira de suspeitar dele, de o recusar, de o limitar, de lhe encontrar uma justa medida, de os transformar, de procurar escapar a essas artes de governar (...) teria nascido qualquer coisa na Europa (...) que eu chamaria simplesmente arte de não ser governado, ou ainda, *arte de não ser governado assim e a esse preço*. (FOUCAULT, 1990, p.3-4, *grifos meus*)

Sob a palavra *crítica* encontram-se reunidas diferentes ações que podem ter muito pouco em comum umas com as outras. Assim, mediante esse texto de Foucault (1990), é possível distinguir três traços principais que dizem respeito à relação entre *crítica* e *governo*.

1. A crítica como aquilo que acompanha, desde sua origem, as práticas de governamentalização da sociedade.
2. A crítica como uma *arte de não ser governado assim*.
3. A crítica como algo que, portanto, modifica as próprias práticas de governamentalização.

Mediante estas indicações, Foucault (1990) faz referência a três principais “pontos de ancoragem históricos” (p.4) para discernirmos alguns modos e alguns contextos de ação da crítica. Indo um pouco adiante, trata-se de diferentes modos de configuração das relações entre *crítica*, *verdade* e *governo*, na medida em que a crítica se apresenta como *arte de não ser governado (assim)*.

1. Não querer ser governado como uma prática religiosa ou espiritual, como uma forma de contestar a verdade e a autenticidade da Escritura, das interpretações da Escritura, do modo como se governa em nome da

Escritura. Trata-se, aqui, do tipo de relação entre crítica, verdade e arte de não ser governado no contexto da pastoral cristã.

2. Não querer ser governado como uma prática que assume a forma jurídica. Trata-se, aqui, de se opor às artes de governar, na medida em que se as acusa como injustas e, portanto, ilegítimas. Na medida em que essas práticas estão confrontando as formas de governo com um conjunto de direitos universais ou naturais, erigem contra o governo um conjunto de verdades que assumem a forma desses direitos.
3. Por fim, não querer ser governado como simplesmente recusar ou não aceitar como verdade o que uma autoridade diz e apresenta como verdadeiro.

Traçando desta forma os vetores que recortam o território sobre o qual as ações da crítica são perspectivadas, temos, por fim, uma indicação dada por Foucault (1990) que nos será de suma importância. A crítica consiste, ainda, um lugar de amarração das relações entre a *verdade*, o *poder* e o *sujeito*.

Vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida (FOUCAULT, 1990, p.5).

Gostaria, entretanto, de chamar atenção para um ponto que permanece frágil neste texto. A crítica ora é apresentada como *arte de não ser governado deste ou daquela fora*, ora simplesmente como *arte de não ser governado* – como “*decisão precisamente de não ser governado*” (FOUCAULT, 1990, p.19, *grifos meus*). Foucault (1990), todavia, intenta esclarecer, mediante uma pergunta que lhe fora feita ao final, qual sua posição sobre este ponto – no que mesmo indica ter sido insuficientemente claro.

Eu não penso, com efeito, que a vontade de não ser governado de jeito nenhum seja algo que se possa considerar como uma aspiração originária. Eu penso que, de fato, a vontade de não ser governado é sempre a vontade de não ser governado assim, dessa forma, por elas, a esse preço. Quanto à formulação de não ser governado em absoluto, ela me parece ser de alguma espécie o paroxismo filosófico e teórico de alguma coisa que seria essa vontade de não ser relativamente governado. E quando eu dizia vontade decisiva de não ser governado, então aí, *erro de minha parte*, era não ser governado assim, dessa forma, dessa maneira. Eu não me referia a algo que seria um anarquismo fundamental, que seria como a liberdade originária absolutamente indócil e ao fundo de toda a governamentalização. Eu não disse isso, *mas isso não quer dizer que eu o exclua absolutamente*. (FOUCAULT, 1990, p.24-25, *grifos meus*).

Penso que aparece aqui um problema um tanto semelhante àquele que esta análise mostrou emergir na noção de *resistência*. A *crítica* como uma insubordinação contra o governo; a *crítica* como uma recusa em ser governado de uma determinada maneira – esse duplo aspecto também é percebido na *resistência* como uma força contrária ao poder; *resistência* como uma força que é como o poder. Aqui gostaria de pensar não por disjunção exclusiva: ou a crítica é isso, ou é aquilo; ou a resistência é isso, ou é aquilo. Penso que, efetivamente, esses dois usos aparecem no pensamento de Foucault – e, ainda, penso que isto tem a ver com o problema relacionado à verdade. Traduzo o eco desse problema no dispositivo da verdade da seguinte forma: *a resistência e a crítica agem em relação a uma verdade específica, ou à verdade em geral?* Ora, é precisamente no texto *O Que é a Crítica?* que percebemos que Foucault fala tanto de uma *verdade específica* quanto de uma *verdade em geral*. Segue abaixo a análise desses dois territórios de ação da crítica e da resistência.

- a) *Verdade específica*: neste caso, a resistência é como o poder e se opõe a coisas específicas de um poder específico, que fabrica *verdades*. A crítica, neste contexto, é igualmente uma arte de não ser governado, mas de não ser governado também de forma específica, em nome de *verdades* específicas, às quais ela combate com outras *verdades*.
- b) *Verdade em geral*: por esta segunda via, diferentemente, pode-se pensar que a resistência não é um poder, mas uma coisa distinta do poder, que o freia, que o barra, que o reverte. Mas também, com isso, em uma resistência como oposta ao poder *da verdade* (em geral). De

modo semelhante, a crítica aparece como uma inservidão voluntária contra o fato de ser governado – como, também, uma crítica *da verdade*.

Estes dois registros efetivamente aparecem na ocasião em que Foucault (1990) refere-se ao trabalho da crítica como uma prática histórico-filosófica que coloca para si mesma a questão: “o que então eu sou, eu que pertencço a essa humanidade, talvez à margem, nesse momento, nesse instante de humanidade que está sujeitado ao poder da *verdade em geral* e das *verdades em particular*” (p.11-12, *grifos meus*).

Tendo em vista esses breves esclarecimentos, podemos concluir deste tópico que a noção de *crítica* possui um estatuto um tanto ambivalente no pensamento foucaultiano por duas razões:

- 1) Na medida em que se refere a um critério, a um julgamento, a uma forma de avaliação da realidade, a *crítica* constitui parte fundamental de uma política da verdade (e mesmo, de forma mais geral, do dispositivo da verdade). Portanto, a crítica estará, por essa via, sempre repondo as utopias, os ideais, as transcendências, os valores universais, éticos e morais – em síntese: a verdade e o outro mundo.
- 2) Na medida, contudo, em que a crítica constitui uma arte de *não* ser governado (*assim* ou *em geral*), a crítica estará sempre em possibilidade de apresentar potencialidades subversivas, transgressoras, de instaurar pontos de recusa, de agitar movimentos de insurreição e insubordinação. Em uma palavra: a crítica poderá estar em afinidade com as práticas de *resistência* – às verdades em particular (ao “*assim*” da recusa) e à verdade em geral (tal como na anarqueologia).

Para entender melhor essa potência subversiva da crítica em uma política da verdade, convém agora explorar os domínios daquilo que Foucault chamou de *governamentalidade*. Pois se a crítica é a arte de não ser governado (*assim*), pergunto: o que significa *ser governado*?

6. A governamentalidade como governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma de subjetividade

Em *Do Governo dos Vivos*, Foucault (2010a) fala que o objetivo deste curso é estudar o “governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma de subjetividade” (p. 64). O que significa *governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma de subjetividade*? Desdobremos esta questão.

Gadelha (2009), ao apresentar a reinscrição das temáticas relacionadas à biopolítica, tal como realizadas por Foucault (2004a) no curso *Segurança, Território e População*, nos traz uma noção de *governo* como “tipos de racionalidade que envolvem conjuntos de procedimentos, mecanismos, táticas, saberes, técnicas e instrumentos destinados a *dirigir a conduta dos homens*” (p.120, *grifos meus*). O registro das análises foucaultianas realizadas entre 1976 e 1979 operam um importante deslocamento da noção de mais geral de *governo* para a noção mais específica de *arte de governo*. Nas palavras de Gadelha (2009), esta noção de *arte de governo* constitui uma ferramenta

(...) abstrata o bastante para aplicar-se às diversas racionalidades de governo, contudo, imanente o bastante para não esvaziá-las em suas respectivas singularidades (a cada caso analisado) e para não perder de vista as relações transversais (históricas, sociais) que elas guardam entre si (p.125).

O governo, portanto, constitui uma prática sempre imanente de condução das ações dos outros. Ele age não de forma direta, sem rodeios, sem negociações. Isso também significa que a prática de governo, precisamente por governar *ações* e não *coisas*, demandará uma *estratégia*. O caráter estratégico significa aqui que a prática de governo implica:

- a) uma escolha racional de *meios*;
- b) que esses meios sejam utilizados a partir de uma *presumível ação dos outros*;
- c) e, no que diz respeito a esse meio de lidar com a ação dos outros, que ele sempre estará buscando uma forma de *imobilizá-los*.

Mediante as palavras de Veiga-Neto (2008), é possível fazer referência a três sentidos possíveis para o termo *estratégia*:

- a) como uma escolha racional de meios para atingir um fim; b) como uma seleção racional de processos em função dos presumíveis procedimentos alheios; c) como uma escolha racional de procedimentos cujo objetivo é imobilizar o(s) outro(s) ou simplesmente vencê-lo(s). Assim, adotam-se

estratégias de poder quando se empregam meios para chegar a uma ação de poder ou para mantê-la ativada. Da mesma maneira, há estratégias de poder quando se desencadeiam ações (antecipadamente) sobre as possíveis ações dos outros. E também se trata de estratégias de poder quando simplesmente se bloqueiam as possibilidades de o outro agir (p.20-21).

Em síntese: o caráter estratégico (em oposição ao caráter transparente) das relações de governo implica que elas são *mediatas*, que constituem formas de *prever a ação dos outros* e, por fim, que elas buscam *bloquear essas possibilidades de ação*. Tendo em vista esses elementos em jogo na noção de *governo*, passo agora aos deslocamentos que situam o pensamento de Foucault no registro da *governamentalidade*.

Com a noção de *governamentalidade*, Foucault (2008) inscreve seus trabalhos não no registro da “maneira com a qual os governantes efetivamente governam” (p.4), no âmbito das práticas concretas, daquilo que é realmente executado pelo governo, do jogo incessante e transitório dos acontecimentos, das decisões e dos acordos políticos. Em uma palavra, não pretendo situar essas análises e as questões que delas emergem no registro da *governabilidade* (que acordos, alianças e pactos são atualmente necessários para o governo?), mas sim da *governamentalidade* (o que se supõe ser a melhor prática de governo?). Este importante deslocamento permite situar o âmbito da *governamentalidade* no campo da *reflexão na prática de governo*.

Não estudei nem quero estudar a prática governamental real, tal como se desenvolveu, determinando aqui e ali a situação que tratamos, os problemas postos, as táticas escolhidas, os instrumentos utilizados, forjados ou remodelados, etc. Quis estudar a arte de governar, isto é, a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar. Ou seja, procurei apreender a instância da reflexão *na* prática de governo e *sobre a* prática de governo (FOUCAULT, 2008a, p.4).

Avelino (2010a) retoma este ponto para indicar os objetivos de Foucault em seus estudos sobre a governamentalidade: “o objetivo da governamentalidade é o de estudar a ‘instância reflexiva’ das práticas de governo e sobre as práticas de governo” (p.17). Trata-se aqui da racionalização da prática governamental, que tem na *Economia Política* seu principal instrumento, na *população* seu alvo e nos *dispositivos de segurança* seus procedimentos básicos. Se, portanto, temos um deslocamento das *práticas reais de governo* para o âmbito da *reflexão sobre a melhor maneira de governar*, podemos ainda fazer referência a um outro importante movimento operado por esta noção, tal como

Foucault (1988) descreve em *Sobre a Governamentalidade*. Ele consiste no deslocamento da *circularidade* que caracteriza o exercício de governo na soberania para uma perpétua *referência do governo àquilo que está fora dele mesmo* que caracteriza a governamentalidade. Sobre esta circularidade da soberania, Foucault (1988) acentua que:

De todo modo, o que caracteriza a finalidade da soberania é este bem comum, geral, é apenas a submissão à soberania. A finalidade da soberania é *circular*, isto é, remete ao próprio exercício da soberania. O bem é a obediência à lei, portanto o bem a que se propõe a soberania é que as pessoas obedeçam a ela. (p.284, *grifos meus*)

Ao contrário, o que se coloca no âmbito das práticas governamentais é precisamente um “conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder” (FOUCAULT, 1988, p. 291). O exercício desta forma bastante específica que caracteriza a governamentalidade – com seus cálculos precisos, suas análises minuciosas e suas táticas mais ardilosas – constituirá, precisamente, uma perpétua referência àquilo que jaz fora do governo, aquilo que não é exatamente o governo, aquilo que o governo não governa: a *verdade*. A *verdade*, porém, não é aqui representada como um campo político, mas exatamente como um campo sempre aquém e além da política, como um campo que se impõe à política, como a saída da política.

Vocês encontram, com efeito, no século XIX, essa ideia que se a arte de governar está fundamentalmente ligada à descoberta de uma verdade e ao conhecimento objetivo dessa verdade, bem, isso implica a constituição de um saber especializado, a formação de uma categoria de indivíduos também especializados no conhecimento dessa verdade. E essa especialização constitui *um domínio que não é exatamente próprio da política, e que se define muito mais um conjunto de coisas e de relações que deverão se impor à política*. (FOUCAULT, 2010a, p.46, *grifos meus*).

Em *O Nascimento da Biopolítica*, há novamente uma referência a algo como um “conjunto de coisas e relações” que o governo só pode governar se não interferir, se não mexer, se não controlar. Ora, isto que o governo *só pode governar se não governar* remete a uma “naturalidade própria da prática mesma de governo” (FOUCAULT, 2008a, p.22). É, todavia, no curso *Do Governo dos Vivos* que essa naturalização da prática de governo, característica das análises no registro da governamentalidade, aparece de uma forma mais clara e precisa como remissão do governo à verdade. Eis,

nessa remissão do governo à verdade, qualquer coisa como a utopia de uma *implosão do governo*.

*Quanto mais o governo governa pela verdade, no fundo ele irá governar tanto menos. Mais ele indexará sua ação à verdade, menos ele irá governar no sentido que menos irá tomar decisões que se imporão de cima em função de cálculos mais ou menos incertos às pessoas que o aceitarão mais ou menos bem. Se a verdade pode constituir o clima e a luz comum do governo e do governado, vocês vêem bem que deverá chegar um momento, uma espécie de ponto utópico da história em que o império da verdade poderá fazer reinar sobre sua ordem sem que as decisões de uma autoridade, sem que as escolhas de uma administração, tenham que intervir a não ser como formulações evidentes aos olhos de todos daquilo que é preciso fazer. O exercício do poder não será, portanto, nada mais do que um indicador da verdade e se essa indicação da verdade for realizada de uma maneira suficientemente demonstrativa, todo mundo estará de acordo e haverá um limite onde não será mais necessário ter um governo; em que o governo não será mais que a superfície de reflexão da verdade, da sociedade e da economia em um certo número de expressões que não farão outra coisa que repercutir a verdade naqueles que são dominados (FOUCAULT, 2010, p. 45, *grifos meus*)*

Há, ainda, um outro deslocamento a que gostaria de fazer referência: da noção de *governo* para a noção de *governamento*. A partir das sugestões de Veiga-Neto e Lopes (2007), bem como de Veiga-Neto (2005), podemos utilizar o termo *governo* para indicar as ações que “visam estruturar o eventual campo de ação dos outros” (FOUCAULT, 2009c, s/p) mediante a instância centralizadora do Estado, e aplicar o neologismo *governamento* para indicar essas mesmas ações na medida em que não estão centralizadas ou codificadas pelo poder do Estado.

Deixamos a palavra *governo* para designar tudo o que diz respeito às instâncias centralizadoras do Estado e usamos *governamento* para designar todo o conjunto das ações – dispersadas, disseminadas e microfísicas do poder – que objetivam conduzir ou estruturar as ações. (VEIGA-NETO e LOPES, 2007, p. 952).

Assim, um movimento importante descrito por Foucault (1988) em *Sobre a Governamentalidade*, mas também enfatizado por Veiga-Neto e Lopes (2007) e Gadelha (2009), não é tanto a *estatização da sociedade* quanto a *governamentalização do Estado*. Trata-se, pois, de pensar as estratégias de governo que estabelecem o cálculo entre os fins e os meios, uma previsão da ação dos outros e eventuais formas de bloquear essas ações como estratégias que ocorrem também fora do âmbito estatal: nas escolas, nas universidades, nos hospitais, nas empresas, nas instituições presidiárias etc.

Por fim, o último aspecto que pretendo enfatizar consiste no deslocamento da noção de *governo* para a de *autogoverno*. Como salienta Larrosa (2002), as problemáticas relacionadas ao *governo* são inscritas por Foucault em diversos campos: o campo político, o campo da moral, o campo pedagógico, o campo pastoral e o campo econômico. Segundo o autor: “na perspectiva de Foucault, a questão do ‘governo’ está já desde o princípio fortemente relacionada com a questão do ‘autogoverno’. E esta última questão, por sua vez, está claramente relacionada com o problema da subjetividade” (LARROSA, 2002, p.53). Assim, as problemáticas relacionadas à *governamentalidade* estão em afinidade com as temáticas relacionadas ao *autogoverno*, ao *governo de si* ou mesmo ao *governo sob a forma de subjetividade*. Esta referência ao *si mesmo* no registro da governamentalidade implica, também, em um tipo de referência que o governo há que fazer em relação à verdade (aquela que ocorre “sob forma de subjetividade”). Nas palavras de Foucault (2010a):

Por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens, exige não somente atos e obediência e de submissão, mas atos de verdade nos quais os indivíduos são sujeitos nos quais os indivíduos são sujeitos em numa relação de poder e o são igualmente sujeitos como ator, espectador-testemunha, ou como objeto no procedimento de manifestação da verdade? Por que nessa grande economia das relações de poder se desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade? Porque o poder, e isso desde milênios em nossa sociedade, exige que os indivíduos digam não somente “eu obedeço”, mas lhes exige ainda que digam: “eis aquilo que eu sou, eu que obedeço; eis o que eu sou, eis o que eu quero, eis o que eu faço” (p. 66).

É porque o governo governa *sujeitos* que se faz necessário governar pela verdade; mas é também para que haja qualquer coisa como um *governo* que os sujeitos se inclinam ao poder da verdade. Por fim, para haver uma coisa qualquer que, por hábito, chamamos de *verdade*, se faz necessário que os sujeitos sejam governados. Este enlace que lança o governo para fora de si e ao encontro do sujeito e da verdade, mas também o sujeito fora de si no encontro do governo pela verdade e, ainda, a verdade não mais auto-indexada (também fora de si), mas perspectivada como instrumento de governo dos sujeitos – é precisamente no contexto deste enlace que gostaria de situar o problema da *governamentalidade*. Isto foi expresso, por Foucault (2010a), sob a configuração dos seguintes questionamentos:

Como se fez, em uma sociedade como a nossa, que o poder não possa se exercer sem que a verdade se manifeste, e se manifeste na forma da subjetividade? E, de outra parte, espera-se nessa manifestação da verdade sob

a forma de subjetividade efeitos que estão para além da ordem do conhecimento, mas que são da ordem da salvação e da libertação para cada um e para todos. De modo geral, o tema que eu gostaria de abordar este ano [1980] é: como, em nossa civilização, funcionaram as relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação para todos e cada um? (p.57-58).

Em síntese, temos aqui quatro deslocamentos operados pela noção de *governamentalidade*, tal como há pouco referidos:

- 1) A governamentalidade não diz respeito às práticas de governo concretas, reais e efetivas, mas à reflexão sobre a prática de governo ou àquilo que se supõe como melhor forma de governar.
- 2) A governamentalidade não é, tal como a soberania, circular e auto-referente, mas remete o tempo inteiro às práticas de governo a uma exterioridade em relação ao governo – e essa exterioridade é precisamente a verdade.
- 3) A governamentalidade não é o exercício do governo tal como centralizado pelo Estado, mas diz respeito às estratégias múltiplas e descentralizadas que são acionadas para estruturar o campo possível para as ações dos homens.
- 4) A governamentalidade, por fim, não é algo que se apresente como pura obediência de cima para baixo, mas implica em um movimento subjetivo de engajamento dos homens que são governados.

O percurso movido neste capítulo teve por intuito pensar, nesse espectro negro da anarqueologia, uma política da verdade que se agencia em noções como *poder*, *resistência*, *ideologia*, *crítica*, *governo* e *governamentalidade*, para citar alguns dos principais exemplos. Não há aqui um ponto final, uma conclusão, uma lição, uma

“devemos”, um “cabe a nós” – aqui não há encerramento, moral, finalidades ou encaixes. Estamos aqui em um terreno distinto de uma crítica, de uma proposta, de algo que vise “instaurar” uma resistência. Confessaria um mesquinho orgulhoso caso as linhas que se escrevem nesta Tese – que por vezes sinto como de minha autoria; mas, quando por elas tenho mais apreço, creio chegam de uma distância intransponível – imprimissem, de alguma forma, *efeitos de resistência*. Acredito, porém, que alguma coisa semelhante a uma *vontade de resistência* ou a uma *vontade da crítica* poderia não somente atentar contra o foco deste trabalho, mas pressinto que enfraqueceria qualquer coisa como uma *luta contra a verdade*. Poderia ser que, com isso, se perdesse de vista a complexa formação da verdade em um dispositivo da verdade. Pois quando estamos no ponto que queremos estar e sabemos onde é, quando temos grande convicção dos rumos para onde ir e quando nos invade a vontade de levar os outros para aquele lugar, eis que aí já perdemos a singularidade do *lugar*. Ficamos tão-somente com a *vontade*. A vontade de convencer só nos leva a vencer a ser sob imenso preço de perder a aventura da vitória, adiando-a sempre, sempre, sempre...! Querer convencer é perder sem estar perdido, é perder por não estar perdido, é encontrar-se com a derrota por saber-se na monotonia do mesmo lugar.

É possível que a vontade clandestina tenha se revertido, se retorcido e se redobrado infinitas vezes, de modo que não seja possível reconhecer aí um propósito, um rosto, um corpo – e nem mesmo uma vontade de infiltração, ou um desejo de lançar uma granada. Onde estão os inimigos? Há algo de paralisação mediante a aproximação do espectro negro da anarqueologia, mas também de toda a formação do dispositivo da verdade. Diria, de um lugar que me escapa as vizinhanças, que uma política da verdade não constitui a meta deste trabalho: ela constitui tão-somente uma etapa – certamente um momento importante! – mas uma etapa de uma analítica.

É que a verdade é a Medusa: aquele que a olha de muito perto vira pedra!

Na luta contra esse monstro, há que ter o cuidado de não fitá-lo por tempo o suficiente para perder-se na longitude vesga de seu olhar. É um perigoso jogo de pedras, de espelhos e de afundamentos. E Nietzsche (2008) já adverte desse perigo: “quem luta com monstros que se cuide para não se tornar um monstro ao fazê-lo. E se olhas por muito tempo para dentro de um abismo, o abismo também olha para dentro de ti” (p.103).

Sem saber, todavia, ainda a quem alimentar, é das pedras que gostaria de tirar leite. E, aqui, gostaria de operar o rompimento que talvez constitua o movimento

principal de uma analítica do dispositivo da verdade – *não há o verdadeiro no dispositivo da verdade*. Em todo este texto, ocorreu uma *análise do dispositivo da verdade sem o verdadeiro*. Talvez não exista tanta originalidade neste movimento: Foucault (2009b) já fizera isso no que diz respeito às relações entre o *sexo* e o *dispositivo da sexualidade*.

A noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre poder e sexualidade, fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irreduzível que o poder tenta da melhor forma sujeitar; assim, a ideia “do sexo” permite esquivar o que constitui o “poder” do poder; permite pensá-lo como lei e interdição (FOUCAULT, 2009b, p.169).

Foucault (2009b) procura ver-ter essa *reversão essencial* dizendo: “o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário por seu próprio funcionamento (...) o sexo é [num dispositivo da sexualidade] o elemento mais especulativo, mais ideal, mais interior” (p.169).

Assim, pretendo operar aqui outra forma de ver-ter uma reversão essencial: aquela que fez da verdade o ponto mais real do dispositivo da verdade. A verdade não é aquilo que é mais claro, aquilo que é mais nítido, aquilo que mais sabemos o que é, aquilo que mais pensamos, aquilo que mais tentamos encobrir. Ao contrário, a verdade é o ponto mais distante do dispositivo da verdade, é aquilo que menos se dá a ver, é aquilo mais difícil de dizer o que é, é aquilo que menos pensamos, que menos sabemos o que é – e, todavia, não é aquilo que mais tentamos encobrir, mas o que mais procuramos desvendar.

Ora, mas isso não iria “contradizer” todo o movimento desse trabalho? Não seria seu objetivo precisamente situar a verdade na imanência, neste espaço branco onde aparece como o dormente e o impensado, nessa imagem do pensamento onde ela lhe dobra fazendo-o obedecer a uma inclinação natural; nesse território cinza onde ela se mostra o maior erro, a maior mentira, o maior esquecimento; nesse espectro negro que traz uma presença involuntária, cuja atitude de resistência consiste em dela se desvencilhar? A verdade não é tudo isto que simplesmente aparece aí? A verdade não é tudo isso, porém somente isso? Respondo aos que ainda tenham interesse em detectar contradições: não há contradição (como um = 0), pois o que o dispositivo faz é justamente traçar essas linhas. Uma vez traçadas, todavia, pergunto: elas se dão a ver?

Elas ficam mais claras? Elas ficam mais nítidas? Aparecendo, elas aparecem? Passamos a saber depois que escrevemos?

Diz-se, em relação à verdade que, quanto mais fazemos esforço para escondê-la, mais ela aparece. Ora, mas é precisamente o contrário que uma analítica do dispositivo da verdade descobre: quanto mais tentamos fazê-la aparecer, mais ela desaparece.

Eis aí o sentido específico que tem o termo *dispositivo* no caso do dispositivo da verdade. *O dispositivo já é a peça clandestina na analítica da verdade*. Ele dirá que a concretude da verdade é sua abstração, que a sua imanência só pode ser compreendida em seus movimentos de transcendência, que seu impensado é sua forma de pensar, que sua mentira é sua forma de ser aquilo que verdadeiramente é, que a decisão de sua recusa depende de sua involuntária relação. Um *dispositivo da verdade* não deverá anular esse jogo de forças, não deverá fazer deles algo = 0. Eis por que, gostaria agora de movimentar um eco, de perigar algumas reticências, de produzir uma continuidade infinita ao repetir a última sílaba de uma canção – este trabalho não é tanto uma *analítica do dispositivo da verdade* quanto uma *analítica do dispositivo da verdade da verdade*. Essa “verdade da verdade” não remeterá a nenhuma reflexão, mas à concretude da abstração, à imanência da transcendência, ao pensamento do impensado, à mentira da verdade, à atitude/decisão do involuntário. Pois a verdade é, por excelência, a *coisa* que é caracterizada, ao mesmo tempo, por não ser uma *coisa*. Mas eis que aqui se retoma a clandestinidade do *dispositivo* – tudo isto é a verdade! É a verdade é o que falta ao dispositivo da verdade – *da verdade* não indica que a verdade é proprietária do dispositivo. A posse é invertida: a verdade é possuída!

Pergunta-se: há uma verdade, ou várias verdades no *dispositivo da verdade*? Ora, o que há é *a verdade*: é dela que se fala! O plural – *verdades* – é uma espécie de bobo da corte do dispositivo da verdade. Quem fala em “verdades” assemelha-se a alguém que entra com uma fantasia em um velório. Causa um murmúrio tímido e fraco no meio de uma voz que grita sob a força de sete mil microfones, agita um palavrão de adolescente em uma reunião de negócios de uma grande empresa transnacional, move uma tentativa de derrubar uma fortaleza fincada por milênios ao centro da terra com um sopro asmático. Este “S” parece antes o efeito de um mal entortamento e inversão da interrogação “?” que se lança à verdade. Aqui terei que ser rigorosamente arqueólogo:

não há qualquer existência originária que dê a identidade da coisa-verdade; mas disto não decorre a impossibilidade de tomar como objeto *a verdade*. Não é preciso haver *coisa alguma por trás das palavras* para dar essa unidade. É na descontinuidade que há a formação da verdade como uma unidade: “assim, a questão é saber se a unidade de um discurso é feita pelo espaço onde diversos objetos se perfilam e continuamente se transformam, e não pela permanência e singularidade de um objeto” (FOUCAULT, 1997b, p.37). A formação de um campo se dá não pela homogeneidade, pela unidade semântica, pela coerência do sentido, ou pela identidade epistemológica. É através do recorte, das diferenciações, das rupturas, das transformações, das não-identidades, das leis de partição que temos algo como “o objeto”. E – sim! – o *objeto* deste trabalho é a verdade, e o que ele faz é uma *analítica de um dispositivo*.

A partir dessas palavras, sigamos em direção ao quinto capítulo deste trabalho. Se nos quatro capítulos iniciais efetuei uma *análise anarquogenealógica do dispositivo da verdade* que situou a verdade como o impensado, a mentira e o involuntário desse dispositivo, este trabalho seguirá com os quatro derradeiros capítulos mediante uma análise dos *processos de subjetivação no dispositivo da verdade*. Trabalharei, portanto, a produção do sujeito e da subjetividade no dispositivo da verdade através da parresía, do cuidado de si, do cinismo e da verdadeira vida (capítulo V), mediante as Antinomias da Razão Educativa como oriundas do conflito entre as técnicas de si mobilizadas pela direção antiga e a direção cristã (capítulo VI), bem como a partir da constituição das práticas psi e dos mecanismos de confissão que dão configuração à verdade de si mesmo (capítulo VII). Por fim, tematizando as relações entre a verdade de si e a prisão de si, passo à análise das formas de subjetivação neste dispositivo que se dão sob o signo da autonomia, da liberdade e da autenticidade, bem como aos modos como essas formas de subjetivação ganham corpo nas práticas governamentais atuais (capítulo VIII).

CAPÍTULO V

A PARRESÍA E A VERDADEIRA VIDA UMA ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO NO DISPOSITIVO DA VERDADE

1. As quatro modalidades do dizer-a-verdade na Grécia Antiga: profecia, sabedoria, ensino e parresía

Em *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011a) fala em quatro modalidades do dizer-a-verdade, ou *modos de veridição* que caracterizavam o quadro de possibilidades para identificação e reconhecimento dos sujeitos que diziam a verdade na Grécia Antiga (sécs. IV e V). Se o que o sujeito dizia era mesmo a verdade, este seu dizer estaria qualificado no contexto de uma dessas modalidades: a profecia, a sabedoria, o ensino ou a parresía. Ele seria, portanto, um profeta, um sábio, um professor ou um parresiasta. Vejamos, de forma breve, o que caracteriza cada uma dessas modalidades do dizer-a-verdade, que são também quatro formas de qualificar os sujeitos que dizem a verdade.

No contexto da *profecia*, o sujeito que diz a verdade – a saber, o profeta – não fala por si nem diz a verdade em seu nome. Pelo fato de que a verdade manifestada em sua fala vem de outro lugar e por uma voz que não é a sua, o dizer-a-verdade da profecia não pode se dar sem uma certa obscuridade, sem um tom oracular ou enigmático acerca do que é e do que significa exatamente essa verdade. A verdade da profecia é, ainda, uma verdade que não se refere nem ao passado nem ao presente, mas ao futuro. Assim, o profeta não há que ser franco, não há que de claro ou dar razões demonstráveis, convincentes e apodíticas da verdade que ele enuncia.

Há, ainda, um outro modo de veridição de extrema importância para toda a Filosofia grega: a *sabedoria*. Diferentemente do profeta, o sábio é um sábio *per se*: a verdade que fala não provém de um outro (geralmente um Deus) nem se reporta ao futuro, mas essa verdade provém de si mesmo, de sua própria sabedoria. Ela possui, ainda, a característica de ser atemporal. Essa atemporalidade da verdade do sábio, esse rompimento com a história, a tradição, os costumes (e mesmo com a linearidade passado – presente – futuro) finda por conferir à verdade do sábio um caráter

misterioso, profundo e ininteligível de imediato. Nesse ponto, contudo, insistirá Foucault (2011a): o sábio é “estruturalmente silencioso” (p.17). Ele não precisa, não tem necessidade e não tem, ainda, sequer vontade de falar na maioria das ocasiões. Sua verdade é a verdade do ser das coisas e revela a unidade fundamental do *cosmos* e do *logos* por trás do zumbido e da multiplicidade de vozes muitas vezes impertinentes e inauditas. Mas o sábio não possui a menor necessidade de que sua verdade seja reconhecida como verdade nem mesmo que ele seja reconhecido como sábio.

O *ensino* constitui a outra modalidade de verificação apontada por Foucault (2011a). Ele identifica a figura do professor, daquele que ensina e transmite alguma coisa a alguém, com a figura do técnico, daquele que detém uma *tékhne*: alguém que aprendeu algumas verdades e é capaz de repassá-las a alguém. Diferentemente do profeta e do sábio, o professor não é enigmático em seu dizer-a-verdade. Ao contrário, a verdade que é dita deverá aparecer de forma mais clara, mais nítida e mais simplificada possível. A transmissão de sua verdade alcançará tanto maior êxito quanto menos espaço deixar para dúvidas, incertezas, desentendimentos ou possibilidades distintas de interpretação. Por essa razão, Foucault (2011a) salienta que o professor, o homem da *tékhne*, aquele que ensina, sempre pretende estabelecer um vínculo, um elo, uma amizade com aquele para quem ensina, vínculo este que é da ordem do saber comum, da herança ou da tradição. Assim, se o sábio pouco se importa com o entendimento e o reconhecimento do outro, o professor é precisamente aquele que tem no entendimento e no reconhecimento do outro sua principal razão de ser. Na ocasião, Foucault (2011a) estabelece um curioso misto entre uma provocação e uma implicação, mediante a qual se faz possível pensar na relação entre esta modalidade do dizer-a-verdade do ensino e o modo como ele é agenciado no campo da Educação, a partir da figura do sujeito-professor.

Todo mundo sabe, e eu em primeiro lugar, que ninguém precisa ser corajoso para ensinar. Ao contrário, quem ensina estabelece, ou ao menos espera, ou às vezes deseja estabelecer entre si e aqueles que o escutam um vínculo, vínculo este que é da ordem do saber comum, da herança, da tradição, vínculo que pode ser também da ordem do reconhecimento pessoal e da amizade. (FOUCAULT, 2011a, p.24, *grifos meus*).

Portanto, sob o aspecto da coragem da verdade e da filiação entre quem diz a verdade e quem a ouve verdade, há uma superposição entre o ensino e a *tékhne* (técnica) – o que poderia constituir numa pedra de escândalo a toda uma tendência humanística

no campo da Educação. O dizer-a-verdade da Educação, do ensino, do professor é o dizer a verdade da técnica no sentido de que: a) busca dizer a verdade o mais claramente possível; b) intenta fazer com que essa verdade possa ser reproduzida por quem a ela teve acesso; c) implica uma relação de afinidade, afiliação, inclinação entre quem ouve a verdade e quem diz. Portanto, aqui não se trata nem de uma verdade *difícil* (pois ela deve ser logo reconhecida) nem de uma verdade *ocasional* (porque ela deve sempre ocorrer) e, muito menos, de uma verdade *polêmica* (uma vez que ela tenciona gerar concordâncias).

A estes três modos de verificação, Foucault (2011a) acrescenta um quarto e a ele se dedica durante boa parte do curso de 1983 e durante todo o curso de 1984: a *parresía*. Ao contrário do que ocorre com o professor, o que qualifica a verdade do parresiasta (aquele que pratica a parresía) é o fato de que esta sempre representa um risco na relação daquele que enuncia a verdade com aquele que recebe a verdade. A verdade do parresiasta é, portanto, uma verdade ameaçadora, perigosa e polêmica. Esta verdade não se refere nem ao futuro, nem ao ser das coisas e nem à *tékhne*, mas à verdade daquele que fala e daquele para quem se fala. A parresía é, portanto, a fala franca. Essa franqueza da parresía implica que sua verdade tenha que ser incessantemente posta em cena, ativada e, em determinados casos, publicizada o máximo possível: o parresiasta não se dá ao luxo de falar de forma cifrada ou em nome de outro (como o profeta), não se dá ao deleite de falar quando quer ou de modo enigmático (como o sábio), e muito menos pretende estabelecer um reconhecimento e um vínculo de amizade ou agrado (como o professor). Sua verdade pode mesmo custar sua própria vida. O parresiasta, diz Foucault (2011a), por ser aquele sujeito movido pela coragem, não pode recuar à verdade.

Digamos, portanto, muito esquematicamente, que o parresiasta não é o profeta que diz a verdade desvelando, em nome do outro e enigmaticamente, o destino. O parresiasta não é um sábio, que, em nome da sabedora, diz, quando quer e sobre o fundo de seu próprio silêncio, o ser e a natureza (a *physis*). O parresiasta não é o professor, o instrutor, o homem do *know-how* que diz, em nome de uma tradição, a *tékhne*. Ele não diz, portanto, nem o destino, nem o ser, nem a *tékhne*. Ao contrário, na medida em que assume o risco de entrar em guerra com os outros, em vez de solidificar, como o professor, o vínculo tradicional falando em seu próprio nome e com toda clareza, ao contrário do profeta que fala em nome do outro, na medida enfim que ele diz a verdade do que é – verdade do que é na forma singular dos indivíduos e das situações, e não verdade do ser e da natureza das coisas –, pois bem, o parresiasta põe em jogo o discurso verdadeiro que os gregos chamavam de *éthos* (FOUCAULT, 2011a, p. 24-25).

Temos, portanto, quatro *modos de veridição*. Se estes modos de veridição qualificam os sujeitos na imanência de um dispositivo da verdade, entendamos que aí se trata de algo inteiramente diverso da constituição de quatro *papéis sociais*. Nos papéis sociais, os modos de veridição podem se compor das mais distintas formas: um professor pode ser também um sujeito polêmico que diz a verdade de modo parresiástico, mas pode também encarnar a figura do sábio, daquele que enuncia palavras profundas sobre o ser e a essência atemporal das coisas. Pode, ainda, agir das duas formas, ou de nenhuma delas. Igualmente, um líder religioso pode combinar a veridição profética com aquela do sábio, dizendo o futuro pela voz de em Deus, mas, com isso, dizendo também o ser essencial das coisas e imprimindo o seu nome nesse dizer-a-verdade; mas pode, também, combinar a veridição profética com a veridição parresiástica e dizer a verdade como a “iminência ameaçadora do amanhã” (FOUCAULT, 2011a, p.28), dizendo francamente e, “com toda parresía, quais são suas faltas, seus crimes e como eles devem mudar seu modo de ser” (idem). Temos, em síntese, a veridição enigmática da profecia, a veridição apodíctica da sabedoria, a veridição demonstrativa do ensino e, por fim, a veridição polêmica da parresía.

A multiplicidade de registros sob as quais Foucault (2011a) identifica alguns modos de *veridição* ou formas do *dizer-a-verdade* poder-nos-ia levar à questão: por que qualificar de *verdade* aquilo que é dito tanto na profecia, quanto na sabedoria, no ensino e na parresía? Não teríamos aí coisas completamente diferentes para serem inscritas sobre o mesmo registro, a saber, o registro dos modos de veridição? Como já mencionei nos capítulos iniciais: no pensamento de Foucault, são precisamente as formas históricas de reconhecimento e qualificação dos sujeitos e dos enunciados portadores de verdade o que funcionará como critério determinante para o discernimento da veridição desses modos de fala. Não é, portanto, a verdade-em-si-mesma que seleciona quais acontecimentos, quais interlocutores e quais práticas estão na devida altura para dizê-la ou para portá-la. Esses quatro modos de veridição têm relação, portanto, não com a verdade (ou falsidade) efetiva, intrínseca ou objetiva do que é dito mediante a profecia, a sabedoria, o ensino e a parresía, mas sim com *inscrições de veridição pelo dispositivo da verdade*.

Penso ser possível afirmar, todavia, que há uma modalidade do dizer-a-verdade que, atualmente, vem eclipsando todas estas: trata-se do *dizer-a-verdade testemunhal*. Conforme foi trabalhado no terceiro capítulo deste trabalho, esta verdade dita sob a forma testemunhal é aquela verdade-constatação, ou verdade-evidência. Esta verdade,

contudo, não parece implicar a qualificação de um sujeito, mas talvez precisamente uma desqualificação do sujeito. O sujeito que diz a verdade-testemunhal – portanto, a testemunha – não precisa portar atributo algum para dizê-la: basta que esteja lá, que tenha visto, que tenha vivido a situação, que tenha pegado, sentido, tocado, estado presente; mas é necessário, ainda, que esse sujeito recolha as peças do que viu e recomponha a cena da verdade. Há, assim, toda uma impessoalidade e indeterminação do sujeito no jogo da verdade testemunhal, dessa verdade que pode ser dita por *qualquer um* (desde que a tenha visto). Se seu modo de obtenção é o inquérito, como vimos, esse procedimento de modo algum se restringe às instâncias religiosas, mas passa a agenciar todo um campo jurídico e, daí, também todo um campo científico.

Todavia, se realmente o intuito deste trabalho for a realização de uma *analítica do dispositivo da verdade* que esteja em sintonia com o campo das Filosofias da diferença, ele não deverá admitir que a veridicção testemunhal sob a forma da verdade-constatação tenha se derramado, se espalhado, se propagado e recoberto por inteiro o dispositivo da verdade. Estaríamos imersos em um equívoco dos mais inférteis caso compreendêssemos o campo das análises foucaultianas como puramente histórico, no sentido desta “história dos historiadores” (FOUCAULT, 1988). Não se trata de situar no tempo, de datar, de traçar os limites do que aconteceu e do que já não é mais caso entendamos, mediante isso, qualquer coisa como a *demarcação de uma fronteira intransponível entre o atual e o histórico*. Nos textos *O Que é a Crítica?*, *O que são as Luzes?* e *Subjetividade e Verdade*, para citar três exemplos, Foucault (1990, 2008b, 2010a) tenta explicitar o sentido histórico-filosófico de seu trabalho, que não é somente *histórico* e nem unicamente *filosófico*. Uma vez que não está em questão descrever os atributos *a priori*, universais, essenciais e transcendentais de um sujeito, não estará em jogo tão-somente é descrever o que aconteceu e encerrou-se, o que se passou sem ter passado à frente. Se esta prática histórico-filosófica se infiltrará em meandros que nos parecem bem distantes da atualidade, certamente o modo de apresentar, de construir e de recompor esses processos ocorrerem de modo a trazer preciosas pistas sobre nossas práticas de subjetivação mais atuais.

Portanto, se na fase derradeira de seus escritos e cursos, Foucault insiste em afirmar que seus interesses gravitavam sobre as temáticas do *sujeito*, isto implica que existe também uma atualidade em suas pesquisas sobre as obrigações de verdade no cristianismo (2010a), sobre as práticas do cuidado de si (2007c, 2011d), sobre a constituição da experiência de si na sexualidade a partir das regras ascéticas e

inespecíficas da Econômica, da Dietética e da Erótica (2007b), sobre a qualificação do sujeito parresiasta e do sujeito cínico (2011a, 2011e). Isto parece muito bem percebido por Larrauri (1991): “Foucault oferece uma nova interpretação da antiguidade com esperança que sirva para atualidade. Suas ficções têm a ver com a verdade na medida em que elas se tornam atuantes na realidade” (p.132). Não entendo aqui *servir para atualidade* como *solucionar o problema*, mas como algo que movimenta o pensamento para a questão “quem somos?”. Esta atualidade é, pois, dada precisamente pela questão “quem somos?” – e é para dar algum encaminhamento essa pergunta e não para descrever acontecimentos (ultra)passados, que Foucault (1990, 2008b, 2010a, 2007b, 2007c, 2011a, 2011d, 2011e) teria realizado tanto investimento nos últimos anos de sua vida. Não peço, todavia, que o leitor simplesmente *acredite* nas palavras ditas acima; porém, pediria que me acompanhasse no percurso traçado nos capítulos seguintes não como se estivesse entrando num museu, mas quem sabe em uma creche por onde passara um tempo talvez incerto e onírico de sua vida. Peço, pois, que se abra às palavras sem a fúria policialesca das interrogações cronológicas, sem esse jogo de morto do historiador que tão aversivo fora para o próprio Foucault.

Gostaria, pois, seguir com uma tematização do Mito de Íon, a partir do modo como Foucault (2011e) o analisara no curso *O Governo de Si e dos Outros*. Ele nos permitirá situar a origem (como invenção!) do dizer-a-verdade parresiástico enquanto fundamento da democracia ateniense: “essa peça *Íon* é verdadeiramente a representação dramática do fundamento do dizer-a-verdade político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas” (FOUCAULT, 2011e, p.77-78). Trata-se, pois, de uma passagem mítica – a saber, a passagem do dizer-a-verdade oracular, profético, divino ao dizer-a-verdade dos homens, ao dizer-a-verdade da parresía, ao dizer-a-verdade político. A questão fundamental levantada pelo mito de Íon que explorarei no próximo tópico coloca-se, portanto, do seguinte modo: “como se pode passar desse dizer-a-verdade oracular ao dizer-a-verdade político?” (FOUCAULT, 2011e, p.100).

2. Do dizer-a-verdade oracular ao dizer-a-verdade parresiástico: uma análise do mito de Íon

Foucault (2011e) dedica várias aulas do curso de 1983 à análise do mito de Íon, de Eurípedes. Tentarei aqui fazer uma síntese dessas análises procurando enfatizar o

modo como ocorrem a manifestação e a progressão da verdade nesta peça, bem como a relação entre a produção desta verdade e a possibilidade de fundar a democracia ateniense a partir do direito alcançado por Íon à *parresía*. O que está em jogo é, pois, a relação entre a *manifestação da verdade* e o *direito à parresía*, de modo que todo este processo implique, ao mesmo tempo, em um deslocamento de ênfase de uma produção oracular, divina e enigmática da verdade, para uma produção da verdade que seja racional, política e humana. Passemos à análise do mito.

Erecteu – um nobre ateniense, claro e de estirpe, símbolo da autoctonia tão prezada por aqueles que nascem em Atenas – teve uma filha também nascida em solo ateniense: Creusa. Creusa é seduzida por Apolo e, da união do Deus com a ateniense, nasce Íon. Íon, contudo, não é aceito como filho por Apolo: após nascer em um parto sombrio, solitário e distante de todos, Creusa e Íon são afastados a mando de Apolo. Apolo, sem dizer para Creusa onde está seu filho, sem dizer a ela que destino ele teve e, inclusive, sem dizer que ele estava vivo, trás Íon para seu palácio – mas não para criá-lo como filho e sim para este seja um serviçal. Sem saber o destino de seu filho que fora tirado de seus braços e crendo-o morto, Creusa casa-se com Xuto. Este guerreiro descendente direto de Zeus houvera ajudado o exército ateniense e o pai de Creusa – Erecteu – na guerra da conquista da Eubeia. Apesar de não ter nascido em solo ateniense, malgrado seja um estrangeiro e muito embora, portanto, não possa dar à Creusa um herdeiro filho de pai e mãe atenienses, por esse feito Xuto recebe como dote, como prêmio, como recompensa, o casamento com Creusa.

A peça, portanto, gira em torno da verdade da origem do nascimento de Íon, na medida em que esta verdade concede a Íon o direito de tomar a palavra no contexto da política ateniense, e, portanto, de praticar a *parresía*. Trata-se, todavia, ainda do fato de que caberá a Íon – filho legítimo de uma ateniense legítima (que também é filha de pai ateniense) com o Deus Apolo – instaurar a *parresía* e a democracia entre os atenienses. Passemos ao desenrolar do descobrimento dessa verdade.

Creusa e Xuto, casados já há um bom tempo, todavia ainda não têm filhos. Não têm, portanto, uma descendência, uma posteridade que asseguraria a continuidade histórica e territorial fundada por Erecteu – o que só poderia ser garantido pelo nascimento de um filho em solo ateniense. Temos novamente uma questão que envolve o exercício do poder político. Movidos por este anseio, Creusa e Xuto se dirigem ao palácio da Apolo para consultarem o Deus. Nesse momento, sem saber quem encontravam, se deparam com Íon – o serviçal do palácio de Apolo, filho de Creusa.

Íon, igualmente sem saber que estava em presença de sua mãe, encaminha Creusa e Xuto a Apolo. A consulta ao oráculo se faz a partir mediante a seguinte pergunta: “nós não teremos descendência?”. Nesse momento, Foucault (2011e) explora o seguinte fato: há, nessa consulta, duas perguntas – a pergunta oficial de Xuto e a pergunta secreta de Creusa. Pois ocorre que “Xuto quer perguntar se vai ter um filho. Creusa quer na realidade perguntar que fim levou seu filho” (FOUCAULT, 2011e, p.84). Se a pergunta de Xuto constitui dúvida de que ele realmente possuía quanto à possibilidade de ter um descendente, Creusa já sabia que tinha um descendente que era ateniense legítimo: o filho que tivera justamente com Apolo, e que ele mandara raptar a mando de Hermes. De modo que a pergunta de Creusa, efetivamente, é: “que fim levou meu filho, o filho que tu me deste, o filho que tu me fizeste e eu enjeitei? Ele ainda vive ou morreu?” (FOUCAULT, 2011e, p.81). Portanto, pergunta oficial de Xuto, pergunta secreta de Creusa.

No que diz respeito à questão de Creusa, Apolo se cala. Há, pois, uma dificuldade do dizer-a-verdade do Deus Apolo que será absolutamente central para a progressão da verdade, para o desenrolar da verdade, para a produção e manifestação da verdade na peça. Trata-se de um dizer a verdade que passa pela vergonha do Deus, pela dificuldade em assumir sua falta, pelo constrangimento em declarar aquilo que fez. O que fazer, todavia, diante dessa reticência do Deus em dizer a verdade? Quanto a isso, não há nada a fazer: se um Deus não diz a verdade, não há nada que poderá coagi-lo a falar, pois ele é livre para calar, para permanecer em silêncio, para ocultar a verdade.

Faz parte do dizer-a-verdade oracular que a resposta seja de tal modo que os homens possam compreendê-la ou possam não compreendê-la. De modo que o Deus nunca é forçado pelos homens a dizer a verdade. Sua resposta é ambígua, e ele sempre será livre para dá-la se quiser. Reticência, portanto, na própria clareza da enunciação. Reticência também na liberdade preservada do Deus para falar ou para não falar (FOUCAULT, 2011e, p.82).

Se Apolo optou por não falar à Creusa, em relação a Xuto, sua escolha foi bastante curiosa. Diante daquele homem desejoso por um filho, um descendente, alguém que assegurasse a linhagem e autoctonia ateniense necessárias para dar continuidade à procedência fundada por seu sogro Erecteu, Apolo resolve fazer diferente. Quando Xuto pergunta: “vou ter um filho?”, obtém de Apolo a resposta: “é simples, assim que você sair do tempo, o primeiro que vier (*íon*, jogo de palavras,

claro⁹²) será seu filho. *Reconheça-o como filho*” (FOUCAULT, 2011e, p.85, *grifos meus*). Foucault refere-se, também, aos ditos de Apolo nos seguintes termos: “eu lhe dou ‘*dôron*’, eu dou de presente para você o rapaz que você vai encontrar ao sair do templo” (idem). Eis aqui a *manifestação da verdade oracular* por parte de Apolo: ao sair do templo, o primeiro rapaz que Xuto encontra é Íon; o homem abraça-o feliz, dizendo-lhe que enfim agora possui um filho e lhe prometendo levar ao seu lar para que ele possa obter uma família e, assim, o direito ao exercício da cidadania ateniense. Nos termos de Foucault (2011e), aqui se apresenta uma “meia verdade ou [uma] meia mentira” (p.85).

Xuto, todavia, não estava interessado na inteireza da verdade, de modo que a resolução deste estado, tal como indicada de forma oracular por Apolo, parecia realizar seus anseios. Ele queria um descendente, ele o tinha: o descendente fora indicado pelo Deus – pronto! Isso bastava! O mesmo, porém, não ocorria para Íon – este queria saber de que união ele nascera. Percebam a situação: Íon havia sido designado como filho de Xuto por Apolo, porém não há ainda nenhuma revelação de seu parentesco com Creusa. Diante da insistência de Íon em saber *quem era sua mãe* (questão que vai mover toda a peça), Xuto diz a ele que não se preocupe com isso, que ele já passara por muitas aventuras durante a juventude, e que muito provavelmente Íon seria filho dele com uma das mênades do Deus, e houvera sido consumado em uma festa ritualística, uma festa de embriaguês e orgias.

Ora, aqui temos que nos ater a um problema jurídico-político referente à possibilidade de obtenção da cidadania ateniense, do direito à fala, do privilégio da *parresía*. Desde meados do século V (a partir de 450, 451) uma legislação própria de Atenas não reconhecia como cidadãos aqueles que não tivessem uma dupla filiação ateniense – quer dizer: para ser um cidadão ateniense e exercer a *parresía*, era necessário não somente ter um pai ateniense, mas também uma *mãe ateniense*. Ora, percebam aí que há uma diferença entre *ter o poder* e *exercer a parresía*. Xuto, por sua nobreza advinda pelo fato de ser um descendente direto de Zeus, poderia dar a Íon um tipo de poder que é, na peça, identificado ao poder tirânico.

⁹² Existe aqui a referência a um estranho jogo de palavras, tal como acontece na peça: “‘*Dómon tónd’ exióntt toû theoû*’ (ao sair desse templo divino)” (Eurípedes, *Íon*, verso 535, ed.cit., p.205). Jogo de palavras explícito no verso 802 (o filho de Xuto, diz o Coro [da peça], se chama ‘Íon porque foi o primeiro a encontrar o pai’, *id.*, p.216). e no verso 831 (‘e esse nome, tão novo, foi dado posteriormente: a pretexto de que Íon encontrou-se em seu caminho (*Íon, iónti dêthen hóti synénteto*)” (FOUCAULT, 2011e, p.89).

Porque vindo assim do exterior [em relação à Atenas], forçosamente impossibilitado pelo seu nascimento ilegítimo, só poderá exercer (...) um poder, o da tirania. Ele será como aqueles tiranos que se impunham de fora às cidades gregas, que vinham sob a proteção de Zeus. Ora, ocorre justamente que Xuto é descendente de Zeus, logo as referências ao poder tirânico são bem claras. (FOUCAULT, 2011e, p.96)

Íon, porém, recusa esse tipo de poder! Isto porque o que Íon quer obter é a *parresía* – aqui identificada, como veremos mais adiante, a uma fala qualificada politicamente, a uma fala corajosa, que diz a verdade, a uma fala do *logos*, a uma fala sensata e digna de respeito por parte de seus concidadãos. Portanto, Íon se recusa a exercer esse poder sem saber se possui uma procedência ateniense, sem saber quem é sua mãe. É, portanto, o enigma da mãe que move toda a peça de Íon. Aqui podemos perceber, ao mesmo tempo, algumas semelhança e algumas diferenças entre *Íon* e *Édipo*.

- 1) Édipo tem o poder e quer a verdade porque acredita que essa verdade irá reforçar o seu o poder, enquanto Íon não tem o poder e precisa da verdade justamente para obter esse poder.
- 2) A verdade de Édipo é procurada pelo próprio Édipo, mas ela lhe faz perder o poder e exilar-se de sua terra. A verdade de Íon, ao contrário, será a verdade que irá conferir a ele o poder da *parresía* e o retorno à própria terra. E o momento final de ambas as verdades, o ápice das duas, o auge é precisamente a descoberta da mãe.
- 3) Édipo era aquele que, sem saber, morava com sua mãe e matara seu pai. Íon, novamente sem saber, morava no palácio de seu pai (Apolo) e, em um momento que explicitarei em seguida, tentou matar sua própria mãe sem saber que era seu descendente.
- 4) Por fim, a revelação da verdade em Édipo foi de ordem testemunhal e coincidiu com a profecia dos Deuses. Já no caso de Íon, a produção da verdade não veio de um ator específico, mas deu-se por um *choque de paixões* (FOUCAULT, 2011e) e implicou, ao mesmo tempo, em uma interferência humana para a ação dos Deuses.

Tendo aqui já adiantado alguns elementos dessa peça, sigamos adiante. Íon não aceita o jogo de meias-verdades e meias-mentiras de Xuto – Íon precisa da verdade: obter a verdade o permitirá ter o poder de dizer a verdade (*parresía*). Eis o ponto explorado por Foucault (2011e):

Íon recusa [a solução de Xuto], quer a verdade. E ele quer a verdade porque quer fundar o direito. Ele quer fundar seu direito, fundar seu direito político em Atenas. Ele quer ter o direito de falar, de dizer tudo, de falar a verdade e de usar sua fala franca. Para fundar a *parresía*, precisa que a verdade seja enfim dita, uma verdade capaz de fundar esse direito (FOUCAULT, 2011e, p.91).

Nesta recusa, Íon, justificando a Xuto as razões pelas quais hesita em receber o poder e a linhagem que o pseudo-pai quer lhe oferecer, faz menção a três categorias de cidadãos que, de formas distintas, poderiam se rebelar contra ele, prejudicá-lo, ou falar mal dele. Estes são os seguintes:

- a) Os que são ricos e, sendo desinteressado dos negócios (da política) por serem afortunados, por serem sábios, por serem discretos, não ligam para a política. Estes considerariam Íon como um imprudente, um ridículo, e não teriam por ele respeito.
- b) Aqueles que, sendo pobres, ou estrangeiros, impotentes, seriam despertados pela cólera, pela hostilidade e pela inveja ao ver Íon no exercício do poder.
- c) Por fim, aqueles que, sendo ricos e bem nascidos, se interessam pela política e manejam tanto o *logos* quanto a *polis*. Esses tomariam Íon como um concorrente, um rival.

Em razão desta recusa bem justificada e bem fundamentada por seu pseudo-filho, Xuto propõe um arranjo: que Íon fique em sua casa, que eles não digam aos outros que ele é seu filho, seu herdeiro; com isso, promete que lhe será concedido o poder, mas pede que eles façam as coisas de modo cuidadoso e paulatinamente, esperando a melhor oportunidade para que a verdade seja revelada. E isso,

principalmente no que diz respeito a Creusa! Ela deverá ser a primeira a não saber da verdade: aos poucos, a presença de Íon como filho de Xuto irá lhe sendo imposta. E, após essa insistência, Xuto propõe ainda que seja feito um banquete para comemorar a chegada de Íon a Atenas e à sua casa. E Íon, apesar de querer a verdade, aceita a solução temporária de Xuto.

Ora, mas por que tanta hesitação da parte de Íon? Se a própria lei já o impedia de ser um pleno cidadão, haja vista sua filiação paterna com Xuto, o que o movia em sua interrogação pela mãe? Necessidade psicológica? Vontade de saber “quem é” ou “de onde vem”? De modo nenhum! Íon queria saber quem era a mãe para ter a *parresía*. Portanto, se Íon quer ter a *parresía* – e este será um ponto que insistirá Eurípedes – é precisamente da mãe, daquela de onde ele provirá, daquela que autenticará o território de seu nascimento, que lhe deverá ser dada a *parresía*. Sem mãe, Íon é um “Nada, filho de nada”; sem mãe ateniense, Íon poderá ter um poder, mas não terá a *parresía*. Portanto, o que Íon busca não é nem *o pai que lhe dará o poder*, nem *a lei que lhe dará a cidadania*, mas *a mãe que lhe dará a parresía*.

A *parresía* não se confunde com o exercício do poder (...) não é a palavra de comando, não é a palavra que põe os outros sob seu jugo. (...) Não é portanto o exercício do poder. Mas vocês estão vendo também que não é tampouco o simples estatuto de cidadão. (...) Embora a lei faça um cidadão, embora ele seja legalmente um cidadão, ne por isso ele terá a *parresía*. Em outras palavras, a *parresía* ele não pode ter nem pelo pai que lhe dá o poder, nem pela lei, se ela existisse, que lhe desse o estatuto de cidadão. Ele pede essa *parresía* à mãe. (FOUCAULT, 2011e, p.97).

Ora, mas a verdade sobre a mãe é precisamente o que, por vergonha, Apolo quer esconder. Isso porque, caso fosse revelada a Creusa e a Íon que são mãe e filho, Creusa imediatamente reconheceria o jovem como filho de Apolo, e restaria público que Apolo mandara Hermes raptar o próprio filho e fizera dele um serviçal de seu palácio. Ora, como já vimos anteriormente, um Deus fala quando quer e é livre para calar – a verdade, portanto, está bloqueada. Estando a verdade bloqueada pela vergonha do Deus, estará bloqueada a *parresía* para os homens. Este é portanto, o ponto-chave da peça: há que ocorrer uma espécie de *progressão da verdade* cujos atores principais deverão ser os próprios homens, de modo que essa *progressão da verdade* deverá desbloquear essa verdade que, até então, somente Apolo sabe em sua inteireza. Foucault (2011e) coloca essa questão nos seguintes termos:

Por conseguinte, já que temos ao uma situação na qual aquele que deve dizer a verdade, aquele cuja função é dizer a verdade, aquele que se vem consultar para dizer a verdade, ele não pode dizer a verdade, porque essa verdade seria uma confissão sobre ele próprio, como é que a verdade vai abrir caminho, como é que o dizer-a-verdade vai se instaurar e instaurar ao mesmo tempo a possibilidade de uma estrutura política no interior da qual será possível dizer a verdade na *parresía*? Pois bem, tem de ser [pelos] homens. Tem de ser homens que consigam desencravar essa verdade e praticar o dizer-a-verdade. É de fato nessa deficiência do Deus em dizer a verdade, nessa dupla reticência do oráculo e da confissão, que os humanos vão tentar se arranjar com a verdade. Como farão eles para quebrar o duplo lacre do enigma oracular e da vergonha da confissão? (FOUCAULT, 2011e, p.84).

É nesse momento que Foucault (2011e) diz que a progressão-produção da verdade passa não pela mensagem de alguém, não possui um feitor, um mestre de obras, um protagonista nem mesmo é movida pela vontade de alguém – a verdade é obtida por um “choque de paixões” (p. 108). Portanto, não mais uma procura, uma busca, um vontade de encontrar, como em *Édipo-Rei*; ao contrário, aqui ocorre que “a verdade vai se revelar, de certo modo, independente de todo mundo” (FOUCAULT, 2011e, p.107). Vejamos, então, como este *choque de paixões* toma corpo na revelação da verdade do nascimento de Íon.

Pois bem, estávamos no ponto em que Íon aceita ir para a casa de Xuto e que concorda esconder de todos (principalmente de Creusa) que é seu filho. Chegemos ao momento do banquete. Na ocasião, reuniam-se Creusa, Xuto, Íon, um ancião pedagogo que tinha amizade por Creusa, bem como um coro de aias de Creusa. Xuto não se contem e diz ao coro de aias que Íon é seu filho, mas pede delas que não contem para Creusa. Mas este coro, formado por mulheres fiéis a Creusa, não querendo que ela seja enganada, em uma atitude, portanto, de sinceridade e de fidelidade, diz a verdade a Creusa. Com isso, contudo, o que diz é a mentira: diz a Creusa que Íon é filho de Xuto, e que Xuto o trará para Atenas. Portanto, Creusa receberia um filho de Xuto com outra mulher em seu próprio lar, um filho estrangeiro, um filho que não seria para ela o orgulho da precedência, mas a humilhação de ter sua descendência interrompida quanto ao exercício do poder político em Atenas. Ela, portanto, ficaria para trás, em segundo plano, humilhada. Nesse momento, pois, em que Xuto e Íon se ausentavam, o ancião pedagogo não perde a oportunidade de dizer: “sabe, na verdade Xuto fez um filho numa criada etc.” (FOUCAULT, 2011e, p.111). Portanto, foi sob esse estado de surpresa e de humilhação que Creusa se encontrava – mas não pensemos (e Foucault adverte quanto a isso) que essa humilhação teria algo a ver com a sexualidade, com fato de ela ter sido traída, de ter ferido o seu sentimento de mulher. Creusa sentia-se apunhalada por Xuto e

por Apolo, porque tivera um filho e porque seu filho legítimo não estava junto a ela e não poderia exercer o poder em Atenas – de modo que ela seria obrigada a aturar os mandos de um filho estrangeiro.

É, pois, nesse momento, movida pela humilhação, que Creusa se insurge contra o Deus Apolo e lhe dirige uma confissão-imprecação. Acusa Apolo de ter sido injusto com ela. O que significa, todavia, a injustiça de Apolo? Significa que ele não assumirá seu papel de pai como deveria? Significa que deveria ter acompanhado seu parto, como seria de seu dever na condição daquele que concebera nela um filho? De forma nenhuma! Creusa acusa Apolo de injustiça porque Apolo, filho de Leto com Zeus, era também filho de um Deus com uma ateniense legítima! Trata-se, pois, de uma injustiça porque há, da parte de Apolo, uma não observância da simetria entre os dois nascimentos, de sua comparação, da ordem de suas proporções.

Uma injustiça no sentido estrito do termo, no sentido jurídico e filosófico do termo “injustiça”, porque é uma proporção que não é conservada, que não é observada. A homologia dos dois nascimentos, o de Apolo e o de Íon, faz que, no fundo, Creusa esteja em posição simétrica em relação a Leto. E Apolo, que é o pai de Íon, está igualmente em posição simétrica em relação a esse mesmo Íon. Apolo e Íon são, ambos, de nascimento bastardo. E Creusa, que é de certo modo nora de Leto, enfim que é amante do seu filho, se encontra na mesma posição da própria Leto. (FOUCAULT, 2011e, p.124).

Assim, Creusa faz eclodir a verdade – ao mesmo tempo sob a forma da acusação e da confissão. Pois a acusação de Apolo não é feita por Creusa para que esta possa reverter o jogo, já que Creusa não estava em posição adequada no jogo da verdade para saber que essa confissão-imprecação voltaria ao seu favor depois. A confissão-acusação é feita “com vergonha, humilhação e cólera” (idem, p.111). Aqui Foucault (2011e) explora essa modalidade de discurso onde aquele que é mais impotente nada tem mais a fazer contra o todo-poderoso do que lançar-lhe palavras acusatórias, de imprecação. Essa única possibilidade do impotente, essa única saída, esse lance possível quando a situação está bloqueada vai ser, mais adiante, ressignificado também como a prática da *parresía* – o discurso do mais fraco sobre o mais forte. Sua função política será central, pois do fato de um soberano suportar essa imprecação dependerá sua sensatez e sua capacidade de bem governar:

Para que o mais forte possa governar sensatamente será necessário (...) que o mais fraco fale ao mais forte e o desafie com seus discursos de verdade. (...) O discurso do fraco dizendo a injustiça do forte é uma condição

indispensável para que o forte possa governar os homens de acordo com a razão humana (FOUCAULT, 2011e, p.127).

No contexto da peça, entretanto, não era esta modalidade de *parresía* – como um “grito do impotente” (idem) que Foucault (2011e) chamou de *parresía judiciária* – que buscava Íon. Para compreendermos como esse choque de paixões produz a verdade necessária à *parresía política* (o uso do *logos* como fala franca), tal como buscada por Íon, atenhamo-nos à segunda confissão de Creusa, cuja modalidade do dizer-a-verdade Foucault (2011e) assemelhou a uma espécie de *parresía moral* (a abertura do coração).

Após a imprecação dirigida a Apolo, Creusa, inundada por suas lágrimas, dirige-se ao velho amigo pedagogo. Temos aqui um dizer-a-verdade confessional no sentido da verbalização da sua dor, do seu sofrimento e da sua falta. Neste contexto, entretanto, ocorre também um modo bastante curioso de produzir a verdade mediante um “jogo de perguntas e respostas” (idem, p.128) entre Creusa e o pedagogo. Não entrarei nos detalhes deste diálogo, mas gostaria de explicitar dois aspectos. O primeiro é que Creusa não diz explicitamente que teve uma união com Apolo, que o Deus concebera-lhe um filho, que ela parira sozinha na caverna das Rochas Altas, e que depois Apolo lhe raptara o filho e muito provavelmente o deixara entregue às aves para morrer (assim Creusa acreditava ter sido o destino de seu filho). Ela não diz explicitamente, mas ela diz coisas que fazem o pedagogo dizer aquilo que ela, na posição daquela que confessa, deveria dizer. Mas ela não pronuncia: ela conduz o pedagogo a ir revelando a verdade que, todavia, é ela quem quer dizer. O segundo ponto é que, com isso, dizendo meias-palavras embotadas pela umidade intransponível das lágrimas, Creusa é inocentada pelo pedagogo de suas faltas, apesar de não ter ela mesma se inocentado em seu discurso, mas em insistir em sua vergonha, em seu erro, em sua falta. A falta é, portanto, afirmada como desgraça – assim, o confessor obtém o perdão do confidente por aquilo que nem chegou a explicitar nitidamente, a pronunciar, a proferir.

Quer dizer que no momento da confissão ela pede que àquele que a interroga e a quem ela deve responder que lhe dê respostas. E é ela que, com um sinal da cabeça, ou uma palavra, dirá: sim, é isso, ‘tu é que o disseste’. Esse jogo de cena, essa flexão no sistema da confissão, em que é aquele a quem se deve fazer a confissão que deve dizer o próprio conteúdo central da confissão, (...) isso está em *Íon*. (FOUCAULT, 2011e, p.129).

Portanto, com essa confissão-imprecação dirigida a Apolo e com essa confissão-confidência reportada ao pedagogo, temos aqui a metade da verdade. Sabemos que

Creusa teve um filho, que esse filho é de Apolo, que ele está desaparecido. Mas não sabemos que esse filho é Íon. Creusa, portanto, se acreditava vítima de duas injustiças: o desaparecimento de seu filho verdadeiro e a imposição de um filho falso que lhe deixaria à margem, humilhada, em segundo plano. É aí que entra em ação novamente o pedagogo: ele incita Creusa a cometer vingança! Primeiro, o pedagogo sugere que Creusa atire fogo no templo de Apolo – o que, certamente, ela não o faz – e, em segundo lugar, aconselha-o a matar Xuco, seu marido. Após a segunda recusa de Creusa, o pedagogo, em sua insistência, faz uma terceira sugestão: “vá matar Íon, você pode muito bem degolá-lo” (FOUCAULT, 2011e, p.132). Creusa hesita, não pela morte de Íon, mas por não ter o ferro como um instrumento que lhe agrada; todavia, acata o conselho do pedagogo e decide envenenar Íon, justamente na ocasião do banquete que Xuto lhe oferecera. E, novamente, com quem contará Creusa neste momento de vingança? Novamente, com o pedagogo! Será ele quem derramará veneno na taça de Íon, a mando de Creusa.

Nessa ocasião, ocorre o que Foucault (2011e) salientou como uma interferência divina, porém uma interferência deveras econômica, mínima, sutil. Na ocasião, um dos criados que estava próximo fez um gesto blafemo, um gesto de mau agouro. Diante desse gesto de má sorte, as pessoas que estavam na mesa deveriam derramar o vinho – e assim o fazem. O vinho é jogado no chão e, nessa ocasião, alguns pombos de aproximam e se deleitam com o vinho. Todos, exceto um: o pombo que bebera do vinho jogado da taça de Íon – este pombo morre. Com isso, o pedagogo é descoberto e, como havia de se esperar, Creusa também é descoberta. Nessa ocasião, ocorre uma reviravolta e Íon, com sua espada em punho, corre em direção à Creusa para matá-la. Correndo de seu próprio filho, Creusa consegue alcançar o altar do Deus e o abraça – isto constitui um “gesto ritual pelo qual a pessoa salva sua vida” (p.133). Eis, novamente, uma situação bloqueada: Creusa abraçada ao altar, protegendo-se de Íon, seu próprio filho, que não sairia do altar enquanto não imprimisse, na carne daquela mulher que ele não sabia ser sua mãe, a espada que portava em seu punho.

Deste choque entre as paixões de Creusa, de Íon, de Xuto, do pedagogo e do coro, uma nova interferência divina: eis que se abrem as portas do templo e vemos chegar Pítia, a sacerdotisa de Apolo, a mulher encarregada de mostrar a verdade. Praticamente muda, Pítia chega segurando nas mãos um objeto, um objeto-humano: o cesto do nascimento de Íon. Ela diz somente: “olhe”. Eis que Creusa e Íon reconhecem, pela familiaridade de um “certo número de objetos rituais” (p.133) que se encontram no

berço – o colar de serpentes colocado no berço das crianças atenienses, o ramo verdade de Atena, uma tapeçaria bordada pelas próprias mãos de Creusa – o parentesco que os une. Eles se reconhecem como mãe e filho. Diante disto, Íon pronuncia a célebre frase: “isto vale como um oráculo!” (p.134). É aqui que temos, pois, a substituição do dizer-a-verdade oracular para o dizer-a-verdade que provém das paixões humanas: “no lugar do oráculo mudo do Deus, é de novo o trabalho dos homens, a mão dos homens que se tem que convocar para que a verdade venha à luz” (idem).

Temos, em suma, quatro formas de produção da verdade que gostaria de retomar brevemente para encerrar este tópico.

- 1) *Veridição-oracular*: trata-se do dizer-a-verdade de Apolo que estava bloqueado pela vergonha, pelo temor em assumir uma falta, pelo constrangimento em expor a confissão que estava implicada de modo inarredável em seu dizer-a-verdade. Portanto, a verdade de Apolo foi, por um lado interrompida, silenciada (no caso de Creusa) e dita de forma oracular, enigmática e parcial (no caso de Xuto)
- 2) *Veridição-imprecação*: esta se refere aos maldizeres violentos que Creusa, no auge de sua humilhação e vergonha, dirige a Apolo. Trata-se de uma verdade-acusação – ela, ancorada na parte de verdade recoberta pela injustiça referente ao não reconhecimento de uma homologia entre o nascimento de Apolo e o de seu filho, manifesta a própria verdade da falta cometida por Creusa e Apolo.
- 3) *Veridição-confissão*: aqui temos a produção da verdade a partir da relação confessor-confidente estabelecida entre Creusa e o pedagogo, relação esta que culminou em uma (dis)torção da confissão que leva o próprio confidente (Creusa) a querer concretizar sua vingança (matar Íon).
- 4) *Veridição-atenéia*: esta se refere ao momento em que Atena, a Deusa de Atenas, entra em cena no lugar de Apolo, revela a Creusa e a Íon a verdade em sua inteireza e, com isso, funda a possibilidade da parresía para Íon e para a cidade de Atenas.

É, portanto, com esta última forma de veridificação que encerro este tópico. Percebamos: se Íon agora descobriu a verdade sobre seu nascimento, se descobriu que Creusa não é sua mãe, ainda nada sabe em relação ao seu pai. Portanto, novamente temos tão-somente a metade da verdade. Íon precisa da verdade toda, da verdade inteira, precisa saber que é filho de Creusa com Apolo, e não de Creusa com qualquer outro. É nesse momento que, *por força da necessidade ocorrida pelo choque das paixões humanas*, entra em cena a Deusa Atena. Ela substitui a veridificação oracular de Apolo pela veridificação do *logos*: veridificação dos Deuses sim, mas veridificação ao mesmo tempo da política, da razão e da *parresía*. Assim, “o dizer-a-verdade que o próprio Deus não pôde formular, é a Deusa fundadora da cidade, é a Deusa que pensa, é a Deusa que reflete, é a Deusa do logos e não mais do oráculo, que vai dizer essa verdade” (FOUCAULT, 2011e, p.135).

Assim, Atena revela a Íon que ele é filho de Creusa com Apolo. O que fazer, porém, com Xuto? Eis que aí Atena, com prudência, indica o caminho a ser tomado: não dizer a Xuto que Íon é filho de Apolo, mas deixar Xuto pensar que é pai de Íon e, portanto, deixar Íon ocupar o trono tirano para, nele, fundar a democracia.

Ele [Xuto] vai dar a você [Íon] o poder tirânico; tirânico, já que Xuto, como estrangeiro, oriundo de Zeus, tendo chegado à cidade, só pode exercer sobre essa cidade certo poder que é da ordem do *týrannos*. Você voltará com ele e irá se sentar no trono tirânico. E então você vai fundar nesse momento as tribos atenienses, o que quer dizer que a democracia [ou antes,] a organização política de Atenas poderá se desenvolver a partir de seu nascimento erecteu e apolíneo, mas sob aparência desse nascimento como filho de Xuto, cuja ilusão deixaremos reinar por certo tempo. (FOUCAULT, 2011e, p.135-136).

Por conseguinte, se graças a toda essa ilusão, a todo esse jogo de meias-mentiras e meias-verdades, de sinceridades que mentiam e de distorções que diziam a verdade, temos a revelação da verdade do nascimento de Íon por Atena, será também pela aparência de exercício de um poder tirânico que será possível a instauração da democracia em Atenas. A produção da verdade se dá pelo choque das sombras e das ilusões, assim como a possibilidade da democracia e da *parresía* terá como pano de fundo essa aparência de tirania. É o que derradeiramente é dito mediante as palavras de Atena:

A enunciação (...) não pelo Deus oracular, mas pelo Deus sensato, de um dizer-a-verdade que, por um lado, deixa reinar sobre a verdade toda uma

parte de ilusão mas que, graças a essa ilusão, instaure a ordem em que a palavra que comanda poderá ser uma palavra de verdade e de justiça, uma palavra livre, uma *parresía* (FOUCAULT, 2011e, p.136).

Sigamos, pois, de sua fundação à sua crise na Grécia Antiga, esta análise da *parresía*. No tópico seguinte, abordarei esta crise da *parresía* democrática mediante a passagem da *parresía* do campo da *polis* para o campo do *éthos*.

3. Verdade e *parresía*: da política ao *éthos* e do *éthos* à política

Se no curso *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2011e) dedica boa parte de suas aulas à análise da *parresía*, é possível afirmar que *A Coragem da Verdade*, no ano seguinte, foi um curso inteiramente dedicado à temática da *parresía* e seus desdobramentos em torno da *verdadeira vida* (e, a partir desta última, também em torno do *cinismo*). Logo no início deste último curso, Foucault (2011a) recorre à etimologia do termo e encontra *pân rêma, Parresiázesthai*, que significa *dizer tudo*. O sujeito que pratica a *parresía* – o *parresiasta* – é, portanto, aquele sujeito que diz tudo. Foucault (2011a), entretanto, entende que existem fundamentalmente duas formas de qualificar o *dizer tudo* da *parresía*: um *dizer tudo* que significa *dizer qualquer coisa* e um *dizer tudo* que significa *dizer sem esconder coisa alguma*. No primeiro caso, trata-se do “tagarela impertinente” (FOUCAULT, 2011a, p.10), daquele que não consegue conter e regular a própria fala e, portanto, daquele que “não é capaz de indexar seu discurso a um princípio de racionalidade e a um princípio de verdade” (idem, p.11). Se por esta via obtemos um *sentido negativo* da *parresía*, Foucault (2011a) escolheu explorar, no decorrer de seu último curso, as questões éticas, políticas e filosóficas implicadas na noção *positiva* da *parresía*. Nestes casos, *parresía* significa *dizer tudo* no sentido de *nada esconder*, ou de *dizer a verdade*. O *parresiasta* é, portanto, aquele que diz a verdade, aquele que nada esconde, nada dissimula, nada mascara; mas não se trata de qualquer forma de não esconder, nem de qualquer modo de dizer a verdade. Só haverá realmente uma *parresía* quando o sujeito que diz a verdade corre um *risco* mediante a enunciação dessa verdade.

Para que haja *parresía* é preciso que, dizendo a verdade, se abra, se instaure e se enfrente o risco de ferir o outro, de irritá-lo, de deixá-lo com raiva e de suscitar de sua parte algumas condutas que podem ir até a mais extrema violência. É portanto a verdade, no risco da violência. (...) Em suma, para que haja *parresía* é preciso que, no ato de verdade, haja: primeiro, manifestação

de vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de quem disse; [segundo], questionamento do vínculo entre os dois interlocutores (o que diz a verdade e aquele a quem essa verdade é endereçada). De onde essa nova característica da *parresía*: ela implica em uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o parresiasta se arrisque a desfazer, a deslindar essa relação com o outro que tornou possível precisamente seu discurso. (FOUCAULT, 2011a, p.12).

Há aí um curioso jogo político-discursivo no dispositivo da verdade (jogo esse deveras atual!) que a prática da *parresía* pode lançar algumas luzes. Refiro-me à ideia de que a verdade sobre o sujeito é algo que, se lhe for dita, e se lhe for dita de forma direta, irá causar-lhe um desconforto. “Vou te dizer uma(s) verdade(s)” – enuncia aquele que fala a um outro. Aqui já se instalam o medo e a angústia pela verdade que virá! A verdade aparece como uma ameaça! Contudo, muitas vezes ocorre aqui uma inversão: se a verdade é identificada como aquilo que fere o sujeito, aquilo que fere o sujeito, que o incomoda, que o questiona, que o tira de seu lugar, facilmente assume ares de verdade. *Se a verdade incomoda, o que incomoda é a verdade* – inversão curiosa, perigosa e muitas vezes feitas sem maiores cuidados por aqueles que querem incomodar, ferir, maldizer, esbravejar – e encontram na *verdade* uma boa caução para suas palavras. Não será preciso, todavia, supor antes que a vida é uma grande mentira para achar que a verdade é aquilo que vai ferir a vida? Voltarei a esse ponto ainda neste capítulo, quando estiver analisando as temáticas relacionadas à verdadeira vida, mas também por ocasião do sétimo capítulo, mediante um exame do custo de enunciação implicado na confissão da verdade de si. Sigamos, ainda, nesta análise da *parresía*.

Se o parresiasta é aquele que diz a verdade, ele é, porém, aquele que diz a verdade precisamente porque *diz o que pensa*. Foucault (2011a), no decorrer de todo o curso de 1984, não nos dá a entender, em momento algum, que a *verdade* do parresiasta é uma verdade *em si*, mas é a *sua* verdade, ou a verdade *de si*, dita com franqueza e coragem⁹³. Aquilo que ele diz, pelo fato de assim pensar, é uma verdade unicamente porque não é uma dissimulação, uma artilosidade, um engenho, uma malícia, um ato de interesse. O parresiasta é um sujeito que, por ser verdadeiro, é *transparente*. Por ser transparente, é *franco*; por ser franco é ser *corajoso*; e, por ser corajoso, é *polêmico*. Eis uma progressão interessante no que diz respeito à constituição do sujeito no dispositivo da verdade, no caso da *parresía*: ser verdadeiro é ser transparente, ser transparente é ser

⁹³ Deste modo, é possível imaginar, por exemplo, um duelo verbal entre dois cidadãos praticando a *parresía* ocorrido de tal forma que aquilo que cada um diz se opõe ao valor de verdade (em termos de uma verdade em si) daquilo que o outro fala. É possível, pois, admitir que ambos estão praticando a *parresía*, mesmo sendo impossível admitir, *do ponto de vista lógico*, que ambos estão falando a verdade.

franco, ser franco é ser corajoso, ser corajoso é ser polêmico. Estamos, aqui, em um registro inteiramente distinto da verdade-constatação, da verdade-evidência, da verdade-consenso; pois o que está em jogo é algo como uma *verdade-polêmica*. Estas características fazem do parresiasta algo semelhante a um sujeito que tem uma missão, que tem um forte engajamento, que não é indiferente em relação ao que acontece, às coisas que são ditas, à verdade ou à mentira – na parresía há um forte engajamento do sujeito com a verdade.

A prática parresiasta, todavia, não constitui nem um monólogo, nem um solilóquio e nem uma forma qualquer de dublagem. O parresiasta é aquele que fala por si, em seu nome; ele autentica a verdade na sua franqueza, mas é também aquele que sempre fala *para um* outro, *sobre um* outro e, no limite, *contra um* outro. O *outro* para quem o parresiasta fala é um outro que deverá “aceitar o jogo da parresía” (FOUCAULT, 2011a, p.13). No cerne da parresía há, portanto, não um contrato, mas um *pacto* que se faz possível tendo por base a grandeza do parresiasta (que assume um risco em falar) e a grandeza daquele que aceita escutar a verdade, daquele que tem também a coragem de ouvir.

A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve (FOUCAULT, 2011a, p.13, grifos meus).

Por um lado, trata-se de uma aceitação que nunca deve implicar em uma certeza de aceitação a partir da perspectiva do parresiasta; e, por outro lado, de uma fala contra o outro que não visa de forma alguma à sua destruição, ao seu prejuízo, ao seu sofrimento, mas sim a uma verdade que, apesar de incomodar o sujeito no momento em que for dita, deverá, no final das contas, lhe fazer bem. A certeza de que aquele que escuta aceitará de bom grado a verdade descaracterizaria o ato de fala como um ato de *parresía*. Da mesma forma, não teríamos propriamente uma *parresía* caso esse ato seja algo maléfico ao indivíduo ou ao grupo para quem é dita a verdade. Apesar dessa verdade ser algo que lhe fará bem, deverá haver reticências em aceitá-la: essa reticência será vista como comodismo, vontade de bajulação, de agrado, de lisonja. Existe, portanto, toda uma condução no jogo político da parresía que Foucault (2011a) bem percebeu funcionar mediante uma espécie de *desafio-chantagem*. Isto é identificado nos

discursos dos grandes oradores da Grécia Antiga, a exemplo de Demóstenes e quando praticada em contextos políticos, em especial na relação entre o orador e o povo.

Tenta-se constranger o ouvinte a aceitar uma verdade que lhe desagrade, constranger o povo de Atenas a aceitar ouvir lhe dizerem: vocês são um povo que se satisfaz com o dinheiro que lhes dão para os espetáculos. Obrigam-no a aceitar essa verdade ferina atingindo-o pela segunda vez com uma nova crítica. E essa crítica consiste em dizer: de qualquer modo, vocês não são capazes de aceitar a verdade. Primeiro, vocês aceitam dinheiro para os espetáculos e ficam satisfeitos com isso. Segundo, dizendo-lhes isso, sei o risco que assumo, e vocês provavelmente vão me punir por tê-lo dito. É uma espécie de desafio-chantagem para que o discurso verdadeiro possa tomar o seu lugar. O discurso verdadeiro tem que passar por uma operação de desafio-chantagem: *vou lhes dizer a verdade, corro o risco de vocês me punirem, isso provavelmente os impedirá de me punir e me permitirá dizer a verdade* (FOUCAULT, 2011a, p. 36, *grifos meus*).

Vemos, portanto, o quanto o exercício nobre da parresía repousa sobre uma desqualificação estratégica daqueles para quem o dito verdadeiro é endereçado, e como esse movimento de “desafio-chantagem” funciona como uma forma de abrandar os riscos do dito parresiástico. Em suas análises acerca da função política da parresía na Grécia Antiga, Foucault (2011a) menciona que existe toda uma desvalorização da parresía na democracia, bem como uma tensão irreduzível entre a verdade da parresía e a estrutura de governo da democracia. Esta tensão entre democracia e parresía é algo bem distinto daquilo que, no curso *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2011e) identificou como uma relação de circularidade entre parresía e democracia.

A *parresía* é um dos traços característicos da democracia. É uma das dimensões internas da democracia. Isso quer dizer que é preciso haver democracia para que haja *parresía*. Para haver democracia, é preciso haver *parresía*; para haver *parresía*, é preciso haver democracia. Temos aí uma circularidade essencial (FOUCAULT, 2011e, p.144).

Se no tópico anterior, mediante a análise da produção-progressão da verdade no mito de Íon, investiguei a fundação da parresía como, ao mesmo tempo, fundação da democracia ateniense, pretendo agora pensar uma crise que se instaura entre democracia e parresía. Não mais: *só há parresía se houver democracia, e só há democracia se houver parresía*; mas sim: *onde há democracia, a parresía estará comprometida; portanto, só poder haver parresía em outra estrutura política que não a democracia*. Esse deslocamento implica, ao mesmo tempo, uma passagem da parresía do campo político (da *polis*) ao campo da ética (do *éthos*). Vejamos em que termos ele ocorre.

Se a primeira aparição do termo *parresía* ocorreu nos textos de Eurípedes, sua articulação no contexto da política grega deu-se sob a forma de um *direito à fala*. A *parresía* apareceu de início, portanto, como a *liberdade para dizer a verdade*: “A *parresía* era um direito a conservar a qualquer preço, era um direito a exercer em toda a medida do possível, era uma das formas de manifestação da existência *livre* de um cidadão *livre*” (FOUCAULT, 2011a, p.32, *grifos meus*). Portanto, *parresía* como uma obrigação de cidadão e ao mesmo tempo como uma dádiva ao cidadão; *parresía* como um “privilégio-dever” (idem, p. 33). Se a *parresía* deve ser praticada, e há de ser praticada em liberdade, haverá sempre uma série de suspeitas quanto à possibilidade de generalização do direito à *parresía*. Todo cidadão pode praticar a *parresía*? Qualquer um será capaz de ter a coragem da verdade? Ora, mas o que é essa verdade corajosa, se todos podem dela falar e se todos a ela têm de direito? Assim, no contexto da democracia, a *parresía* (uma vez que todos os cidadãos a ela têm direito) assumirá cada vez menos o sentido de *dizer corajosamente a verdade* e passará a ser significada como *dizer qualquer coisa de qualquer forma*. Passa-se, pois, na democracia, da *parresía* em sentido positivo para a *parresía* em sentido negativo.

A democracia é o lugar em que a *parresía* vai se exercer como latitude, para cada um e para todos, de dizer qualquer coisa, isto é, o que bem lhe aprouver (...). Assim, nessa liberdade *parresiástica*, entendida como latitude dada a todos e a qualquer um de falar (bons e maus oradores, homens interessados ou homens devotados à cidade), discurso verdadeiro e discurso falso, opiniões úteis e opiniões nefastas ou nocivas, tudo isso se justapõem se entrelaçam no jogo da democracia (FOUCAULT, 2011a, p. 33-34).

Duas formulações apareceram, então, como signos de uma *crise da parresía na democracia*:

- 1) A *parresía*, na democracia, passa ser uma prática na qual se diz qualquer coisa;
- 2) A *parresía*, por ser uma fala verdadeira e corajosa, não pode ser praticada na democracia.

Foucault (2011a) menciona que esta crítica – formulada sob essas duas possibilidades – era tema recorrente nos sécs. IV e V por ocasião tanto da *Constituição dos atenienses*, quanto por parte dos posicionamentos políticos assumidos por filósofos

como Platão e, em certa medida, também por Aristóteles⁹⁴. Temos, assim, quatro princípios que constituem as razões pelas quais a prática da parresía na democracia se depara com algo da ordem da impossibilidade. Estes princípios, segundo Foucault (2011a), constituem igualmente boa parte dos grandes desafios para o pensamento político do mundo ocidental até a atualidade:

- a) *Princípio quantitativo* ou *princípio de escansão da unidade da cidade*: trata-se de uma diferenciação na cidade que opera por uma via quantitativa: de um lado, os mais numerosos, *a multidão*; de outro, os menos numerosos, *alguns*.
- b) *Isomorfismo ético-quantitativo*: mediante este princípio ocorre a superposição da diferenciação ética (*melhores x piores*) à diferenciação quantitativa (*alguns x a maioria*). Com isso, diz-se que sempre haverá, na cidade, uma minoria que são os melhores e uma maioria que constitui os piores.
- c) *Princípio da transitividade política*: tal princípio fará corresponder à diferenciação ética uma diferenciação política. Mediante ele, dir-se-á que o bem dos melhores – e, portanto, aquilo que eles querem – é o bem da cidade, ao passo em que aquilo que é bom para os maus, para os piores, é também o mal para a cidade.
- d) *Princípio da diferenciação ética da parresía*⁹⁵: este princípio consiste em dizer que os bons, que são minoria, que passaram por uma diferenciação ética e que, portanto, fazem o seu querer coincidir com o bem da cidade, são os únicos capazes de um discurso verdadeiro, são os únicos capazes de dizer a verdade. E a cidade, para ser salva, precisa da verdade.

⁹⁴ Foucault (2011a) menciona que, embora Aristóteles questione os quatro princípios, que logo adiante mencionarei, no que diz respeito à impossibilidade da parresía na democracia, no final das contas também não concebe a democracia como a organização política mais propícia à parresía, ao discurso verdadeiro: “Em suma, quando, com Aristóteles, tenta-se justificar da melhor maneira possível as leis e as regras da democracia, eis que a democracia só pode dar lugar para a excelência moral um lugar, lugar que é a própria recusa da democracia. Se há verdadeiramente alguém virtuoso, que a democracia desapareça e que os homens obedeçam como a um rei a esse homem virtuoso, a esse homem dotado de excelência ética” (p. 48).

⁹⁵ Este princípio constitui, de certo modo, uma síntese dos demais. Foucault (2011a) insiste precisamente neste ponto: “A pergunta é a seguinte: por que a democracia é um lugar tão difícil, tão improvável, tão perigoso para a emergência do dizer-a-verdade? Temos em vista a razão essencial e de certo modo estrutural: era a impossibilidade para o campo político da democracia de dar lugar e espaço à diferenciação ética” (p.54).

Por estas razões, a prática da parresía é desqualificada ou impossibilitada no contexto de uma organização política democrática. Mediante esta crise da parresía na democracia, temos, portanto, uma reinscrição das práticas parresiásticas e, assim, uma realocação das temáticas ligadas à parresía do campo propriamente da *política* para o campo da *ética*. É este movimento para fora da política, ou esse movimento de torção, de dobra da política na ética pela parresía que gostaria de enfatizar.

Se não há lugar para a parresía na relação entre os cidadãos, entre aquele que toma a palavra em praça pública e o povo, haverá maior possibilidade de parresía na relação entre o Príncipe e seus conselheiros. Muito embora também exista nessa relação um risco para a parresía⁹⁶, haja vista que há sempre a possibilidade de o príncipe, o tirano, o chefe ou o monarca não aceitarem, não aguentarem ou não serem dotados de uma alma suficientemente nobre para ouvir a verdade, ainda assim, a parresía não se defronta com uma impossibilidade *estrutural*, mas tão-somente *circunstancial*. Ora, mas por que somente aí aparece a possibilidade de uma parresía? Eis o motivo apontado por Foucault (2011a):

A razão é (...) que a alma do chefe como tal, e na própria medida em que é uma alma individual (a *psykhé* de um indivíduo), é capaz de uma diferenciação ética, ao mesmo tempo introduzida, valorizada, posta em forma e tornada capaz de produzir efeitos graças à formação e elaboração morais, elaboração que vai, por um lado, torná-lo capaz de ouvir a verdade e, por outro e por conseguinte, lhe ensinar a limitar seu poder. O dizer-a-verdade pode ter lugar na relação com o chefe, o Príncipe, o rei, o monarca, simplesmente (...) porque eles têm uma alma e porque essa *alma pode ser persuadida e educada* e porque é possível, pelo discurso verdadeiro, lhes inculcar o *éthos* que tornará capaz de ouvir a verdade e se conduzir em conformidade com essa verdade (p.54, *segundos grifos meus*).

O que quer dizer que a alma do Príncipe pode ser *educada*? Que vínculo existe entre essa possibilidade de Educação da alma do Príncipe e o exercício da parresía? Gostaria, nesse momento, tão-somente de enfatizar essa referência à Educação do Príncipe como algo que possibilita o exercício da parresía e, portanto, do bom governo. No capítulo seguinte, tematizarei alguns significados que assumem essa *Educação* a partir de alguns princípios referente às práticas de direção da alma – tanto as práticas de direção antiga, quanto as práticas de direção cristã. É do conflito, da tensão, do choque

⁹⁶ Em *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2011e) menciona, tal como referido no tópico anterior, a importância que tem, para o exercício do poder tirânico e soberano, que ele possa suportar o gripe do impotente, a insurgência do mais fraco, essa *parresía judiciária*.

entre esses princípios que situarei o âmbito propriamente da *Educação*, mas isso tão-somente na medida em que este choque tiver uma relação também com uma série de representações conflitantes em relação à verdade – portanto, na medida em que estiver inscrito na imanência do *dispositivo da verdade*. Suspenderei, por enquanto, qualquer esclarecimento referente a esse território da Educação e prosseguirei na análise na parresía político-ética, a partir de seus desdobramentos.

Percebemos, então, que a inscrição da parresía no registro do *éthos* constitui, ao mesmo tempo, signo de uma impossibilidade do dizer-a-verdade e do ouvir-a-verdade entre os cidadãos comuns. O campo da ética surge, assim, como um espaço de salvação da verdade na política e para a política, espaço este cujo estatuto privilegiado para a enunciação do discurso verdadeiro possui um vínculo inarredável com a desqualificação do discurso em um contexto político democrático. Se na democracia é tão difícil dizer a verdade, isto é precisamente porque ela constitui o solo mais fértil para os demagogos, para aqueles que querem bajular a povo, para os artesãos da retórica e os artistas da lisonja – e isto por razões do tipo: a maioria é composta pelos piores, o bem dos piores é o mal para a cidade, e o mal para a cidade deve-se ao fato de que os piores, a maioria, os maus são incapazes de parresía. Os efeitos do *éthos* parresiástico na política são possíveis graças a uma dobra da política mediante a *psykhé*, o *éthos* e/ou a alma daquele que, por ser virtuoso, por ser diferenciado eticamente, governa os outros.

Esse *éthos* é o elemento que permite que a veridicção, a *parresía* articulem seus efeitos no campo da política, no campo do governo dos homens, na maneira como os homens são governados. (...) o *éthos* é o vínculo, o ponto de articulação entre o dizer-a-verdade e o bem-governar. (...) passa-se da pólis à *psykhé* como correlativo essencial da parresía. (FOUCAULT, 2011a, p.57-58).

Esta referência aponta para um aspecto importante. A formação de um *éthos* do governante não diz respeito a uma atuação específica em uma situação singular, assim como não passa fundamentalmente por um conhecimento que o governante tenha das leis, do comportamento dos cidadãos da polis, e nem mesmo tanto por um conhecimento de sua própria alma. Não se trata, portanto, nem de uma *prescrição pontual* nem de algo que possa ser garantido por qualquer coisa como um *conhecimento definitivo*. Trata-se da “formação de uma maneira de ser, de uma certa maneira de fazer, de certa maneira de se comportar nos indivíduos ou num indivíduo” (FOUCAULT, 2011a, p.58). Há, portanto, a seguinte indicação: a maneira de ser do governante, seu

éthos, sua possibilidade de enunciar e de ouvir um discurso verdadeiro constitui condição fundamental para um bom governo, para um governo que não abuse de seus poderes. Esta crise da *parresía* na democracia, correlata ao seu deslocamento para o campo do *éthos*, é bem explicitada nas palavras de Kohan (2012):

Assim como, segundo estes testemunhos, a ausência de um lugar para um *éthos* não democrático faz com que não haja lugar para a *parrhesía* na democracia, ao contrário, o lugar fundante do *éthos* do Príncipe torna a monarquia o espaço privilegiado para o exercício da *parrhesía*. Aí, a *parrhesía* se torna uma condição do bom governo, na medida em que o governo da cidade depende do *éthos* do Príncipe e este se forma da *parrhesía* que a ele se dirige. Com esse deslocamento, o objetivo da *parrhesía* se desliza também do corpo dos cidadãos da polis à alma individual (p.105).

Por esta via, há um desdobramento das temáticas relacionadas à *parresía* e a *verdadeira vida* para aquelas referentes ao *cuidado de si*. No próximo tópico, de farei uma breve passagem por essas práticas do cuidado de si, procurando focar nas relações entre o *cuidado de si* e o *governo da polis*. Portanto, inscrever esse campo analítico no contexto das relações que aí se estabelecem entre *verdade*, *subjetividade* e *governo*.

4. O “cuidado” e o “si mesmo” no cuidado de si

Em *A Hermenêutica do Sujeito* e em *O Cuidado de Si*, Foucault (2011d, 2007c) investiga a relação – no campo da ética e no campo da política – entre os princípios socráticos “conhece-te a ti mesmo” e “cuida de ti mesmo”. De um lado, o *autoconhecimento* – *gnôthi seautón*; de outro, o *cuidado de si* – *epiméleia heautoû*. Um não deriva diretamente do outro: conhecer a si mesmo não implica necessariamente ter um cuidado consigo mesmo, da mesma forma que cuidar de si mesmo não quer dizer tão-somente conhecer-se. Essa diferença aparece, também, de forma bastante nítida em *O Uso dos Prazeres*:

Mas é preciso ver que essa relação com o verdadeiro [prudência, temperança, domínio de si] jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; nunca abre a alma para um domínio de conhecimento possível (FOUCAULT, 2007b, p.82).

Igualmente, não há oposição necessária entre ambos: o conhecimento de si veio historicamente acompanhado de algumas práticas relativas ao cuidado de si, da mesma

forma que o cuidado de si vem acompanhado de alguns elementos relativos ao conhecimento de si. Entre uma *Metafísica da alma* e uma *estilística da existência*, entre a *ciência* e a *espiritualidade*, entre o *conhecimento de si* e o *cuidado de si*, relações que são múltiplas, móveis e variáveis. Se em Sócrates, por exemplo, há um primado do cuidado de si sobre o autoconhecimento, perceberemos que, a partir do *momento cartesiano* (FOUCAULT, 2011d), as temáticas relacionadas ao conhecimento, ao autoconhecimento, à *Metafísica da alma*, à *ciência*, à *epistemologia* e à *Psicologia Racional* ganham importância bem maior em relação à dimensão da *espiritualidade*⁹⁷ e do cuidado de si. Entretanto, em seu projeto de tematizar as relações entre o *sujeito* e a *verdade*, Foucault (2011d, 2007c), em seus últimos escritos e em seus últimos cursos, não inscreverá suas investigações no campo do *conhecimento de si* (*gnôthi seautón*), mas sim do *cuidado de si* (*epiméleia heautoû*).

Sócrates é, portanto, o homem do cuidado de si, aquele que tem a missão de fazer com que os homens cuidem de si mesmos, aquele que estará sempre a lhes lembrar da importância de cuidar de si. Mais ainda: na *Apologia*, podemos perceber a missão de Sócrates como a articulação entre o *cuidado de si* e a *coragem da verdade*. Ora, mas em que consiste exatamente essa missão? O que significa esse *si mesmo* que há de ser cuidado? Esta ênfase, esta *apologia*, esta missão que se inscreve no campo do *si mesmo* implica em alguma forma de individualismo? Quanto a este ponto, vejamos as passagens que Foucault (2011d) seleciona da *Apologia* para indicar o que Sócrates entendia como *cuidado de si*:

“Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonha de cuidares (*epimeleísthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias e não de importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?” Sócrates evoca, pois o que sempre disse e que está decidido continuar dizendo a quem vier a encontrar e a interpelar: ocupai-vos com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação, não vos ocupais com vós mesmos. E continua: “E, se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados [com sua *alma*, com sua *verdade*, com sua *razão*], não irei embora imediatamente, deixando-o; vou *interrogá-lo*, examiná-lo discutir a fundo” (FOUCAULT, 2011d, p.7, *grifos meus*).

O cuidado de si é, portanto, um cuidado com a própria alma, com a própria razão e com a própria verdade. No texto *A Ética do Cuidado de Si como Prática da*

⁹⁷ Conforme apresentarei no capítulo seguinte, Foucault (2011d) define *espiritualidade* como o conjunto de práticas que entenderão ser necessário uma metamorfose, uma transformação ou uma conversão do sujeito para que este chegue à verdade – precisamente por entender que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade (mas que a verdade, uma vez alcançada nesta conversão, poderá salvar o sujeito).

Liberdade, Foucault (2012b) reafirma este vínculo entre a *verdade* e o *cuidado de si*: “Cuidar de si é se munir dessas verdades [regras de conduta ou princípios que são simultaneamente verdades e prescrições]” (p.263). Este cuidado de si é sempre lembrado, na palavra de Sócrates, a partir de algo semelhante a um *interrogatório* dirigido ao sujeito. São interrogações, porém, que deverão aparecer não como prescrições morais, não como imperativos universais e nem como regras específicas e bem discernidas acerca da conduta ética. Ao contrário, essas interrogações devem mobilizar no sujeito algo como uma reflexão, um voltar-se para si, um retornar a si mesmo em um movimento ativo do próprio sujeito. *A interrogação instala, portanto, uma vacância que será o espaço de uma atividade reflexiva*. Como bem exprime Foucault, (2007c) em *O Cuidado de Si*:

Mas esta vacância toma a forma de uma atividade múltipla que demanda que não se perca tempo, e que não se poupem esforços a fim de “formar-se”, “transformar-se”, “voltar a si”. Se formare, sibi vindicare, se facere, se ad studia revocare, sibi applicare, suum fieri, in se recedere, ad se recurrere, secum morari, Sêneca dispõe de todo o vocabulário para designar as diferentes formas que o cuidado de si deve tomar e a pressa com a qual procura-se *unir-se a si mesmo*⁹⁸. (p.52, *grifos meus*).

Ao contrário dos animais, os homens (em função daquilo que constitui propriamente sua natureza, sua condição ou sua essência), não encontram já pronto o que é necessário para sua vida. Por essa razão, o homem deve se ocupar de si mesmo, há que velar por si mesmo; precisa, em suma, fazer um determinado *uso de si* que constitui sua própria liberdade.

O homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em consequência de alguma falha que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, deste ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o Deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer *uso de si próprio*; e é para esse fim que dotou a razão; esta não deve ser compreendida como substituta das faculdades naturais ausentes; é, ao contrário, a faculdade que permite servir-se, quando e como convém, das outras faculdades; é até essa faculdade absolutamente singular que é capaz de se servir de si mesma (...). É na medida em que o homem é livre e racional que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio (FOUCAULT, 2007c, p.53).

⁹⁸ Curioso perceber que, se o tipo de práticas que Foucault investiga no terceiro volume da *História da Sexualidade* são as práticas que procuram *unir o sujeito a si mesmo*, logo no início do segundo volume da *História da Sexualidade*, ele faz referência à sua vontade de pensar diferente e insiste no valor do descaminho daquele que pensa como uma vontade de *separar-se de si mesmo*. Separar-se de si mesmo ao aproximar-se das práticas que promovem a união consigo mesmo – não teríamos, aí, reativadas por outras vias algo um tanto semelhante a essa função *clandestina* do pensamento de Foucault?

Em síntese: cuidar da própria alma, da própria razão e da própria verdade a partir de um conjunto de interrogações não-prescritivas nem específicas que propiciarão um movimento de reflexão em direção a si mesmo, mas mover-se para si mesmo no sentido de unir-se a si mesmo e fazer um uso de si mesmo que constitua a própria liberdade. Neste sentido, Sócrates também é, ao mesmo tempo, o emblema e o paradoxo do cuidado de si. Por ser o mestre do cuidado de si e por ser o missionário da coragem da verdade, Sócrates finda por ser aquele que não cuida de si mesmo para cuidar do cuidado de si dos outros, e há de preferir a morte do que a impossibilidade de dizer a verdade e de ser indiferente à injustiça. Como evidencia Foucault (2011d), a missão de Sócrates possui quatro traços fundamentais:

- a) constitui uma missão que lhe foi imposta pelos Deuses;
- b) implica um tipo de sacrifício em relação a si mesmo;
- c) está relacionada ao papel de despertar, abrir os olhos, levar a luz e tirar do sono os homens que não cuidam de si;
- d) imprime em suas almas algo como um movimento, uma inquietude e uma agitação, que deverão surgir destas interrogações que questionam os homens acerca do cuidado consigo mesmo.

Foucault (2007c) estava, contudo, bastante atento às possibilidades de esta *cultura de si* ser interpretada como um individualismo, um fracasso aos ideais de uma moral coletiva, um retorno frustrado e reativo a si mesmo. Também prestara atenção ao outro lado da mesma moeda, a saber, à possibilidade de essa cultura de si ser vista como uma ênfase ao dinamismo de si mesmo, a uma cruzada ao fortalecimento da interioridade, a uma apologia à capacidade do *eu mesmo*. Estava atento, pois, tanto aos lamentos quanto às exaltações que poderiam advir dos diferentes entendimentos acerca do que é esta *cultura de si*.

Como soam aos nossos ouvidos essas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, a voltar-se sobre, a prestar serviço a si mesmo? Soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, afirmação-desafio de um estádio estético individual intransponível. Ou então, soam aos nossos ouvidos como a expressão melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si, incapaz de sustentar, perante seus olhos, entre suas mãos, por ele próprio, uma moral coletiva (a da cidade, por exemplo), e que, em face do deslocamento da moral coletiva, nada mais então teria senão ocupar-se consigo (FOUCAULT, 2011d, p.13).

Com efeito, Foucault (2011a, 2011d, 2007c) mostrava certa restrição em explicar as coisas em termos de “individualismo”, sempre insistindo no fato de que este era um termo inespecífico, muito geral, por demais vago⁹⁹. Apresentava grandes reservas aos caçadores do individualismo, àqueles que viam o risco do individualismo em todo lugar, em todo contexto político, em toda produção teórica. Assim, sua ênfase recaí no modo como essas regras austeras, porém vagas, gerais e inespecíficas das práticas de si, foram eclipsadas por toda uma moral da alteridade característica tanto do cristianismo quanto, em certo sentido, da Modernidade.

Essas regras austeras [advindas do princípio “ocupa-te consigo mesmo”] foram por nós retomadas e efetivamente aparecerão ou reaparecerão, quer na moral cristã, quer na moral moderna não cristã. Porém, em um clima inteiramente diferente. Essas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reacimatadas, transpostas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma moderna de uma obrigação com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria (FOUCAULT, 2011d, p.14).

Por esta via, o outro lado da moeda dessa moral da alteridade e da renúncia de si é um certo tipo de apologia em relação ao cuidado de si, que, se não poderíamos chamá-la de *individualista*, talvez pudéssemos chamá-la de *autorreferente*. Foucault (2011d) também parecia ciente de que estas formulações assim poderiam soar a alguns ouvidos. Isso poderia levar tanto a uma assunção fervorosa dos imperativos do culto autorreferente de si mesmo, como também a uma rejeição e denúncia de egoísmo, individualismo, egotismo, autorreferência.

Com efeito, vimos que, ao longo dos textos de diferentes formas de Filosofia, de diferentes formas de exercícios, práticas filosóficas ou espirituais, o princípio do cuidado de si foi formulado, convertido em uma série de fórmulas como “ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se em si”, “sentir prazer em si mesmo”, “buscar deleite somente em si”, “permanecer em companhia de si mesmo”, “ser amigo de si mesmo”, “estar em si como numa fortaleza”, “cuidar-se” ou “prestar culto a si mesmo”, “respeitar-se”, etc. (FOUCAULT, 2011d, p.13).

⁹⁹ Cito alguns exemplos: “(...) o tal individualismo, que se tem o costume de encontrar com tanta frequência a propósito de tudo e de qualquer coisa” (FOUCAULT, 2011a, p.158). “Mas convém colocar uma questão mais geral a propósito desse ‘individualismo’ que se invoca tão frequentemente para explicar, em épocas diferentes, fenômenos bem diversos” (FOUCAULT, 2007c, p.47-48). Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2011d) também menciona um tendência, por parte da moral cristã e da moral moderna laica, em fazer um deslocamento da moral do cuidado de si (vista possivelmente como algo em risco de derivar para uma moral egoísta) para uma moral não egoísta, que insiste em uma série de obrigações para com os outros.

Ora, mas não seria efetivamente possível fazer esse tipo de leitura em relação ao significado das práticas relativas ao cuidado de si? Uma moral *autoreferente* ou uma moral *individualista* não é exatamente uma moral do *si mesmo*? Não há uma boa razão de ser neste deslocamento de uma moral do si mesmo para uma moral cristã ou moderna da alteridade? E, por fim, não haveria realmente uma aproximação entre as temáticas do cuidado de si e uma moral auto-referente? E, ainda mais: há mesmo qualquer diferença entre uma moral *autorreferente* e uma moral *individualista*?

Para responder a essas questões é necessário que não tomemos como óbvio, evidente e como autoexplicativo o termo *si mesmo*. Assim, é preciso descentrar-se *de si mesmo* e *do si mesmo* e formular a seguinte questão: “qual é, pois, o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si?” (FOUCAULT, 2011d, p.36). Ora, mas este é precisamente o ponto em que se deve dizer que este *si*, que há de ser cuidado, não é simplesmente *qualquer coisa de um sujeito*: seus desejos, seus dilemas, suas paixões, sua vida privada, seu mundo interno e próprio tais como hoje em dia compreendemos em uma significação *psicológica*. Essa significação psicológica referente a uma *verdade de si* será tematizada no sétimo capítulo deste trabalho. Conforme referido anteriormente, *cuidar de si* é cuidar de sua *alma*, de sua *razão* e de sua *verdade*. É assim que, se existe todo um campo autônomo e indissolúvel da *ética do cuidado de si*, ele não se reporta ao que hoje entenderíamos em significação *psicológica* – ao contrário, é mais pertinente pensar esse campo da *ética do cuidado de si* como algo que se articula à política, ao bom governo e à *parresía*. Estas temáticas, portanto, estão sempre articuladas em termos de uma arte de governo, de um saber, de uma *tékhne* que possibilite ao governante, ao príncipe – àquele que possui um *éthos*, uma alma, uma *psykhé* graças à diferenciação ética – estabelecer um bom governo dos outros e praticar a *parresía*.

Em suma, o que está em jogo (...) é a necessidade de fornecer a esse “si mesmo” – na expressão “cuidar de si mesmo” – uma definição capaz de implicar, abrir ou dar acesso ao saber necessário para um bom governo. O que está em jogo no diálogo¹⁰⁰ é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar? (FOUCAULT, 2011d, p.37).

Esta temática, bastante presente nos cursos e nas obras terminais de Foucault, foi explorada de modo enfático no curso de 1983, intitulado *O Governo de Si e dos Outros*,

¹⁰⁰ Aqui Foucault (2011d) refere-se ao diálogo *Alcebiades*.

bem como em *O Uso dos Prazeres*. Portanto, governar a si mesmo constitui uma condição para exercer um bom governo sobre os outros – ora, mas isto é precisamente o que se deve explicar e não pressupor: por que aquele que tem um domínio sobre si poderá também exercer um bom governo dos outros? Neste sentido, o argumento que Foucault (2007b) encontra nos gregos é o seguinte: um homem capaz de dominar os seus prazeres, um homem que consegue domar seus impulsos e, assim, ter a capacidade de ser temperante, justo e racional, apesar de suas inclinações, não exercerá um abuso desse poder, não fará deste poder um exercício egoísta e tirânico. Por que? Ora, porque é precisamente este tipo de inclinação para a fama, para as honrarias, para as paixões, para os abusos e excessos o que o homem temperante tem sob seu domínio. Ele tem sob o seu domínio porque cuida de sua alma, de sua razão e de sua verdade. Portanto, aqueles que não conseguem dominar suas inclinações, aqueles que não conseguem se governar devem ser governados por quem consegue ter esse *poder sobre si mesmo*.

Esse *poder sobre si mesmo* constitui, ainda, o próprio exercício da liberdade. O que é ser livre? É fazer aquilo que bem entende? É estar fora de qualquer relação de poder? É entregar-se aos deleites, às paixões, aos prazeres? De forma alguma: *ser livre é ser ativo no domínio*. Assim, a liberdade do homem é representada como uma superação de si mesmo, uma atitude de força sobre si, uma capacidade de domar a si mesmo e, ainda, como uma atitude de homem, uma atitude viril em relação a si mesmo. Trata-se de uma liberdade que consiste em “governar desejos e prazeres” (FOUCAULT, 2007b, p.73) e que, portanto, não terá como finalidade ou como meio nada semelhante a “conservar ou reencontrar uma inocência original” (idem). Ser livre é, portanto, domar a natureza de si mesmo, disso que é, por sua condição de natureza, algo passivo.

O domínio de si é uma maneira de ser homem em relação a si próprio, isto é, comandar o que deve ser comandado, obrigar à obediência o que não é capaz de se dirigir por si só, impor os princípios da razão ao que desses princípios é desprovido; em suma, é uma maneira de ser ativo em relação ao que, por natureza, é passivo e que deve permanecer-lo. (FOUCAULT, 2007b, p.77)

Há aqui uma “*liberdade-poder* que caracteriza o modo de ser do homem temperante e não pode conceber-se sem uma relação com a verdade. Dominar os próprios prazeres e submetê-los ao *logos* formam uma única e mesma coisa” (FOUCAULT, 2007c, p.79, *grifos meus*). Existe, portanto, toda uma lógica da hierarquia, da autoridade, da virilidade e do reconhecimento no domínio de si para o domínio dos outros. Tais atributos são sintetizados sob o signo da *temperança*. Deste

modo, aquele que se entrega aos prazeres, que sucumbe às paixões e se deixa levar pela febre das orgias é um homem afeminado, que não é capaz de dominar a si mesmo. Por essa razão, também não poderá ser capaz de comandar os outros – de modo que será ele quem deverá ser comandado. Assim, percebemos a imbricação direta entre *sexualidade* e *política* no contexto da Grécia Antiga. Há, assim, um conjunto de regras que, se são austeras e ascéticas, são ainda inespecíficas e constituem toda uma política da sexualidade na Grécia antiga centrada na relação com o próprio corpo, na relação com a casa e a mulher e, por fim, na relação com os rapazes – trata-se, respectivamente, da *Dietética*, da *Econômica* e da *Erótica*. Podemos considerá-las como um conjunto de *técnicas de si* (FOUCAULT, 2007b), na medida em que implicam um processo de constituição do sujeito em virtude de uma relação entre o exercício dessas regras ascéticas e uma reflexão própria com vistas ao alcance da verdade e da temperança.

Conforme menciona Foucault (2007b), a *Dietética* lida com o uso comedido e oportuno dos *aphrodisia*: o exercício da temperança como uma atenção centrada nos momentos e nos instantes variados do corpo, cuja preocupação consistia num “medo da violência, temor de esgotamento e duplo cuidado com a sobrevivência do indivíduo e com a manifestação da espécie” (p.219). Na *Econômica*, trata-se de outra forma de temperança, agora definida pela relação entre os cônjuges, que deve ser definida por “um certo privilégio que o marido considera à esposa legítima, sobre a qual ele exerce seu poder” (idem) e, portanto, por uma “estrutura hierárquica própria à organização da casa” (idem). Por fim, no caso da *Erótica*, o que está em jogo é situar a temperança como um ideal de recusa a qualquer relação física entre os rapazes¹⁰¹, tendo em vista o fato de que aí residiria uma posição ética fundamental no sentido de não impor sua virilidade ao adolescente, o que poderia impedi-lo de desenvolver sua própria virilidade e ser, portanto, um homem livre, sabendo usar os seus prazeres com o domínio de si.

Como bem percebe Foucault (2007b), o critério para avaliar a virilidade de um homem não passava por aquilo que hoje chamamos de “escolha de objeto”: um homem poderá manter relações sexuais tanto com outros homens, quanto com mulheres que isto nada lhe dirá do seu caráter viril ou afeminado. Diferentemente, é a capacidade de domínio de si, de ser “mais forte do que si próprio” (FOUCAULT, 2007b, p.78), o que lhe conferirá virilidade e, em decorrência disto, autoridade e reconhecimento dos outros

¹⁰¹ Não há, contudo, propriamente uma proibição da relação entre os rapazes e os homens. Há um jogo de negociações para que essas relações ocorram de modo a não efeminar o rapaz ao ponto de que este perca o domínio de si mesmo – trata-se, em suma, não de uma interdição mas de uma atenção à prudência e ao comedimento.

para governá-los. Portanto, o homem dos prazeres e dos desejos, aquele que aprecia os perfumes, os adornos e *se deixa* seduzir pelas pequenas e grandes belezas da vida, aquele que *se entrega* a elas será considerado um homem afeminado, um homem da intemperança.

Prestemos atenção, pois, à noção de liberdade que, em decorrência disto, Foucault (2007b) nos traz em *O Uso dos Prazeres*:

No entanto, essa liberdade é mais do que uma não-escravidão, mais do que uma liberação que tornaria o indivíduo independente de qualquer coerção interior ou exterior; na sua forma plena e positiva ela é um poder que se exerce sobre si *no* poder que se exerce sobre os outros (p.75, *grifos meus*).

Eis aqui o ponto em que tanto insistiu Deleuze (2005): existe no decorrer de toda a obra de Foucault um primado do poder sobre o saber e sobre o sujeito, o que não implica dizer que o saber e o sujeito são máscaras, disfarces ou formas meramente derivadas do poder. Mesmo na ocasião em que Foucault procurara separar-se de si mesmo, pensar de outro modo e investigar estas práticas de si, eis que reaparece a dimensão do domínio, da força e do governo. Elas aparecem como o traço fundamental cujas curvas, dobras e torções desenhavam o domínio das práticas de si. O poder que se exerce sobre si ocorre *no* poder que se exerce sobre os outros, *como um* poder que se exerce sobre os outros e *para que* um poder se exerça sobre os outros. Para que isto fique ainda mais claro, farei novamente a pergunta: *o que é este si?* Alguma substância interior, alguma marca inapagável de nossa identidade, alguma âncora a que podemos nos agarrar no quebrar-se violento das ondas de uma tempestade noturna? Seria, portanto, algum vestígio da essência humana que Foucault tanto se esforçara para dissolver, tomando sempre a distância suficientemente necessária para fazê-la desaparecer? Ao contrário, mesmo aí Foucault acentua que o *si* nada mais é do que a *relação* na *relação consigo mesmo*. Trata-se, portanto, de uma *relação com uma relação* o que podemos chamar de *si mesmo*: “O eu com o qual se tem relação não é outra coisa senão a própria relação [...] é, em suma, a imanência, ou melhor, a adequação ontológica do eu à relação” (FOUCAULT *apud* GROS, 2011, p.481-482). Assim, como salienta Gros (2011) quando relembra a leitura de Deleuze sobre Foucault: “a ética era como que a dobra do político. (...) Disso devemos reter que Foucault sempre pensa a ética no interior do político” (p.490).

Com efeito, não há propriamente uma *autorreferência* moral no cuidado de si, mas antes o primado de uma atitude de domínio em relação aos prazeres, aos desejos, ao que é da ordem dos interesses, das efemeridades, das futilidades, das honras, dos gracejos passageiros, das lisonjas duvidosas, das satisfações fugazes, de todo o teatro da vida social que em tão grande distância está em relação à alma, à razão e à verdade. Este domínio de si constitui uma atividade que, se é própria do homem, deve se dirigir contra tudo o que se lhe apresenta e nele reside enquanto natural, originário, espontâneo. Portanto, uma analítica do dispositivo da verdade encontra, nessa referência necessária da *parresía* política ao cuidado de si, algo semelhante a uma identificação entre *liberdade* e *autonomia*: ser livre é dar uma direção a si mesmo e é dar, *por si mesmo*, uma direção a si que o leve à verdade. No último capítulo deste trabalho, tematizarei, de forma mais nítida, essas relações entre liberdade e autonomia como posições subjetivas no dispositivo da verdade. Prossigamos, pois, na análise da *parresía* mediante seus desdobramentos nas temáticas da verdadeira vida.

5. A *parresía* como verdadeira vida

No tópico anterior, procurei argumentar como a articulação das temáticas da *parresía* com as do cuidado de si revelam uma certa afinidade com as questões referentes à *autonomia* (governo de si, domínio de si, exercício de um poder sobre si). Procuraremos ver agora em que medida existe uma afinidade na articulação entre as temáticas da *parresía* e as do cinismo e da verdadeira vida com as questões referentes à *autenticidade* (expressão transparente de si mesmo, manifestação pura e espontânea do si mesmo, atualização verdadeira e sem rodeios do original de si). Se estas noções de *autonomia* e de *autenticidade* muitas vezes aparecem para significar coisas bem distintas e até opostas, veremos como elas constituem, todavia, as duas principais formas de representação subjetiva da *liberdade*. Ficará, portanto, ao encargo do oitavo e último capítulo deste trabalho uma tematização das relações entre *autonomia*, *autenticidade* e *liberdade* como posições subjetivas no dispositivo da verdade. Passemos, pois, ao desdobramento da *parresía* nas temáticas da verdadeira vida.

Gros (2004), em seu texto *A Parrhesia em Foucault (1982-1984)*, chama atenção para três formas de situar a *parresía* mediante uma diferença em relação a outras modalidades de discursos que se relacionam com a verdade. A primeira delas constitui a diferença entre os modos de verificação da *parresía*, da profecia, da sabedoria e do ensino

(já explorada no primeiro tópico deste capítulo). A segunda consiste em uma diferença entre a *parresía* e a *confissão*, ao passo que a terceira diz respeito a uma oposição entre a *parresía* e a *retórica*. Passemos brevemente pela segunda distinção para nos deter com maior atenção na terceira. A diferença fundamental entre a *parresía* e a *confissão*, tal como apontada por Gros (2004), diz respeito ao fato de que a *parresía* constitui um tipo de discurso em que a verdade é produzida e autenticada pela fala de um mestre a um discípulo que deve ouvi-la, ao passo que a *confissão* é um discurso do dirigido, daquele que fala e endereça sua fala a um Outro¹⁰², cujo silêncio é precisamente o que produz e autentica a feitura dessa verdade. Estas noções, tematizadas por Foucault (2011d) na aula de 10 de março do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, são bem sintetizadas por Gros (2004).

Com efeito, a *confissão* designa a fala do dirigido, no sentido de que ele precisa produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo, dirigido a um Outro (seu diretor de consciência, seu confessor, etc.). O dirigido deve se tomar a si mesmo como referente de um discurso verdadeiro e revelar a um Outro, essencialmente silencioso, o que passa em seus desejos, em seus pensamentos etc. A *parrhesia*, ao contrário, é uma modalidade de tomada de palavra pelo mestre, e é o discípulo que dessa vez deve se calar. O diretor de existência antiga se caracteriza, com efeito, por uma tomada da palavra direta, franca e que faz valer, para autenticar a verdade do que ele defende, sua própria conduta: a verdade daquilo que adiante explode em meus atos (p.156-157).

Eis a verdade da *parresía*: a verdade que explode em seus atos, a verdade que não pode ser escondida, a verdade que é verdade porque não se contém em não se manifestar enquanto verdade, a verdade que tem sua razão de existência na sua clareza, na sua transparência, na sua atualização.

Nesse momento, contudo, pretendo explorar uma outra diferença: a diferença entre *parresía* e *retórica*. Em linhas gerais: se na *parresía* aquele que fala deve falar aquilo que pensa sem se preocupar se vai agradar aquele(s) para quem fala, na *retórica* aquele que fala deve se preocupar em agradar aquele(s) para quem fala, mas não em dizer aquilo que pensa. A *retórica* consiste em uma arte da argumentação, da oratória, do convencimento, em toda uma persuasão pela fala, em todo um bordado da linguagem, em toda uma dramatização do discurso, em toda uma tessitura da aleturgia. A *retórica* é a arte de desprender-se do que se pensa naquilo que se diz, e uma arte de prender os outros naquilo que se diz, fazendo-os crer que é isto que se pensa. Na

¹⁰² Nos capítulos VI e VII deste trabalho apresentarei uma análise mais aprofundada da *confissão*, tanto no que diz respeito às obrigações de verdade presentes na direção cristã (FOUCAULT, 2010a) como no que tange à produção da verdade de si, tal como agenciada pelas práticas psi (FOUCAULT, 2009b).

retórica, a verdade deve ser produzida enquanto uma crença da parte daquele para quem se fala, ao passo que a parresía autentica a verdade na crença e na franqueza daquele mesmo que fala.

A retórica não implica nenhum vínculo da ordem da crença entre quem fala e aquilo que enuncia. O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer algo totalmente diferente do que sabe, totalmente diferente do que crê, totalmente diferente do que pensa, mas dizer de tal maneira que, no fim das contas, o que ele dirá, e que não é o que ele crê, nem o que ele pensa nem o que ele sabe será, se tornará o que pensam, o que crêem saber aqueles a quem ele se endereçou. Na retórica, não há vínculo entre aquele que fala e o que ele diz, mas a retórica tem por efeito estabelecer um vínculo obrigatório entre a coisa dita e aquele ou aqueles a quem ela é endereçada (FOUCAULT, 2011a, p.14).

Portanto, como expressa Foucault (2011a), a retórica constitui um discurso diametralmente oposto ao discurso da parresía. Gros (2004) chama atenção a três principais formas de opor a retórica à parresía:

- a) A parresía norteia-se não pela maneira de falar, mas pelo caráter verdadeiro ou falso daquilo que é dito, ao passo que a retórica não leva em conta o valor de verdade do que é dito e centra todas as suas atenções na maneira de falar.
- b) A parresía supõe sempre uma coragem naquele que fala, um risco na relação daquele com quem fala e, portanto, indica um perigo para a própria vida do parresiasta; ao contrário da retórica, que tem por função bajular, agradar ou convencer o outro;
- c) A parresía é uma *fala engajada*, implica uma adesão do falante àquilo que ele fala, constitui manifestação de uma convicção pessoal e não se manifesta por interesse em convencer os outros dessa convicção, ao passo que a retórica é completamente desprendida da crença e do engajamento daquele que fala naquilo que diz, porém se encontra sempre na tentativa de fazer os ouvintes acreditarem naquilo que é dito.

Gostaria de chamar atenção para este último ponto. A parresía pressupõe um engajamento, uma adesão, uma profissão de fé, um compromisso, uma atividade constante de levar a um bom termo, a uma transparência, a uma coerência entre os atos-

de-verdade de um sujeito e sua própria vida. O parresiasta, na medida em que o seu dizer-a-verdade é algo que se coloca sempre na possibilidade de ter implicações de extrema importância para sua própria vida, é aquele que *inscreve a verdade na vida*. A partir da aula de 29 de fevereiro de 1984, Foucault (2011a) segue seu curso fazendo uma derivação das formas de parresía para as temáticas da verdadeira vida e do cinismo.

O diálogo *Alcebiades*, analisado por Foucault (2011a), constitui uma prestação de contas sobre si mesmo e acerca da verdade que não possui somente uma inscrição em uma alma discernida como realidade ontológica distinta, mas que é indexada à *bíos*, à própria vida do sujeito que diz a verdade. Temos então a exigência de uma “coragem do dizer-a-verdade quanto se trata de descobrir a alma [e uma] coragem do dizer-a-verdade também quando se trata de dar à vida forma e estilo” (FOUCAULT, 2011a, p.140). Por esta via, Foucault (2011a) adentra as temáticas relativas à *verdadeira vida*, como também naquelas relacionadas ao seu exagero, à sua caricatura, à sua saturação, ao seu escândalo e à sua careta: o *cinismo*.

Existe uma estreita relação, na Filosofia de Platão, entre a *verdadeira vida*, o *verdadeiro amor* e o *discurso verdadeiro*. Para entendermos as formas de inscrição da verdade na vida, no amor e no discurso, relembremos aqui os quatro principais núcleos de significação do verdadeiro no pensamento de Platão, tal como referi de forma detalhada no segundo capítulo deste trabalho: o verdadeiro como o que nada dissimula (*transparente*), o verdadeiro como o que não é misturado (*puro*), o verdadeiro como o que não tem inclinações (*reto*), o verdadeiro como o que não sofre alterações (*imutável*). Mediante essas quatro características fundamentais, podemos extrair tanto os predicados principais do amor verdadeiro, do discurso verdadeiro e da vida verdadeira, bem como aquilo que diz respeito ao exagero, ao escracho e ao escândalo da vida verdadeira tal como se faz presente no cinismo.

O amor verdadeiro é um amor que não dissimula e não disfarça porque não tem nenhuma vergonha e qualquer constrangimento: caso aquele que ame, por algum subterfúgio, tenha vergonha de manifestar seu amor, esse não será um amor “de verdade”. Mas um amor verdadeiro é, ainda, um amor puro – isso quer dizer: sem a mistura dos prazeres da carne, pois não é um amor que visa às satisfações imediatas. Ele é puro porque ainda, em última instância, não existe porque procura obter o reconhecimento da pessoa amada. O verdadeiro amor não é recíproco, não é uma troca: o verdadeiro amor quer simplesmente amar (ele não ocupa o amador com a vontade de querer ser amado). O verdadeiro amor é também um amor reto, justo, direito, em

conformidade com as regras e os costumes – ele não está assentado em nenhuma maldade, em nenhuma transgressão, em nenhuma corrupção ou conspiração, em nada que ponha em risco a paz e a harmonia da polis. O ponto principal, todavia, é: esse verdadeiro amor que é transparente, puro e reto, é um amor que não é passageiro, que não se apagará com o tempo, que não se despedaçará no jogo imprevisível das surpresas, das mudanças e dos acontecimentos da vida. Isto porque o verdadeiro amor é um amor indestrutível.

Essas mesmas características que dizem respeito ao verdadeiro amor são encontradas no *lógos aléthes* – no *discurso verdadeiro*. Nas palavras de Foucault (2011a):

O lógos aléthes é uma maneira de falar na qual, primeiramente, nada é dissimulado; na qual, em segundo lugar, nem o falso nem a opinião nem a aparência vêm se misturar ao verdadeiro; [em terceiro lugar], é um discurso reto, um discurso que é conforme às regras e à lei; e, enfim, o aléthes lógos é um discurso que permanece o mesmo, não muda, não se corrompe e nem se altera, não pode nunca ser vencido nem revertido nem refutado (p. 193).

Evidentemente, podemos reconhecer algumas semelhanças com todo o campo das Teorias da Verdade. Refiro-me a ideia de que só é verdade o que é verdade em si – *isolamento da verdade* – e que aquilo de que se diz ser verdadeiro ou falso não mudará – *imutabilidade do portador de verdade*. Ocorre, todavia, que a verdade aqui é inscrita em registros bem distintos. Não se trata, no contexto das análises feitas neste capítulo, de inscrever as atribuições de verdade somente ao campo das proposições, mas algo bem diferente: fazer funcionar a verdade não unicamente no campo teórico, discursivo, científico, filosófico ou metafísico, mas também no âmbito da própria vida. Isto, nos termos utilizados pelas Teorias da Verdade, significa que a própria vida é tomada como um portador de verdade. O que é, porém, uma *vida verdadeira*?

Aqui encontraremos novamente os quatro traços do verdadeiro, tal como pensados por Platão, grafados na própria vida: uma vida verdadeira é uma vida que nada dissimula, uma vida que não é entregue às multiplicidades, uma vida pura, uma vida reta e uma vida que se mantém segura na identidade de si mesma. Foucault (2011a) nos dá um exemplo do texto *Ilíada*, mencionado por Sócrates, e enfatiza a atitude de Aquiles em relação a Ulisses. Aquiles é um homem que manifesta a verdade de seu espírito: um homem *sem rodeios*. É sem rodeios precisamente porque não existe nada oculto entre o que *pensa*, o que *diz*, o que *quer*, e o que *faz* – e isso porque existe uma

atitude de transparência e de simplicidade de um homem direto, que não dá lugar a qualquer desconexão ou qualquer defasagem entre seu pensamento, sua fala, seu querer e seu fazer. Portanto, aqui estão em jogo a *franqueza*, a *autenticidade* e a *capacidade de prometer*.

Por oposição a Ulisses, Aquiles aparece como o homem da verdade, sem rodeios. *Entre o que ele pensa e o que ele diz, entre o que ele diz e o que ele quer fazer, entre o que ele quer fazer e o que ele fará efetivamente, não há nenhuma dissimulação*, nenhum rodeio, nada que venha a ocultar a realidade do que ele pensa e que será a realidade do que ele faz (FOUCAULT, 2011a, p.195, *grifos meus*).

Para que haja, portanto, uma verdadeira vida, como uma continuidade, identidade e transparência entre o pensar, o dizer, o querer e o fazer, é necessário que o homem da verdade não seja alguém entregue às multiplicidades. Na *República*, Platão já fazia referência a esta oposição entre o homem da verdade e o homem entregue à multiplicidade dos prazeres. Nas palavras de Foucault (2011a): “essa vida fadada à multiplicidade é uma vida sem verdade” (p.196). Como poderia um homem refém das multiplicidades ser alguém capaz de autenticar o que pensa no que diz e o que diz naquilo que faz? Como alguém que salta da linha reta e se conecta com os traçados difusos, plurais e múltiplos pode dar garantias de uma continuidade entre o pensamento, a palavra, a vontade e as ações? Como um sujeito rizomático, um sujeito que faz rizoma poderia ser, ao mesmo tempo, transparente, idêntico a si mesmo e autêntico?

Ora, em *Mil Platôs*, Deleuze e Guattari (2011) mencionam seis “características aproximativas do rizoma” (p.22): princípio de *conexão*, de *heterogeneidade*, de *multiplicidade*, de *ruptura assignificante*, de *cartografia* e de *decalomania*. Estes princípios estão todo tempo a fugir e a escapar daquilo que é representado como a *verdadeira vida* (cujas estreita relação com a *vida autêntica* abordarei no último capítulo).

Qualquer ponto de um rizoma deve ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo (...) as multiplicidades são rizomáticas e denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes. Inexistência, pois, de unidade pivô no objeto ou que se divida no sujeito. Inexistência de unidade ainda que fosse para abortar no objeto e para ‘voltar’ no sujeito (...) nós não temos unidades de medida, mas somente multiplicidades ou variedades de medida (...) [o rizoma] opera imediatamente no heterogêneo e salta de uma linha já diferenciada a uma outra (p.22-27).

O homem que leva uma vida verdadeira é, como se refere Nietzsche (1986), em sua *Genealogia da Moral*, também algo semelhante a um homem capaz de prometer, um homem capaz de ter um domínio sobre o acaso da vida e o acaso de si, um homem que se torna calculável, previsível, responsável: “o homem determinado, uniforme, regular” (NIETZSCHE, 1986, p.58). Mas não somente isso. Não se trata aqui, na vida verdadeira, tão-somente de um homem *autônomo*, mas principalmente de um homem *transparente*. Não é simplesmente alguém que pode prometer qualquer coisa, nem de um homem capaz de realizar tudo aquilo que promete. Trata-se de um homem que promete sem dissimular, que age sem esconder, que realiza seus atos sem camuflar aquilo em que acredita – portanto, de um homem que promete e faz aquilo que julga ser verdade. Por essa razão, este é igualmente um homem reto, um homem que segue a linha reta da verdade, um homem que inscreve sua vida na retidão da verdade. Pois o homem que pode prometer, que pode dar garantias, é aquele que exerce, sobre si mesmo, uma força superior às suas inclinações, aos seus titubeios, às suas dúvidas, às suas hesitações. Pois, do contrário, como poderíamos con-fiar na promessa de alguém incapaz de guiar a si mesmo?

Por último, sendo um homem que não dissimula, um homem que não se entrega às multiplicidades e um homem reto, este homem que vive uma verdadeira vida é também um homem idêntico a si mesmo, que vive uma vida que se mantém harmônica e feliz no bálsamo tranquilo, seguro e forte de sua identidade.

Essa vida verdadeira é uma vida que escapa da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda, e se mantém sem modificação na identidade de seu ser. É essa identidade da vida em relação a si mesma que faz escapar todo elemento de alteração (FOUCAULT, 2011a, p.198).

Uma vez identificadas essas quatro principais características do amor e do discurso verdadeiros como formas de expressão da verdadeira vida, e uma vez também esclarecida a relação entre esta inscrição da verdade na vida na prática da parresía, passemos agora à análise do cinismo.

6. O cinismo e a reversão da verdadeira vida

Naquilo que talvez represente o ponto mais nuclear, mais interior, mais íntimo da *verdadeira vida*, eis que sua extrapolação, sua extravagância, sua exacerbação ao

ponto de sua reversão aparecem na brutalidade de sua verdadeira verdade: o *cinismo*. O cinismo é o espelho quebrado em que a verdadeira vida não pode se reconhecer sem temer recuar ou eclipsar-se a si mesma, o espelho em que ela pode ver os vestígios de seus contornos mais na rachadura dos cacos do que na imagem que ele projeta. Tomando o significado da *verdadeira vida* da maneira mais rente, mais crua, mais literal, mais áspera, o *cinismo* se utiliza do mesmo metal da verdadeira vida e lhe muda a efígie. Nas palavras de Foucault (2011a):

Desse ponto de vista, os cínicos não mudam, de certo modo, o metal dessa moeda [da verdadeira vida]. Mas eles vão modificar a efígie e, a partir desses mesmos princípios da verdadeira vida – que deve ser não dissimulada, não misturada, reta e estável, incorruptível, feliz – vão fazer aparecer, por passagem ao limite, sem ruptura, simplesmente empurrando esses temas até seu ponto extremo, uma vida que é precisamente o contrário do que era reconhecido tradicionalmente [como] a verdadeira vida. (...) O cinismo como careta da verdadeira vida (FOUCAULT, 2011a, p.200).

O cinismo, portanto, opera a radical reversão da verdade. Se a utopia da verdadeira vida é a temperança e o autodomínio de um filósofo, a utopia do cinismo é a naturalidade e a bestialidade de um cão. Rasgam-se as suturas da vida, sai-se de um extremo ao outro, traça-se a equidistância longínqua de duas vidas inteiramente distintas, mas eis que ambas se encontram na paralaxe de uma filiação inarredável com a verdade. Assim, Foucault (2011a) busca algumas referências na Filosofia Antiga (a exemplo de Elias, um comentador de Aristóteles) que estabelecem uma estreita relação entre a vida verdadeira cínica e a *vida de cão*. Passemos a estas características.

O cão tem uma vida impudica, despuorada, sem vergonha, sem dissimulação: faz em público e às claras tudo aquilo que precisa fazer. O cão, entretanto, só faz aquilo que faz por *necessidade*. Ele é, portanto, indiferente a tudo o que não é da ordem da necessidade, a tudo aquilo que acontece, a tudo o que se acrescenta e se interpõe à sua satisfação imediata. Portanto, o cão é aquele que possui um *faro*, um discernimento entre os amigos e os inimigos, os bons e os maus, os que vão agredi-lo e os que vão agradá-lo. Por fim, a vida de cão é uma vida *fiel* – o cão é aquele que não trai, não é desleal, mas que se dedica a uma vida de guarda, de salvação e de proteção ao seu amo. Gros (2004) refere-se a quatro princípios da vida cínica, em estreita filiação à *vida de cão*: princípio da nudez, princípio do despojamento, princípio da animalidade e princípio da soberania (p.164). Podemos, a partir disso, listar esses quatro princípios em

suas analogias com os princípios da vida verdadeira e também com os quatro significados principais do verdadeiro na Filosofia platônica.

1) *Princípio da nudez* – o cão não tem pudores, faz tudo às claras.

Princípio da publicização – a vida verdadeira não dissimula e nem disfarça.

Princípio da transparência – o verdadeiro é o que aparece, o que não se oculta.

2) *Princípio do despojamento* – o cão não reivindica nada, só faz o necessário.

Princípio da pureza – a vida verdadeira não é refém das multiplicidades, mas é uma via pura.

Princípio da homogeneidade – o verdadeiro é o que não possui nenhuma mistura com o não-verdadeiro.

3) *Princípio da animalidade* – o cão possui um faro, um discernimento, uma retidão, uma direção.

Princípio da conformidade – a verdadeira vida é uma vida justa, uma vida sem desvios e conforme a regra e o dever.

Princípio da retidão – o verdadeiro é aquilo que é reto, que não tem inclinações, que não se entorta nem se divorcia de si.

4) *Princípio da soberania* – o cão repousa na absoluta tranquilidade na vigília de seu amo, lhe é fiel e deverá passar-lhe segurança.

Princípio da identidade – uma vida verdadeira é uma vida estável, sem perturbações, harmônica e idêntica a si mesma.

Princípio da imutabilidade – o verdadeiro é o imutável, o imóvel, o incorruptível.

Assim, o cínico é aquele que deve autenticar a verdade não no seu discurso, não somente em sua franqueza, não somente na expressão de seu logos. O cínico não verá nenhuma coragem a não ser na verdade que está inscrita na própria vida que leva essa

verdade na vida até as últimas consequências. Essa inscrição da verdade na própria vida deve, entretanto, assumir a forma de três funções referidas por Gros (2004).

- a) *Função instrumental*: para falar a verdade, é necessário estar desapegado de qualquer coisa.
- b) *Função de redução*: é preciso livrar-se de todas as convenções sociais, de todos os padrões morais e de todas as opiniões inúteis.
- c) *Função de provação*: livrando-se de todo o supérfluo, a vida deve aparecer em suas condições fundamentais, essenciais e originárias.

Este desapego, esta libertação das amarras e convenções sociais e esta valorização de uma vida simples, elementar e original devem, ainda, ser sempre *expostos*. A verdade só possuirá algum valor se descer da ordem dos princípios e funcionar na própria vida, se ela estiver o tempo todo presente na maneira com que se vive, se essa maneira for sempre exposta e, por ser exposta, constituir um risco para o cínico. Isto não constitui meramente regras gerais e inespecíficas de conduta, tais como as interrogações que mobilizam o sujeito reflexivamente nas práticas de si. Ao contrário, como se refere Foucault (2011a), o cínico, tal como reconhecido da Antiguidade, portava características muito específicas: “o cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo” (p.148). Há no cinismo, portanto, uma série de *marcas da verdade*. Estas marcas, estas impressões, estes índices da verdade não estão-somente encravados na vida, mas eles são a própria vida. O cínico é aquele que já não faz mais nenhuma diferença entre a verdade e a vida.

O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, *o cínico faz da vida, da existência, do bós o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade* (FOUCAULT, 2011a, p.150, *grifos meus*).

Aqui chegamos ao ponto máximo do cinismo: por levar à verdade às últimas consequências, o cínico é aquele que já não precisa da vida, é o homem desprendido da vida, ou para quem a vida pouco importa¹⁰³.

Neste ocidente que inventou tantas verdades diversas e moldou artes da existência tão múltiplas, o cinismo não pára de lembrar o seguinte: que muito pouca verdade é indispensável para quem quer viver verdadeiramente e que muito pouca vida é necessária quando se é verdadeiramente apegado à verdade (FOUCAULT, 2011a, p. 166).

Sócrates – que era um parresiasta, mas não um cínico – também era aquele que preferiria morrer a não dizer a verdade. Como bem esclarece Kohan (2012), se Sócrates havia recusado maior participação política, se havia restringido sua atividade filosófica às interrogações dirigidas diretamente aos homens, se não tomava a palavra para dizer a verdade em praça pública, isso não era exatamente por conta de um medo da morte. Se o medo da morte aparece, ele decorre tão-somente do fato de que a morte o impediria de continuar a sua missão, de cuidar do cuidado de si dos homens, de zelar pela justiça e pela verdade. Apesar de não ser um filósofo cínico, Sócrates se divorcia da vida em nome da verdade. Foucault, prestes a se divorciar da vida, a separar-se de si mesmo, esboça uma aproximação ainda mais explícita, e por vezes um tanto enigmática, obscura ou oracular com a verdade. Kohan (2012) aponta aí um “paralelismo de duas vidas filosóficas na iminência da morte” (p.115). O leitor que acompanhou todo o percurso aqui apresentado de uma *analítica do dispositivo da verdade* possivelmente não verá com grande espanto, surpresa ou desorientação esta filiação tão estreita entre a *verdade* e a *morte* – o que será mais aprofundado quando estiver falando acerca das obrigações de verdade nas práticas de direção cristã da consciência, no capítulo seguinte.

Foucault (2011a) também manifestara, no segundo tempo da aula de 29 de fevereiro de 1984, sua vontade de pensar o cinismo também de uma forma trans-histórica, como uma “categoria histórica que perpassa, sob formas diversas, com objetivos variados, toda a história do pensamento ocidental” (p.152). Penso que isto sinaliza para o fato de que a leitura da “história”, tal como a faz Foucault, implica uma atividade ficcional a tal ponto que se faz possível dela extrair sempre traços, migalhas, elementos, pistas que apontam para aquilo que ainda somos hoje, para aquilo que ainda constitui nossa forma de ser, de agir, de pensar. Apesar de não ter seguido por este

¹⁰³ Foucault nos dá tanto o exemplo de Peregrino, filósofo cínico que, após todas as renúncias, incendiou a si mesmo nos Jogos Olímpicos, como também de Diógenes. Segundo nos conta Foucault (2011a), o cínico Diógenes morreu asfixiado ao tentar ingerir um polvo vivo, retirado diretamente das águas.

caminho, Foucault (2011a) deixou alguns rastros interessantes para pensarmos em formas de aparição do cinismo em tempos mais próximos da atualidade. Assim, situou três vias de atualização do cinismo: o *ascetismo cristão*, a *militância esquerdista* e a *arte moderna*.

No que diz respeito ao ascetismo cristão, o importante será construir para si mesmo uma vida minimalista, desprendida, uma vida de martírios cuja ascese constitua a prova da verdade. No contexto da militância esquerdista e da arte moderna, perceberemos uma aproximação com as questões abordadas por Boltanski e Chiapello (2009), em especial com os temas relativos às reivindicações políticas de maio de 68, entendidas pelos autores sob o signo de uma *crítica estética*, caracterizada pelas reivindicações por *autonomia*, *autenticidade* e *liberdade*. No caso do militarismo esquerdista, o cinismo implica a construção de todo um estilo de existência para o militante:

Esse estilo de existência próprio do militarismo revolucionário, que assegura esse testemunho pela vida, está em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade. E ele deve manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida (p.161).

Trata-se, aqui, de um misto entre *transparência* e *singularidade*, que caracteriza o registro da *autenticidade*. É, todavia, no campo da arte que aparece de modo mais explícito a referência a algo como a autenticidade. Isto porque será a vida do artista que deverá autenticar sua obra de arte: o caráter singular de sua existência, as modalidades autênticas de sua expressão, e a forma inusitada com que conduz a sua vida. Estas referências perfazem elementos atuantes na expressão do cinismo, na vida de artista, na verdadeira vida.

A própria arte (...) deve estabelecer com o real uma relação que não é mais da ordem da ornamentação, da ordem da imitação, mas que é da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência. Essa prática da arte (...) se constitui como lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão. (FOUCAULT, 2011a, p. 164-165).

Temos, portanto, todo um conjunto de temáticas acerca do cinismo contemporâneo (*Zynismus*) que, em diferença em relação ao cinismo antigo

(*Kynismus*)¹⁰⁴, introduz a dimensão da individualidade e da singularidade. Esta introdução deixa ainda mais explícito o vínculo, nunca tematizado por Foucault, entre o *cinismo* e a *autenticidade*:

Enfim e sobretudo, nessas interpretações, seja a de Gehlen, a de Heinrich ou a de Tillich, o cinismo é sempre apresentado como uma espécie de individualismo, de afirmação de si, uma exasperação da existência particular, da existência natural e animal, da existência em sua extrema singularidade, seja por oposição, em reação ao deslocamento das estruturas sociais da Antiguidade, seja em face do absurdo do mundo moderno (FOUCAULT, 2011a, p. 157-158).

7. Onde está Foucault?

Penso que desastrosos equívocos poderão se transformar em matérias-primas para a construção de palácios, fortalezas e castelos tão suntuosos quanto inconsistentes caso pensemos que em qualquer momento que seja, em seus últimos cursos e escritos, Foucault se referiu à verdade como uma *verdade em si*. Ao contrário, a significação de *verdade* continua a ser *aquilo que é tomado como verdade*. Há, todavia, evidentes deslocamentos, diferentes movimentos, toda uma aproximação a outros modos de tomar alguma coisa por verdadeira. Sobre esse perspectivismo radical, sobre esse imanentismo sem tréguas e sem vacilos em relação à verdade, sobre essa insistente recusa em falar de uma verdade em si, sobre essa vontade de esvaziar a verdade e preenchê-la com tudo o que a cerca, prestemos atenção a uma resposta dada por Foucault (2012b) em uma entrevista intitulada *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*.

– A verdade não será então uma construção?
– Depende: há jogos de verdade nos quais a verdade é uma construção e outros em que ela não o é (FOUCAULT, 2012b, p.276).

Portanto, se a verdade é ou não uma construção, diz Foucault (2012b), isso depende da forma do jogo da verdade, entendendo jogo de verdade como “um conjunto de regras para a produção da verdade” (idem). Isto quer dizer: é possível existir um jogo da verdade em que a verdade seja *tomada como* algo que não é uma construção, mas sim como algo que exista por si, ao passo que outros jogos admitem que a verdade só é

¹⁰⁴ Se o *Kynismus* se caracteriza pela afirmação de uma dimensão animal e originária, o *Zynismus* constitui uma afirmação de si que “não se faria por uma indexação à animalidade, e sim se efetuaria em face de e em relação ao absurdo e à ausência universal de significação” (FOUCAULT, 2011a, p.157). Afirmação da dimensão originária e animal, de um lado; afirmação da singularidade irreduzível do eu, de outro.

possível mediante alguma ação construtiva. Isto *não* quer dizer: existem jogos de verdade que se aproximam do que a verdade realmente é e outros jogos de verdade que, uma vez distantes da verdade, procuram construí-la.

Se Foucault, novamente, conseguiu enxergar a verdade em ocasiões tão diferentes: na Filosofia moderna, na espiritualidade, na parresía, na sabedoria, no ensino, na profecia, no cinismo, no cuidado de si, na *aphrodisia*, certamente não há aqui qualquer unidade de significação originária quando fala em *verdade*. A “coisa-verdade” não retorna no chamado “último Foucault”. Com isto, não se trata exatamente de uma posição relativista: se a verdade constitui presença constante nas investigações de Foucault, e de forma ainda mais nítida nos seus quatro últimos anos de vida, isso decorre mais de uma percepção acerca da *multiplicidade* de funções exercidas pela verdade do que propriamente de uma *relativização* do seu significado. Mais uma vez: trata-se das características deste dispositivo e não das atribuições essenciais da verdade.

Dessa forma, será então sempre perigoso falar em verdadeira vida, em uma subjetividade verdadeira, em um verdadeiro *ethos*, se isto for descolado do contexto específico em que Foucault investigou e se for, mediante este descolamento, alocado, colocado e imputado ao próprio Foucault, como algo que ele assume, assente, acredita e identifica como “o *seu* pensamento”. Enxergar nos pontos finais de Foucault algo como a “posição de Foucault”, “aquilo que ele pensa”, “aquilo que ele concorda”, seria crer em excesso, acreditar em demasia e cogitar em extravagância. E, o que é pior: isso implicaria, ainda, dizer que Foucault positivara uma verdadeira vida, conclamara os homens a viverem uma vida reta, pura, desconectada das multiplicidades, uma vida idêntica a si mesma. Ou, ainda, que ele quisera nos encorajar a dizer a verdade – mas para acreditarmos nisso, teríamos de crer que somente alguns podem dizer a verdade, que são os bons, os que devem governar os piores. Poderíamos, também, achar que aí reside uma dimensão de resgate importante para os tempos atuais que é a dimensão da ética, do cuidado de si, mas teríamos de nos lembrar dos conteúdos restritivos e ascéticos presentes nos sedutores proparoxítonos tematizados no *Uso dos Prazeres* e no *Cuidado de Si: a Dietética, a Econômica e a Erótica*. Isto não impede, contudo, de fazer desses últimos escritos de Foucault ferramentas que funcionem por vias, para finalidades e em registros inimagináveis pelo filósofo político francês.

Entendo, todavia, que isto seria um tanto problemático principalmente pelo fato de instaurar a transcendência da verdade no pensamento de Foucault. E há alguns movimentos interpretativos que parecem vir operando nessa tendência. Uma de suas

formulações mais claras, que possivelmente trouxe consigo uma série de outras leituras semelhantes, encontra-se no resumo feito por Gros (2011) ao final do curso de 1982 – *A Hermenêutica do Sujeito*, do qual foi igualmente o editor. Nesse resumo, poderemos perceber como Gros (2011) reativa toda uma imagem jurídico-discursiva do poder, já tão recusada por Foucault explicitamente em obras como *Vigiar e Punir*, *a Vontade de Saber*, *O Nascimento da Biopolítica*, *Em Defesa da Sociedade*, mas também nos seus últimos cursos. Para Gros (2011), havia uma grande novidade no curso de 1982 (e também a partir dele): “era possível, portanto, um sujeito verdadeiro, não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação” (p.461). Argumento aqui que a leitura de Gros (2011) de que haveria, nas produções terminais de Foucault, algo como um verdadeiro sujeito ou uma verdadeira subjetivação, se faz à custa de um deslocamento significativamente danoso ao pensamento de Foucault: a *identificação entre poder e dominação* (ou sujeição, opressão, alienação, submissão etc.).

Para salvar o “sujeito verdadeiro”, contudo, Gros (2011) ativa toda uma imagem negativa do poder, cujos efeitos aparecem, em seu resumo, aforisticamente e em tom de denúncia às “sexualidades *submissas*” (p.461, *grifos meus*), ao “poder *dominante*” (idem, *grifos meus*), ao “correlato *alienado* de dispositivos de saber-poder” (p.462, *grifos meus*), à “fixação *autoritária* das identidades por domínios de saber” (p. 463, *grifos meus*), ao “sujeito como *produto passivo* das técnicas de dominação” (p.474-475, *grifos meus*), aos “sistemas *alienantes* de identificação” (p.475, *grifos meus*). Assim, Gros (2011) parece conceber um certo primado da autoconstituição do sujeito e desconsiderar o alcance da afirmação de que o poder exercido sobre si é um poder que se exerce *no* poder exercido sobre os outros. E isto precisamente nas ocasiões em que afirma: “desta feita, o sujeito se autoconstitui ajudando-se com técnicas de si, *no lugar* de ser construído por técnicas de dominação (Poder) ou técnicas discursivas (Saber)” (GROS, 2011, p.462, *grifos meus*). Parece, portanto, que a autoconstituição do sujeito ocorre *no lugar* das técnicas de dominação: e aqui *no lugar* significa *em vez de*. Mais ainda: trata-se de uma oposição entre *autoconstituição do sujeito* e *técnicas de dominação* que rapidamente se confunde e passa a operar uma outra oposição – a saber, entre *técnicas de si e poder*¹⁰⁵. Pois para insistir nesse primado do sujeito, não por acaso a atitude que se é obrigado a tomar é a identificação do poder com a dominação. Isto

¹⁰⁵ Este ponto será retomado no capítulo seguinte. Nele, demonstrarei como, no pensamento de Foucault, não existe qualquer disjunção exclusiva entre *técnicas de si* e *técnicas de dominação* nem, muito menos, entre *técnicas de si e poder* – disjunção que parece movimentar boa parte do texto de Gros (2011).

permitirá uma representação do sujeito e da liberdade como *fora* do poder. Esta identificação entre poder e dominação, porém, foi expressamente recusada por Foucault (2012b), precisamente porque a dominação aparece não como a *manifestação* do poder, mas sim como o seu *bloqueio*:

As análises que procuro fazer incidem essencialmente sobre as relações de poder. Considero isso alguma coisa diferente dos estados de dominação. (...) Quando um indivíduo ou um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento (...) estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação (FOUCAULT, 2012b, p.260).

Assim, todo o trabalho de Foucault (2009b) em *A Vontade de Saber*, no sentido de evidenciar que o poder não tem um caráter essencialmente repressivo, é declaradamente assumido por Gros (2011) como uma mera nuance em relação ao aspecto fundamental que seria a submissão, a sujeição, a dominação, a formatação, a alienação, a ação de transformar o sujeito em um produto passivo.

A Vontade de Saber tinha deixado a esperança de que ele nos ensinasse que nossas identidades sexuais são como que formatadas por um poder dominante. Advertir, como ele fizera, que esse poder não era repressivo, mas produtivo, que na sexualidade tratava-se menos de interditos e de censura que de procedimentos de incitações, era uma nuance relativa ao essencial, a saber: sempre que se fala de sexo é o poder que se acha em questão (GROS, 2011, p.461).

Finalmente, a consequência mais grave da interpretação de Gros (2011), que certamente arrastou consigo todo um fluxo de interpretações em relação aos últimos trabalhos de Foucault, consiste em estabelecer um corte histórico, temático e perspectivo, quando acredita que “devemos” tomar as práticas de si (descritas no contexto da Grécia Antiga) como referência para construirmos atitudes de resistência. Ao fazer referência à conhecida passagem em que Foucault (2009c), em *O Sujeito e o Poder*, fala que o problema importante não é liberar o indivíduo do Estado, mas liberar-nos das formas de individuação a que se vincula o poder do Estado, Gros (2011) finalmente anuncia a solução para este dilema:

É somente nos anos 80 que Foucault determina com clareza conceitual o que se deve opor ao poder do Estado¹⁰⁶, em seus propósitos gestores e normalizadores, individualizantes e identificadores. Trata-se das práticas de

¹⁰⁶ Aí mais uma vez reside uma mescla de simplificação e incompreensão: Foucault não fala em “opor ao poder do Estado”, mas sim em nos liberar “do Estado e do tipo de individualização que a ele se vincula”.

si, tomadas na dimensão relacional que ele havia tão bem descrito no tocante ao estoicismo romano (p.492).

Malgrado Foucault (2012b) acentuar que de modo algum tematiza o cuidado de si para dizer “infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo” (p.237), e apesar de rejeitar qualquer ideia de que houve um desvio ou um esquecimento de alguma coisa que deve ser resgatada, recuperada e retomada, creio ser necessário admitir mudanças importantes em seu pensamento a partir de 1982. E creio que essas mudanças tiveram, ainda, uma certa repercussão no que, ao longo desse trabalho, chamamos de *vontade de verdade*. É certo que houve abrandamento de uma clandestinidade no pensamento, é nítido que há algo como um reinscrição da vontade de verdade em outros termos, em outros registros, e é patente que existe todo um diferente *cuidado com a verdade*. Há um importante comentário acerca da possível mudança de perspectiva na temática da verdade, direcionado a Foucault em uma entrevista concedida a F. Ewald, intitulada *O Cuidado com a Verdade*. Ele tem a seguinte formulação nas palavras de Ewald: “A Verdade, entretanto, assume em *Uso dos prazeres* e em *Cuidado de si* uma forma bastante diferente na que tinha nas obras precedentes: a forma dolorosa da sujeição, da objetivação” (FOUCAULT, 2012b, p.235). Mediante esse comentário, Foucault não responde nada acerca da verdade, nem dá uma indicação afirmativa ou negativa, mas evoca a noção de *problematização* como algo que constituía um fio condutor de seus estudos desde a *História da Loucura* (FOUCAULT, 2010c). Essa mesma entrevista, contudo, é encerrada mediante uma fala que, certamente, indica outra movimentação que Foucault (2012b) ao mesmo tempo começava e terminava a ensaiar no que diz respeito à verdade:

Nada é mais inconsistente do que um regime político indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função do “dizer verdadeiro” não deve tomar forma de lei, como seria vão igualmente acreditar que ele consiste de pleno direito nos jogos espontâneos de comunicação. A tarefa do dizer verdadeiro é um trabalho interminável: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação que nenhum poder deve economizar. Exceto para impor o silêncio da escravidão (p.245).

É certo, entretanto, que algo da ordem de um forte desprendimento, de uma forte mudança ainda não explicitada em seus caminhos, ocorria à época. Ao lermos, por exemplo, a entrevista *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*, podemos ver que Foucault (2012b) assinala que não gosta de polêmicas, pois elas costumam ser infecundas; afirma que raramente utilizou o termo *poder*; admite a possibilidade de ter

feito “formulações inadequadas” (p.268) sobre o sujeito; responde quase sempre em concordância ou de modo afirmativo com as questões que lhes são feitas (mesmo que a resposta se dê por outras vias); menciona interesse no projeto de Habermas; e, por fim, fala da importância das “regras de direito”, das “técnicas de gestão”, do “êthos”, das “práticas de si” e mesmo da “moral” (p.277) para que se jogue, no âmbito do poder, com o mínimo possível de dominação.

Seria realmente bem difícil dizer que não houve mudanças destacáveis no pensamento do último Foucault, mas também simples demais admitir que houve uma reviravolta. A razão pela qual existe uma grande dificuldade em interpretar o exato teor do significado dessas mudanças talvez resida na tentativa de identificar a “posição de onde fala Foucault”. *Onde está Foucault naquilo que escreve?* Ora, mas a pergunta por esta *posição* possui um sentido topológico e jurídico, uma vez implica em saber que lugar ele ocupa naquilo que diz, mas na medida em que a ocupação desse lugar é frequentemente reportada a um jogo crítico-jurídico da concordância e da discordância, do verdadeiro sujeito e do sujeito sujeitado, do que Foucault assumiu para si e daquilo que ele simplesmente tomou como objeto de estudo. Portanto, é pela impressão de que as produções terminais de Foucault tiveram como *efeito* esse tipo de questão que funciona por *oposições binárias*, que procurei encerrar esse tópico problematizando qualquer coisa que se possa imaginar como *a posição assumida por Foucault*.

E isto, ainda, porque a identificação desta posição, como em geral ocorre com todo processo de reconhecimento, costuma assumir traços grossos e contornos duros do tipo: Foucault fala agora de um verdadeiro sujeito que não é um objeto passivo da sujeição? Foucault entende agora que a verdade constitui algo de importante para a ética e a política, ao contrário do que antes concebera? Foucault passa agora a buscar a verdade, quando antes se ocupava de criticá-la? A verdade é agora concebida como algo que devemos tentar buscar em sua complexidade?

Ora, mas *onde está Foucault naquilo que ele escreve?*

Penso que, para esta interrogação, não poderia haver palavras mais oportunas do que aquelas escritas no jogo agonístico e anônimo entre Foucault e seu inimigo imaginário na *Arqueologia do Saber*. Neste jogo, curiosamente, se faz necessário lançar mão de um opositor para que sua própria voz insistente e interrogante anuncie a grande felicidade de Foucault em *não estar aí*.

Você está seguro do que diz? Vai novamente mudar, deslocar-se em relação às questões que lhe são colocadas, dizer que as objeções não apontam realmente para o lugar em que você se pronuncia? Você se prepara para dizer, ainda uma vez, que você nunca foi aquilo em que você se critica? Você já arranja a saída que lhe permitirá, em seu próximo livro, ressurgir em outro lugar e zombar como o faz agora: *não, não, eu não estou onde você me espreita, mas aqui de onde o observo rindo* (FOUCAULT, 1997b, p.20, *grifos meus*).

Arrisco supor que interrogações como estas, feitas com insistência cada vez maior a Foucault, arrastam os fluxos de sua experimentação, seus ensaios que desconheciam ponto de chegada, suas invenções descomprometidas com propósitos e com propostas imediatamente reconhecíveis, suas incertezas potencializadoras de um movimento sempre novo – e fazem tudo isto à maneira de um aspirador de pó, cuja sucção deixa o terreno mais limpo porque esconde a poeira. E a poeira é frequentemente escondida na resposta. Não, todavia, no que a resposta não diz, mas sim no que ela diz. Pois, na resposta, o que se apaga é algo como “o traço do movimento pelo qual *eu não estou mais* no lugar onde eu estava agora pouco” (FOUCAULT, 2010a, p.59, *grifos meus*). A resposta é sempre estratégica, nunca transparente. Os móveis secretos da resposta estão em cumplicidade com toda uma expectativa de entendimento, compreensão e localização; mas também com o binarismo enfadonho da concordância e da discordância.

É curioso, contudo, o fato de que tantos indicativos de tomadas de posição, tantas indicações de posicionamentos, tantas identificações de apostas, de concordâncias, de crenças e de assunção de valores tenham sido atribuídas a Foucault precisamente no momento em que este buscava *separar-se de si mesmo*. Qual é, portanto, este *si mesmo* de Foucault, cuja necessária separação para pensar diferente o levou às temáticas do cuidado de si, da parresía, da verdadeira vida, do cinismo? Aqui, Foucault parece advertido e divertido com toda uma paralaxe que se instala entre a distância que está acerca e a proximidade migrante para o longe: o que retorna nesse jogo de inscrição, criação e crença de posições para o pensamento, nessa trama de ódio e amor, é a *ironia*.

Tal é a ironia desses esforços feitos a fim de mudar-se a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Levam eles, efetivamente, a pensar diferente? Talvez tenham, no máximo, levado a pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo. A viagem

rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo (FOUCAULT, 2007b, p.15).

A ironia desses esforços é que a tentativa de se desprender de si mesmo tenha levado precisamente à aproximação das temáticas do si mesmo. O que reside, todavia, entre essa separação de si e essa aproximação de si? Trata-se, aqui, de uma ironia clandestina cujo enigma jamais habitará a falsa modéstia das interrogações, mas inscreverá sua força no ponto em que a liberdade da escrita, a experimentação das letras e a invenção das palavras assumirá um pensamento sem rosto, sem imagem, sem posição. É o ponto em que a linha da verdade e a linha de subjetivação encontram-se no declive de uma descida oblíqua – é aí que se faz da separação de si mesmo e da união de si consigo um ponto final sobre o qual flutua o espanto, o susto, o assombro, a surpresa, a inquietude e o desentendimento do pensar diferente: a linha vertical da exclamação!

É, portanto, neste campo de tensão entre o desprendimento de si e a constituição de si – entre a renúncia de si e produção positiva de si – que gostaria de inscrever as análises do capítulo que se segue. Será neste terreno que trabalharei as temáticas relacionadas à *Educação*, tal como configuradas sob o signo daquilo que nomeei de *Antinomias da Razão Educativa*. Isto será feito a partir do cruzamento entre as *técnicas de si*, um conjunto de *práticas de obediência* (postas em prática na direção antiga e na direção cristã) e o campo de imanência do *dispositivo da verdade*.

CAPÍTULO VI

AS ANTINOMIAS DA RAZÃO EDUCATIVA

NO DISPOSITIVO DA VERDADE:

UMA ANÁLISE DAS TÉCNICAS DE SI E DAS FORMAS DE OBEDIÊNCIA NA DIREÇÃO ANTIGA E NA DIREÇÃO CRISTÃ

1. A Educação como um espaço de transformação daquele que não possui a verdade naquele que possui a verdade

Em *Do Governo dos Vivos*, mais especificamente ao final da segunda aula, Foucault (2010a) situa de forma bastante passageira e genérica aquilo que constitui o problema da *Educação*: “essa transformação daquele que não sabe em alguém que sabe (...) é todo o problema da Educação” (p.54). Portanto, “são todos esses problemas da técnica de transformação do não-saber em saber que está no coração do debate pedagógico” (idem). A Educação constitui esse espaço de transformação, espaço no qual aquele que não sabe deverá ascender à condição daquele que sabe. Dizer isto, entretanto, é dizer muito pouco e é também dizer demais. Pois esse problema da transformação daquele que não sabe naquele que sabe é, segundo Foucault (2010a), também o problema da retórica, da Filosofia, do debate político, e era também o problema de Édipo. E, ainda, podemos também admitir uma série de meandros, de relativizações e até de recusas em pensar esse campo a partir transformação daquele que *não sabe* naquele que *sabe*. Apesar disto, gostaria de partir dessa rarefação e desse excesso, desse aspecto vago, amplo e genérico – gostaria de partir dele para dizer um pouco mais, e, com isso, talvez deixar esse espaço um pouco menor. E dizer um pouco mais dizendo sobre a Educação, e dizendo a partir do pensamento de Foucault, não pode ser feito sem que se leve a termo a força da palavra *invenção*.

Autores como Alfredo Veiga-Neto, Walter Kohan, Jorge Larrosa, Carlos Skliar e Sylvio Gadelha, bem como tantos outros, já sinalizam por diversas vias no sentido de que trabalhar com o pensamento de Foucault e com o campo da Educação – operando *ao mesmo tempo* com um e com outro – não pode ser feito sem qualquer coisa da ordem de uma *invenção*. Isto porque, se as ferramentas conceituais de Foucault dão o que

pensar para o campo da Educação, Foucault não, todavia, foi um autor que se dedicou a pensar *sobre* a Educação.

Portanto, gostaria de distinguir, de início, duas possibilidades de pensar esse campo da transformação daquele que não sabe naquele que sabe. Primeiramente, farei um pequeno deslocamento da noção de *saber* para a noção de *verdade* – uma vez que é mediante uma análise da possibilidade da “incrustação da primeira pessoa na *aleurgia*” (FOUCAULT, 2010a, p.53, *grifos meus*) que aparece essa breve menção de Foucault ao problema da Educação. Trata-se, portanto, da possibilidade de afirmar *eu sei* precisamente porque *eu tenho a verdade*. Feito esse deslocamento, temos aqui o campo da Educação como aquele que constitui um território de transformação *daquele que não tem a verdade para aquele que tem a verdade*. As duas possibilidades de pensar essa transformação que distinguirei de início são as seguintes:

- a) Pensar essa transformação como uma mudança no próprio ser daquele que não possui a verdade, naquilo que ele é, naquilo que constitui sua condição, sua essência ou sua natureza. Mas, ainda, de uma transformação que, ao mesmo tempo, implique em alguma forma de *renúncia àquilo que se é*.
- b) Ao contrário, entender essa transformação não como algo que faça aquele que não tem a verdade deixar de ser o que é para ser uma outra coisa, mas como algo que reafirme o que o sujeito realmente é. O que está em jogo, aqui, é uma transformação como *superação daquilo que impedia aquele que não tem a verdade de ser o que realmente é*.

Uma vez procedidas a essas duas distinções, gostaria de estabelecer uma subdivisão no segundo item e dizer que existem, ainda, duas formas de pensar essa transformação daquele que não possui a verdade naquele que possui a verdade. Estas são as seguintes.

1b) Que essa transformação ocorra no ser mesmo daquele que não possui a verdade, em sua própria vida, em sua conduta, em seu modo de ver as coisas e em seu modo de ser, em um sentido mais amplo;

2b) Que essa não seja uma transformação ampla e genérica, mas tão-somente no intelecto, no conhecimento, na capacidade de raciocínio daquele que não possui a verdade – portanto, que seja tal como uma adequação a um método para chegar à verdade.

Em ambos os casos (1b e 2b), todavia, não se cuida de uma transformação que implica uma renúncia daquele que não possui a verdade em ser o que ele realmente é, mas em modos distintos de entender uma transformação como afirmação daquele que não possui a verdade em ser o que ele realmente é. Ora, mas o que se entende por “aquilo que ele realmente é”? Eis aquilo que ele realmente é: um *sujeito*. Portanto, chamarei aqui (nestes casos em específicos) de *sujeito* àquilo que fornece a *garantia de que a transformação para chegar à verdade não implicará em uma renúncia daquilo que se é*. Trata-se, pois, das formas de pensar a Educação que dirão que aquele que (ainda) não possui a verdade é um sujeito e, pelo simples fato de ser sujeito, é capaz de chegar à verdade, e é capaz de chegar à verdade sem renunciar a si mesmo, sem deixar de ser um sujeito. Pois os sujeitos, por serem sujeitos, são capazes de chegar à verdade!

Se, todavia, isto a que podemos chamar de *sujeito* consiste na garantia de que aquele que não tem a verdade possui, todavia, a capacidade de vir a tê-la, podemos ainda fazer um uso inteiramente distinto do termo *sujeito*. E isto, ainda, no que diz respeito a este processo de transformação para obtenção da verdade. Assim, de acordo com as formas de pensar esse território que chamo de *Educação* tal como consta no item (a), o *sujeito* será, ao contrário, precisamente *aquilo que deverá ser renunciado para que a transformação seja uma obtenção da verdade*. Aqui não se diz que o sujeito, por ser um sujeito, é capaz de verdade – o enunciado aqui assume uma posição diametralmente oposta: o sujeito, por ser um sujeito, só é capaz de verdade se renunciar a si e deixar de ser um sujeito. Assim, é possível dar, para este caso também específico, uma definição positiva de *sujeito*: o sujeito é aquilo que deve renunciar a si em troca da obtenção da verdade.

Tendo feito essas breves considerações, é possível que consigamos ver alguns traços onde, outrora, víamos tão-somente tremores. Com o apoio no território ainda frágil desenhado por esses vetores ora dispostos, gostaria de prosseguir mediante algumas indicações dada por Foucault (2011d, 2010a) no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, no curso *Do Governo dos Vivos*, bem em duas conferências ministradas logo após este último curso, intituladas *Subjetividade e Verdade* e *Cristianismo e Confissão*.

Portanto, procurarei reconfigurar as distinções realizadas aqui no início deste capítulo em função das referências trazidas por Foucault nas ocasiões retrocitadas. Assim, distinguirei três posições:

- 1) *Direção cristã*: o conjunto de práticas de direção que atam de forma inarredável a obediência ininterrupta e constante por parte do dirigido, a exposição de si, o acesso à verdade e a renúncia de si.
- 2) *Direção Antiga*: o conjunto de práticas que visam a incitar o dirigido a aprender, a memorizar e a aplicar uma série de princípios para a virtude, de modo que todo este processo consistirá numa superposição entre a força da verdade (do princípio) e a forma da vontade (do sujeito).
- 3) *Filosofia moderna*: aqui não temos exatamente um conjunto de práticas, mas uma atitude que diz respeito à fixação de um momento, de uma reviravolta, ou de um paradigma que fixará o lugar do sujeito como o lugar da verdade; mas que, ao mesmo tempo, indicará que a ocupação deste lugar por parte do sujeito dependerá de sua adequação ao método científico.

Uma vez alocadas essas três principais referências para pensar o espaço de transformação daquele que não tem a verdade naquele que tem a verdade como o *espaço da Educação*, procurarei centrar as problematizações que se seguirão no decorrer deste capítulo a partir da tensão provocada entre os principais princípios e práticas da *direção cristã* e aqueles que dizem respeito à *direção antiga* (ou pagã). O conceito de *direção* será trabalhado mediante as referências encontradas no curso *Do Governo dos Vivos* e nas conferências *Subjetividade e Verdade* e *Cristianismo e Confissão* (FOUCAULT, 2010a). A partir dessa noção extrairéi as temáticas relacionadas à Educação, tal como gostaria de trabalhar. Antes disso, é interessante perceber como Castello e Mársico (2004) exploram as semelhanças etimológicas entre os termos *diretor* e *reitor*.

O nome “diretor”, regente das instituições de ensino fundamental, provém do verbo latino *dirigo* – donde nosso português “dirigir”, formado a partir do tema verbal *rego-*, que encontramos também em “retiro”. Dessa maneira, tanto em “reitor” como em “diretor” está presente a ideia de condução, em consonância com o papel de organizações institucionais (p.66).

Ora, mas se investigarmos melhor a raiz etimológica de *reitor*, veremos com maior clareza o tipo de condução que está em jogo: “seu nome [reitor] provém do latim *rego*, que significa ‘dirigir’, ‘governar’ e que corresponde a uma raiz indo-européia de sentido geral ‘*mover em linha reta*’”(CASTELLO e MÁRSICO, 2004, p.65, *segundos grifos meus*). A direção, tal como aqui será considerada, implica em uma tentativa de *retidão*: “da mesma raiz se conservam em português ‘reto’, ‘retificar’ – ‘fazer (*facio*) reto’” (idem). Assim, essa *condução em linha reta* presente na direção consistirá em uma *condução para a verdade*. Essa relação entre a *verdade* e a *retidão* (a verdade como linha reta), já explorada nesse texto e nos cursos ministrado por Foucault em 1982 e em 1984, será reagenciada neste capítulo através das temáticas relacionadas à *direção* – tanto a direção antiga como a direção cristã.

Por que, todavia, não levarei em conta esse espaço de transformação daquele que possui a verdade naquele que não possui a verdade tal como presente na *Filosofia moderna*? Isto ocorrerá porque esse território diz respeito bem menos a um conjunto de práticas, a um conjunto de prescrições e exercícios de pensamento, de aprendizagem, de obediência ou de memorização do que propriamente ao *ponto de vista da natureza do pensamento*, ou mesmo àquilo que o pensamento representa a si mesmo como lhe sendo *de direito* (DELEUZE, 2009). Como já referi no segundo capítulo, ele não situa o ponto de vista da Educação, que é o ponto de vista do pensamento *de fato*, e não *de direito*. Pois muito embora, efetivamente, a Educação sofra de forma direta os efeitos dessa Imagem de Pensamento que representa uma afinidade *de direito* do sujeito com a verdade, ela estará sempre fazendo o movimento de reagenciá-los nos termos das questões *de fato* que aparecem para o pensamento.

Incluindo, pois, as práticas de direção cristã e de direção antiga no campo que Foucault (2011d) chamou de *espiritualidade*, podemos seguir aqui o fio condutor por ele traçado, na medida em que diferencia essas práticas do que chamou de *Filosofia moderna*. Vejamos, portanto, como Foucault (2011d) opera com essa divisão no curso *A Hermenêutica do Sujeito*:

Chamemos de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (p.15).

Portanto, em oposição a um conjunto de práticas que buscam a transformação no ser do sujeito para que este tenha acesso à verdade, temos aqui uma outra atitude no que diz respeito às relações entre sujeito e verdade que Foucault (2011d) chamou ora de *Filosofia*, ora de *idade moderna*, ora de *Filosofia moderna*¹⁰⁷: “Chamemos de ‘Filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso¹⁰⁸ do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2011d, p.15). Desta feita, gostaria desde já de adiantar a fórmula, o aspecto conclusivo, a máxima que Foucault (2011d) enunciará no que diz respeito às relações entre *Filosofia moderna* (ou idade moderna) e *espiritualidade*.

Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre o sujeito e a verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (p.19)

Assim, o que eu gostaria de fazer é introduzir, ou talvez explicitar de forma mais nítida, uma diferença entre duas formas de espiritualidade. Em primeiro lugar, uma *espiritualidade cristã* entende que essa transformação para a verdade é da ordem da renúncia de si; e, em segundo lugar, uma *espiritualidade antiga* (ou pagã) compreende que esta transformação para a verdade tem a ver com o fortalecimento da vontade e, portanto, com afirmação de si. Antes, porém, de adentrar esse espaço, campo ou território da Educação, traçado de forma agonística pelos princípios e práticas da direção cristã e da direção pagã; antes, também, de situar sua atualidade e sua inscrição no dispositivo da verdade, passemos brevemente a uma análise das relações entre o *sujeito* e a *verdade* no contexto da Filosofia moderna. Para tal, tomaremos como fio condutor precisamente o pensamento de Descartes (2004, 2001) em sua tentativa de driblar o Gênio Maligno e fazer o sujeito alcançar a verdade.

¹⁰⁷ Optarei, aqui, pela oposição *espiritualidade* e *Filosofia moderna*, e não *idade moderna* nem mesmo *Filosofia*. Isto ocorre por duas razões: tanto porque Foucault (2011d) usou o termo *Filosofia* na maioria das circunstâncias, como porque algumas características da espiritualidade são encontradas em praticamente todas as Filosofias antigas (menos em Aristóteles). Isso nos ajudará a seguir o fio condutor desta comparação feita durante a primeira aula do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, tendo a vantagem de esclarecer as ambiguidades possíveis, fruto certamente de um simples descuido de Foucault (2011d) com a terminologia.

¹⁰⁸ Nesta ocasião, é importante frisar que Foucault (2011d), para opô-la à espiritualidade, toma a *Filosofia* por uma parte muito específica sua, a saber, a *Epistemologia*, a Teoria do Conhecimento, a análise das condições de acesso à verdade, as formas de justificação e legitimação do conhecimento. Isto possivelmente pela sobrecodificação epistemológica que vai sofrer a Filosofia na Modernidade.

2. A Filosofia moderna e o Gênio Maligno

Tanto em *Do Governo dos Vivos* como em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010a; 2011d) se refere à atitude de Descartes como um movimento de rompimento com a lógica das relações entre sujeito e verdade sob o signo da espiritualidade. No curso de 1982, chega mesmo a afirmar que o *momento cartesiano* constitui um marco de passagem da espiritualidade para a Filosofia (ou para a Modernidade). No curso de 1980, fala de uma *reviravolta cartesiana* que subtrai, da existência, o engano, o erro e, portanto, tudo o que constitui signo do Demônio. Se, no contexto das práticas da espiritualidade cristã – tal como veremos em seguida – o Demônio constituía signo de uma incerteza em relação a si mesmo, poderemos de início pensar em uma analogia entre o *Demônio da espiritualidade cristã* e o *Gênio Maligno da Filosofia moderna*. E teríamos, pois, Descartes como o grande exorcista da Filosofia: aquele que conseguiu livrar o pensamento do mal, do erro, do engano, da dúvida, da incerteza! Vejamos mais de perto este momento que constitui uma reviravolta.

Nas *Meditações Sobre Filosofia Primeira* (1641) e no *Discurso do Método* (1637), Descartes (2004, 2001) invoca este curioso personagem filosófico: o *Gênio Maligno*. Se este não consegue ser tão forte para inclinar o sujeito ao ponto de fazê-lo sair de si (para a verdade, por não ter a verdade), vejamos algumas outras forças características de seu mal:

Suporei, portanto, que há não um Deus ótimo, fonte soberana da verdade, mas um *Gênio Maligno* e, ao mesmo tempo, sumamente poderoso e manhoso, que põe toda sua indústria para que eu me engane: pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons e todas as coisas externas nada mais são do que ludíbrios dos sonhos, ciladas que ele estende à minha credulidade. Pensarei que sou eu mesmo desprovido de mãos, de olhos, de carne, de sangue, de sentido algum, mas tenho a falsa impressão de que possuo tudo isso (DESCARTES, 2004, p. 22-23, *grifos meus*).

O Gênio Maligno é precisamente aquilo que, no pensamento, poderá fazer o sujeito se confundir, errar, se iludir, se enganar. É a antítese de Deus, da Luz, do conhecimento, da verdade. Não é exatamente o falso em si, mas uma força que inclina o sujeito ao falso. Sendo o Gênio Maligno esta força que inclina o sujeito ao falso, a que ele força Descartes? Ele o impede de chegar à verdade? Ele consegue incliná-lo ao falso? De forma alguma: o Gênio Maligno não vence essa batalha, pois não consegue

inclinam Descartes ao falso. E isto porque Descartes descobre algo semelhante a um remédio para o sujeito, mas para o sujeito *tal como ele é*. Esse remédio é o método, o pensamento, o *cogito*: sem nenhuma referência a esta trama dos conceitos, não haveria nenhuma garantia de que o sujeito pudesse ter qualquer acesso a verdade (seja por uma transformação em seu ser, seja em seu conhecer). Isto Nietzsche (1873) já percebera no texto *Sobre a Verdade e a Mentira num sentido Extramoral*: “Em si, o homem acordado não tem consciência de seu estado de vigília senão graças à trama dos conceitos, e por esta razão chega mesmo a crer que sonha quando a arte despedaçou esta trama dos conceitos” (s/p). A que preço, porém, a trama dos conceitos garante a consciência da vigília?

Não vendo *no mundo* nada que permanecesse sempre no mesmo estado (...), pensaria cometer um atentado contra o bom senso se, por aprovar alguma coisa, me sentisse obrigado a aceitá-la como boa, mesmo quando deixasse de o ser, e quando eu não mais a considerasse como tal. (DESCARTES, 2001, p.36, *grifos meus*)

Eis o preço: *a verdade não habitará o mundo* – o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons. É exatamente contra tudo isto que age o Gênio Maligno, dizendo-lhe: “veja essas cores, escute esse som, sinta esse vento, respire este ar... mas esse seu ver jamais estará desacompanhado de minha voz, da minha voz que paira sobre todo o ver, o ouvir, o sentir, da minha voz que lhe dirá: ‘e se nem as cores, nem o som e nem o ar existirem? E se isto não passar de um erro, uma ilusão, um sonho, um delírio? Deveria você, portanto, fiar-se nisso como uma certeza?’”. Se o Gênio Maligno não consegue con-vencer Descartes, há aí uma negociação, uma formação de compromisso ou um pacto para a vitória cartesiana. Se o Gênio Maligno não consegue o que quer (inclinam Descartes ao falso), logra fazê-lo recuar para o mundo imaterial, o outro mundo, o mundo do *cogito* para alcançar a verdade. Ou exatamente: *o Gênio Maligno consegue empurrar o pensamento para fora do mundo*. Entre os dois, o sujeito opta pelo pensamento. Tudo se passa como se o Gênio Maligno propusesse um pacto a Descartes: “alcance a verdade, mas saia do mundo”. E todos sabemos que a vontade de verdade de Descartes não encontra concorrência à altura. Portanto, como já decoramos o final desta historinha (já que sempre começamos esta fábula pelo final), o Gênio Maligno não consegue enganar Descartes sob um aspecto fundamental: que ele pensa. Eis a resolução deste conto de fadas e bruxas:

Enquanto pretendia considerar tudo assim como falso, era forçoso que eu, que pensava, fosse alguma coisa. Percebi, então, que a verdade: *penso, logo existo*, era tão firme e tão certa que nem mesmo as mais extravagantes suposições dos céticos poderiam abalá-la. E assim julgando, concluí que poderia aceitá-la sem escrúpulos, como o primeiro princípio da Filosofia que buscava. (DESCARTES, 2001, p.42)

Sobre esse pretense silogismo “*eu penso, portanto eu existo*”¹⁰⁹, ou mesmo sobre sua escrita mediante a forma de uma intuição intelectual não-mediata ‘*je pense, je suis*’, Nietzsche (2011) dirá que aí não há nada como uma evidência, uma certeza absoluta, algo incontestável, mas sim uma forte crença. A crença é que o enunciado “*pensa-se*” leve à conclusão de que *algo pensa*. Efetivamente, porém, o que se pode concluir, mediante essa proposição, é tão-somente que *pensamentos existem*. Portanto, concluir pela existência de *algo que pensa* com base na simples *existência de pensamentos* constitui uma tentativa forçosa de sair da aparência do pensamento para um em-si do pensamento.

Se a proposição for reduzida assim: “*pensa-se, logo existem pensamentos*”, resulta somente uma simples tautologia, e o que está justamente em dúvida, a “realidade do pensamento” não é atingido – desta maneira, reconhece-se forçosamente a “aparência” do pensamento. Mas *Descartes* queria que o pensamento não fosse uma *realidade aparente*, mas um *em si*. (NIETZSCHE, 2011, p.339).

Aqui a “realidade do pensamento” é o mesmo que o “em-si” do pensamento – e é precisamente o que *Descartes* (2001) queria atingir e o que opõe à aparência do pensamento. Chamemos, pois, essa *realidade* ou este *em-si* do pensamento de a *verdade* do pensamento – pois querer fazer da existência aparente do pensamento algo como a fundação *a priori* do sujeito que pensa consiste justamente na tentativa de devolver ao sujeito a verdade que lhe é de direito. E, por isso, entendamos: a verdade que pertence ao sujeito pelo fato de ser sujeito.

Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche (2008) também chamava atenção sobre a impossibilidade de tomar a intuição-enunciação “*eu penso, portanto eu existo*” como uma certeza imediata. Isto porque existe uma série de coisas que são supostas de modo

¹⁰⁹ Na *Crítica da Razão Pura*, em especial na seção dedicada aos *Paralogismos da Razão Pura*, Kant (1996) também apresenta uma crítica à conclusão supostamente intuitiva: “*eu penso, logo eu existo*”. Sob a forma de silogismo, essa proposição deveria vir precedida da proposição (I) “*todos os seres que pensam, existem*”; (II) “*eu penso*”, (III) “*logo, eu existo*”. Não provando, contudo, que todos os seres que pensam também existem, o que Kant (1996) é que a proposição “*eu penso*”, em *Descartes*, é uma proposição empírica e não prova nenhuma existência, mas, ao contrário, pressupõe a existência de fenômenos a serem sintetizados pelo ato “*eu penso*”.

implícito, uma série de critérios que possam discernir o que é mesmo pensar, o que significa pensar e quando se está propriamente pensando. É, portanto, não em uma relação imediata, mas em uma relação retrospectiva, acrescida de uma série de crenças não explicitadas, que se faz possível concluir pela evidência da existência de um ente pensante. Possivelmente tenha sido desta perspicaz argumentação de Nietzsche (2008) que Deleuze (2009) tenha retirado os principais elementos para elaborar sua noção de “Imagem do pensamento”.

Se decompõem o processo que está expresso na proposição “eu penso”, obtenho uma série de ousadas afirmações, cuja fundamentação é difícil, talvez impossível – por exemplo, que sou *eu* quem pensa, que de fato deve haver um algo que pensa, que pensar é uma atividade e um efeito por parte de um ser que é pensado como causa, que existe um “eu”, e finalmente, que já está estabelecido o que designar com pensar – que eu *sei* o que é pensar. Pois se acerca disso eu já não tivesse me decidido comigo, pelo que eu deveria medir que aquilo que acaba de acontecer não é um “querer” ou um “sentir”? Enfim, aquele “eu penso” pressupõe que eu *compare* me estado atual com outros estados que conheço em mim, para assim estabelecer o que ele é: devido a essa relação retrospectiva com outro “saber”, ele não tem para mim, em todo caso, qualquer “certeza” imediata (NIETZSCHE, 2008, p.37-38).

Eis aqui a atitude inaugural da Modernidade! Ela ocorre não no momento em que Descartes diz explicitamente “*eu penso, portanto eu existo*”, mas quando diz implicitamente “*é verdade, portanto eu me inclino*”.

Por ora, voltemos à *Hermenêutica do Sujeito*. Segundo Foucault (2011d), a atitude cartesiana caracteriza implica no advento de uma atitude filosófica, caracterizada por ele como *Filosofia Moderna*. Ela consiste no momento em que se diz: o sujeito, tal como ele é, por seu próprio *status*, por sua própria condição, por aquilo que o caracteriza fundamental e essencialmente, é capaz de verdade. Não precisa que sofra nenhum tipo de transformação radical em seu ser para que seja capaz de verdade. E, ainda: sua capacidade de chegar à verdade residirá unicamente em seus atos de conhecimento, cognitivos ou intelectuais, e não em qualquer outra transformação em sua vida. Aqui se coloca, também, a questão acerca dos *efeitos de retorno da verdade*. Quanto a isto, nada de esperar da verdade a salvação, a iluminação, a graça, a redenção ou mesmo a felicidade em sentido mais amplo: sua gratificação, seu bônus, seus ganhos receberão o estatuto mero de “benefícios psicológicos ou sociais” (FOUCAULT, 2011d, p.19).

Por mais que Foucault (2011d) diga, no contexto da Filosofia moderna, que o sujeito é capaz de verdade tal como ele é, por sua própria estrutura, ainda assim jaz no

interior desse campo uma questão: como o sujeito pode ter acesso à verdade? Por dizer que o sujeito é, por ser sujeito, capaz de verdade, isso não quer dizer que ele seja sempre e inevitavelmente um sujeito com a verdade, ou que a verdade lhe chegue de qualquer modo e por qualquer via¹¹⁰. Quer dizer: a verdade ainda é aqui representada em uma posição de exterioridade em relação ao sujeito: dizer que ele *é capaz de verdade tal como é* não significa dizer que ele *já possui a verdade por ser o que é*. Existem, portanto, condições para que o sujeito alcance verdade, mas essas condições não dizem respeito a uma transformação do sujeito, mas sim a uma sujeição ao método, à disciplina ou à crítica da razão ou do entendimento. Foucault (2011d) fala que aí as principais condições são condições intrínsecas ao conhecimento (epistemológicas), apesar de existirem referências às condições extrínsecas ao conhecimento. Elas são, fundamentalmente, de três ordens:

- a) que o sujeito não seja louco;
- b) que o sujeito seja instruído e educado;
- c) que o sujeito esteja moralmente bem-intencionado e disposto para conhecer.

Em síntese: que ele reconheça a verdade, que ele entenda a verdade e que ele queira a verdade. A necessidade de determinadas condições de acesso, todavia, não borra uma marca de *irreversibilidade da verdade*, uma vez que esta atinja o sujeito do conhecimento. Diferentemente do plano ético, moral e da vontade, onde o sujeito pode estar em constante pendência ou inclinação para o bem ou para o mal, onde é perpetuamente testado em seu caráter, seu valor moral e sua dignidade, ocorre que no plano da verdade e do conhecimento existe, segundo esta perspectiva, qualquer coisa

¹¹⁰ Dizer que há condições para o acesso à verdade, mesmo no contexto da Filosofia moderna de Descartes a Kant, não significa negar que ambos operam com uma imagem de pensamento que supõe uma inclinação natural ou espontânea do sujeito/pensamento para a verdade. Esta inclinação natural à verdade, explicitada no segundo capítulo, não é posta em xeque pela exigência dessas condições necessárias para o conhecimento, tanto em Descartes como em Kant. Isto precisamente porque esta inclinação está relacionada muito mais propriamente com a dimensão da *vontade de verdade do ponto de vista da natureza do pensamento* do que com a dimensão relativa ao *acesso à verdade que o pensamento tem de fato*. O acesso à verdade não precisa ser irrestrito para que haja uma afinidade natural do pensamento em relação ao verdadeiro: não é necessário que todos, a qualquer momento e por qualquer via, cheguem à verdade para que se represente o pensamento humano como naturalmente e de direito (ainda que não de fato) inclinado à verdade. Isto é bem apontado por Deleuze (2009): “Para impor, para reencontrar o direito, isto é, para *aplicar* o espírito bem-dotado, é preciso de um método explícito. Sem dúvida, portanto é, de fato, difícil pensar. Mas o que é de fato mais difícil passa ainda pelo mais fácil de direito; eis por que o próprio método é dito fácil *do ponto de vista da natureza do pensamento*” (p. 194, *grifos meus*). Foi exatamente esse o ponto de vista que nos interessou no segundo capítulo, em sua diferença com o que aqui é apresentado.

como um atravessar abruito de fronteiras. Há um estalar de dedos, um “cair em si”, um “dar-se conta”, um empurrão ao abismo, um ir sem vir, um movimento unilateral, uma queda à luz que fazem do acontecimento da verdade um mo(vi)mento sem retorno.

Porque o conhecimento é um processo extemporâneo que é de tal modo que uma vez que se experimentou o conhecimento, uma vez que se está na verdade, uma vez que se a viu, uma vez que se recebeu a luz, não é mais possível dele ser privado. Uma vez que se o viu, o conhecimento é irreversível. Ao contrário, o sujeito ao qual se refere a lei é um sujeito de vontade e não um sujeito de conhecimento, e um sujeito de vontade que pode querer novamente sem cessar tanto o bem quanto o mal (FOUCAULT, 2010a, p.86).

É precisamente esta *irreversibilidade da verdade* que caracteriza o modo irremediavelmente jurídico com o qual a Filosofia – principalmente quando caracterizada pela atitude epistemologista que caracteriza sua idade moderna – lida com essas condições extrínsecas à verdade. Que sujeito não seja louco, que seja educado e que tenha boas intenções são, pois, desenhos feitos com pincéis grossos demais pela Filosofia moderna – trata-se de condições que ela impõe para o pensamento *de direito*. Com isso, ela respira soberana, aliviada, com a consciência sem peso, sem pressa e sem apreço por qualquer obstáculo que apareça *de fato*. Mais ainda do que isso: autonomizar-se dessas questões de fato, dessas questões empíricas, dessas questões que dizem respeito às condições extrínsecas e contingentes para o conhecimento, constitui mesmo a condição de possibilidade para uma Filosofia livre de “psicologismos”, “sociologismos” e “historicismo” (e, que dirá, de “educativismos”!). Este movimento é bem explicitado por Foucault (2007a), em *As Palavras e as Coisas*, quando fala em todo um desequilíbrio empírico-transcendental nas relações entre as Ciências Humanas e a Filosofia (mas também às ciências “propriamente ditas”), desequilíbrio este que tem no *homem* seu ponto de articulação e estrangulamento:

O homem tornava-se aquilo a partir do qual todo conhecimento podia ser construído em sua evidência imediata e não-problematizada; tornava-se, *a fortiori*, aquilo que autoriza o questionamento de todo conhecimento do homem. Daí esta dupla e inevitável contestação: a que institui o perpétuo debate entre as ciências do homem e as ciências propriamente ditas, tendo as primeiras a pretensão invencível de fundar as segundas, que, sem cessar são obrigadas a buscar seu próprio fundamento, a justificação de seu método e a purificação de sua história, contra o “psicologismo”, contra o “sociologismo”, contra o “historicismo”; e a que institui o perpétuo debate entre a Filosofia, que objeta às Ciências Humanas a ingenuidade com a qual tentam fundar-se a si mesmas, e essas Ciências Humanas, que reivindicam como seu objeto próprio o que teria constituído outrora o domínio da Filosofia (FOUCAULT, 2007a, p. 478).

Portanto, quanto às problemáticas que gravitam em torno das relações entre o sujeito e a verdade na Filosofia moderna, muito pouco poderíamos dizer sobre a Educação que não fossem de ordem puramente negativa (dizer que esse problema nada tem a ver com as condições de fato, empíricas, com o exercício do pensamento, etc.), ou, na melhor das hipóteses, teríamos assunções grosseiramente nocionais. Isto porque, ao tomar as transformações do sujeito para que este tenha acesso à verdade como transformações referentes ao *conhecimento*, ocorre que aí quase sempre se fala do ponto de vista da *natureza do conhecimento*. Quanto muito, se tenta deduzir desta natureza do conhecimento alguns princípios vagamente traçados para o exercício da prática educativa. Buscarei, ao contrário, ser um pouco mais específico e pensar o exercício dessa prática educativa no registro que Foucault denominou de *espiritualidade* – tanto as práticas de direção cristã quanto as práticas de direção antiga. Com isso, procurarei argumentar:

- 1) Que estas distintas formas de espiritualidade apresentam princípios que se opõem termo a termo. Chamemos, pois, as práticas que fazem funcionar esses princípios de espiritualidade de *práticas de direção*.
- 2) Que estas oposições dizem respeito, em ambos os casos, ao âmbito das relações entre as *técnicas de si* (ou tecnologias do eu) e as *formas de obediência*.
- 3) Que do choque entre essas diferentes orientações podemos extrair três importantes e atuais questões para o campo da Educação, mediante posições antagônicas que não se anulam, mas constituem a tensão responsável por parte da configuração deste campo. Chamarei esses princípios conflitivos de *Antinomias da Razão Educativa*.
- 4) Que, por fim, esses três focos de tensão encontram-se intimamente relacionados com formas não somente agonísticas, mas inclusive antagônicas, de representação da verdade – com isso, pretendo inscrever o conjunto dessas problemáticas que aparecem neste espaço da Educação no contexto de uma analítica do *dispositivo da verdade*.

Passemos ao primeiro ponto.

3. O exame de si e a confissão nas práticas de direção cristã

No Curso *Do Governo dos Vivos* e na conferência *Cristianismo e Confissão*, Foucault (2010a) realiza uma análise acerca do chamado de práticas de direção cristã, centrando foco dos procedimentos da confissão e do exame de si como obrigações de verdade, mas também nas práticas de *exomologêsis* e *exagoreusis* como duas modalidades de renúncia de si; e, com isso, procurou discernir três princípios que dizem respeito ao tipo de obediência que se espera do sujeito que seja dirigido. Começarei este tópico abordando o *exame de si* e, em seguida, a *confissão*; em sequência, passarei à análise das práticas de *exomologêsis* e *exagouresis*; e, por fim, procurarei discernir os três principais princípios das práticas de direção cristã no que tange à relação entre a *obediência*, a *renúncia de si* e a *manifestação da verdade*.

Em primeiro lugar, o que significa *direção*? Segundo Foucault (2010a), direção é um tipo de governo das almas onde o que está em jogo é a submissão de um sujeito à vontade de outro. Curiosamente, todavia, esta submissão deve acontecer precisamente no espaço da liberdade daquele que se submete. Trata-se, portanto, não de *ser submetido à vontade do outro*, mas de *submeter uma vontade a outra vontade*: “lá onde se é livre como indivíduo, remete-se à decisão do outro” (FOUCAULT, 2010a, p. 87). Isto significa que existe, pois, qualquer coisa da ordem de uma *subjetivação* que ocorre no processo de direção, uma vez que ela implica um modo de produzir a vontade de um sujeito. Esse modo de produzir a vontade de um sujeito constitui, ainda, um tipo de ligação entre duas vontades. Não se trata aí, todavia, necessariamente de dizer: *submetendo minha vontade à vontade do outro, eu anulo minha vontade*. Diferentemente, consiste em afirmar a própria vontade dizendo: *eu quero aquilo que o outro quer que eu queira*. Foucault (2010a) inscreve, pois, desta forma as relações entre *direção*, *subjetivação* e *liberdade*:

A fórmula da direção no fundo é: “eu obedeço livremente a isso que tu queres para mim, eu obedeço livremente a isso que tu queres que eu queira, de maneira que eu possa estabelecer uma certa relação de mim comigo mesmo”. Por consequência, *se chamarmos de subjetivação à formação de uma relação definida consigo mesmo*, pode-se dizer que a direção é uma técnica que consiste em ligar duas vontades de maneira que elas restem uma em relação a outra continuamente livres; de as ligarem de tal maneira que uma queira isso

que quer a outra, mas isso uma finalidade de subjetivação, quer dizer, de acesso a uma verta relação de si consigo (p.90, *grifos meus*).

Temos aqui, pois, tanto uma indicação do que é um processo de *subjetivação*, como também um laço entre *direção*, *subjetivação* e *liberdade* – mediante o qual gostaria de pensar esse espaço a que chamamos de *Educação*. Atenhamo-nos, por ora, a este espaço da Educação do dirigido no que diz respeito às práticas do exame de si e da confissão no contexto da espiritualidade cristã.

Ao analisar as práticas cristãs de confissão e de exame de si, tal como referidas pelo teólogo João Cassiano em suas *Conferências*, Foucault (2010a) destaca um elemento que considero de fundamental importância. Trata-se da admissão de que, diferentemente do que ocorre no caso de Deus, existe uma presença do Demônio dentro do homem. É esta possibilidade de comunhão entre o homem e o Demônio, graças a uma obscura afinidade entre aquilo de que é feita a alma humana e aquilo de que é feito o Demônio, que o Demônio poderá sempre fazer sua morada e cravar sua presença no interior do próprio sujeito. É esta possibilidade da presença do Demônio em si que constitui a causa de uma “incerteza em relação a si mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p.112). Ela é expressa sob a forma da paixão, do *phatos*, da perpétua insistência em fazer aparecer e reaparecer a ilusão, o engano, o erro. Portanto, segundo Foucault (2010a), na espiritualidade cristã ocorre que o próprio sujeito “é habitado ele mesmo por um princípio outro, por um princípio estrangeiro, que é ao mesmo tempo princípio de ilusão” (p.114). Contra a ação do Demônio em si, teremos fundamentalmente duas práticas acionadas pelo cristianismo: o exame de si e a confissão.

O exame de si consiste em algo semelhante a uma autoavaliação por parte do dirigido, em uma observação a si mesmo que seja ao mesmo tempo uma prestação de contas a si daquilo que acontece em si. No exame de si, o que está em jogo é fazer com que o sujeito examinado (que é também o sujeito examinador) se atenha à atualidade do fluxo do pensamento, ao pensamento no momento em que começa a pensar, ao instante em que o pensamento faz-se ato; trata-se disto, e não de um olhar retrospectivo ao pensamento e ao seu desenrolar como as imagens de um filme. Nesse exame da atualidade do pensamento está em jogo uma *discriminação* que incide não exatamente sobre o engano ou à veracidade do pensamento, mas sobre o ator e sobre o autor do pensamento. Ele deve responder à seguinte questão: quem pensa quando eu penso que penso, *eu* ou o *Demônio*?

Na incerteza disso que sou, na incerteza disso que se passa no fundo de mim mesmo, [o exame ocorre] buscando o que? Se minha ideia é verdadeira? Não. Se eu tenho razão de ter tal ou tal opinião? Não. Não é a questão de minha ideia, é a questão da verdade de mim mesmo que é uma ideia. É a questão, não da verdade disso que eu penso, mas a questão sobre a verdade do eu que pensa. (FOUCAULT, 2010, p.119)

O que, todavia, no próprio pensamento, constituirá signo dessa incerteza? Que acontecimento no pensamento poderia levar a crer que lá se inscreve uma a(tua)ção do Demônio? Como se manifesta a dúvida da autoria do pensamento? Aqui Cassiano irá utilizar uma palavra bastante interessante: *logismoi*. Se no vocabulário clássico ela significa o raciocínio, a maneira pela qual o *logos* é conduzido à verdade, Cassiano lhe atribuirá outra significação: a extravagância do pensamento, sua agitação, sua multiplicidade, seu direcionamento difuso. O problema, como bem podemos perceber, não reside aqui na agitação das paixões, mas sim na agitação do próprio pensamento – não se trata, portanto, de sobrepor às paixões algo como o pensamento, o *logos* ou a razão (tal como, *grosso modo*, poderíamos filiar às práticas de direção antiga). *Logismoi*, *cogitação* e *pensamento* não são de antídotos contra o mal, mas qualquer coisa da ordem de um excesso, de uma extrapolação, de um espremer até sair uma gota de vontade.

O simples fato de pensar em qualquer coisa, o simples fato de pensar em qualquer coisa que seja, o simples fato de um *logismoi* se apresentar na tensão da consciência dirigida por Deus, isso mesmo já é um fato negativo. E a palavra *logismoi* como emergência de uma ideia qualquer no espírito temendo a Deus, o *logismoi* é qualquer coisa no mal. (...) Encontra-se em Cassiano toda uma série de enunciações sobre o papel negativo da cogitação; quer dizer, pelo fato mesmo de que se começa a pensar em qualquer coisa, então, dever-se-ia pensar em nada, ou melhor, deve-se pensar somente em Deus (FOUCAULT, 2010a, p.116).

O exame de si procura, portanto, desembaraçar os fios do pensamento, atendo-se na atualidade do pensamento, no pensamento que pensa o instante do pensamento, no pensar que é ao mesmo tempo um pensar-se e uma interrogação sobre o pensar-se. Nesta imensa dificuldade do exame de si, trata-se de algo semelhante à apreensão do fio condutor do pensamento – apreensão esta que impediria o quê? Que daria um melhor controle de si por parte do sujeito e, portanto, o impediria de fazer um uso abusivo ou extravagante de suas paixões, impulsos e apetites? Que o faria conhecer melhor a si mesmo e, portanto, prever os deslocamentos do pensamento? De forma nenhuma! O que está em jogo é apreender o fio condutor do pensamento para impedir as

especulações, as cogitações e as divagações – em uma palavra: se o pensamento não conseguir ser outra coisa se não uma contemplação de Deus, que ele não ocorra, que o sujeito nada pense!

O problema maior não será mais o problema da agitação das paixões, mas da agitação do pensamento: multiplicidade de pensamentos que se apresentam, precipitação que faz com que eles se distingam mal uns dos outros, dificuldade em dominar o movimento, dificuldade de lhe reconhecer naquilo que eles são, quer dizer, reconhecer sua origem e a direção que eles tomam. (FOUCAULT, 2010a, p.116).

Isto suscita imediatamente a seguinte questão: como aquele que realiza o exame pode saber se não é o Demônio que, nele, está realizando este exame? Como ser o examinador e o examinado ao mesmo tempo e na mesma circunstância, como examinar a si mesmo, como realizar o auto-exame, se o que se encontra sob suspeita é justamente se esse *eu*, se esse *auto*, se esse *si mesmo* não constituem atos, atuações e ações do Demônio?

É curioso perceber que o paradoxo do exame de si tem estrutura semelhante à crítica feita por Politzer (1998) e por Freud à introspecção. Nesses casos, temos uma argumentação pela impossibilidade de o sujeito encontrar, no ato introspectivo como uma volta a si mesmo, um si mesmo não alterado por este *ato de voltar a si*. Aí emerge, em ambos os casos, a necessidade de direção da fala a um outro. Mas o núcleo dessa argumentação remonta, ainda, à *Crítica da Razão Pura* (KANT, 1996). No primeiro capítulo da Dialética Transcendental dedicado à Crítica da Psicologia Racional e à análise dos *Paralogismos da Razão Pura*, Kant (1996) procura mostrar como um sujeito transcendental não pode extrair um conhecimento *a priori* de si mesmo como puro sujeito, uma vez que este conhecimento não é transparente e afim ao sujeito em si mesmo, mas afetado pela forma *a priori* da intuição interna: o tempo como auto-afecção. Uma vez afetado por si mesmo mediante a forma do tempo, um sujeito só conhece de si mesmo o que aparece de si mediante a forma do tempo; portanto, tudo o que, de si, é empírico, fenomênico e contingente. Ou seja, o *conhecimento de si* depende daquilo que caracteriza o *conhecimento em geral*, ou o *conhecimento de qualquer fenômeno* – assim, o sujeito não tem um acesso direto a si como um *si-em-si*, mas um acesso indireto a si sob a forma do tempo e a partir da síntese realizada pelas categorias do entendimento.

Esse impasse a que chegava o exame de si como forma de garantir o fio condutor do pensamento e, portanto, a autoria do sujeito que pensa contra os ludíbrios do Demônio, é algo já bem conhecido para a espiritualidade cristã. Ora, mas é precisamente para sair desse paradoxo, ou dessa incerteza do exame, que intervém a confissão:

Se é verdade que existe sempre em mim qualquer coisa que pode me enganar e que eu devo sem cessar estar em guarda, ser a sentinela de minha própria consciência, o barqueiro de minhas próprias ideias; se eu devo ser como o agente de câmbio ou o vigilante que no seio de minha consciência vela por aquilo que entra e aquilo que não entra: como eu posso fazer eu mesmo essa discriminação se eu não tenho discrição, na medida em que eu não posso ser para mim mesmo meu próprio juiz e minha própria medida? Como ser o bom sentinela, o bom velador, o bom iluminador, no momento em que falta em mim mesmo todo instrumento de medida, no momento em que pode sempre existir em mim esse princípio de ilusão e grande enganador? Como fazer, com efeito, para operar essa classificação no momento em que eu não posso ser eu mesmo aquilo pelo qual seria medido em meus pensamentos? (FOUCAULT, 2010a, p.120).

A confissão aparece, então, como dispositivo de alterização, que permite ao sujeito/indivíduo/pessoa/eu (isto aqui pouco importa) deixar de ser o que é para chegar à verdade de si. Para chegar à verdade sobre *quem se é*, sobre *quem é* que pensa quando se pensa, sobre quem é o ser *que é* quando o pensamento se faz, sobre *quem* pensa quando o pensamento ocorre. Este processo não se dá por nada semelhante a um conhecimento de si, por nada parecido com um autodisciplinamento, autoavaliação ou autovigília. Ao contrário, ele poderá se dar pela confissão como direção de uma fala a outro. Segundo João Cassiano, a confissão permite essa discriminação da autoria do pensamento por três razões:

a) Os bons pensamentos, quer dizer, os pensamentos que vêm do verdadeiro si mesmo (e não do Demônio) não têm vergonha de serem confessados, já que a vergonha que aparece na confissão é sempre uma vergonha do Demônio, ou signo de que o pensamento provém do Demônio.

b) Pelo fato de haver uma antinomia entre o Demônio e a Luz, o mau pensamento (o pensamento do Demônio) prefere relaxar em sua posse e se retirar da alma do que aparecer à luz da confissão.

c) Porque há um tipo de semelhança entre a confissão e o exorcismo: o simples fato de falar (pouco importa a quem se fala) implica uma espécie de expulsão material do mau pensamento.

Por consistir em uma prática que há sempre de ser renovada, posto que nunca haverá uma garantia cabal da definitiva libertação da possessão pelo Demônio, a confissão não consiste em um momento transitório. Ao contrário, o dirigido deverá sempre estar em um estado de confissão – trata-se, pois, de uma confissão *exaustiva* (tudo deve ser confessado), *minuciosa* (a confissão deve ocorrer em detalhes) e *permanente* (sempre deverá haver a confissão). É precisamente essa confissão exaustiva, minuciosa e permanente – auxiliada pelo processo do exame de si que o dirigido aplica a si mesmo – que constitui o cerne das *obrigações de verdade* características das práticas de direção cristã. Isto aparece sob a configuração de uma forte articulação entre “o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio da confissão exaustiva. Um triângulo: escutar o outro, observar a si mesmo, falar ao outro de si mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p.106).

Na confissão cristã existe, portanto, todo um modo singular de qualificação das práticas de direção. Se a direção consiste no modo de ligação de uma vontade a outra vontade sem que *necessariamente* uma vontade venha a ser anulada; se essa ligação se efetua em estado de liberdade; e, por fim, se tudo isto constitui uma prática de subjetivação porque faz com que o sujeito trave determinadas relações consigo (a atenção ao fluxo do pensamento, a observação à sua agitação, a tentativa de retorno aos seus momentos, a espreita pelo seu alcance em sua própria atualidade, etc.) – faz-se necessário acrescentar algumas coisas no que diz respeito à direção que é feita sob a forma da confissão cristã. Na confissão cristã existe a ligação entre dois princípios na prática de direção: *nada esconder* e *nada querer*. A ligação entre o nada esconder e o nada querer assume, pois, a forma geral da *obediência*:

Tem-se lá [nas práticas de direção cristã] o ponto em que se encontram misturadas, acopladas, articuladas uma sobre a outra, duas obrigações seguintes: obedecer tudo e nada esconder. Ou, ainda, encontram-se ligados os princípios “nada querer por si mesmo” e o princípio “tudo dizer de si mesmo”. Tudo dizer de si mesmo, nada esconder; nada querer por si mesmo, obedecer em tudo: essa junção entre princípios é, eu creio, o coração não somente da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas e de dispositivos que vão formar aquilo que constituiu a subjetividade cristã e, por conseguinte, a subjetividade ocidental (FOUCAULT, 2010a, p.94).

Esses dispositivos e práticas que habitam o coração da subjetividade cristã e, *por conseguinte*, da subjetividade ocidental, darão toda uma configuração específica às práticas de direção das almas, direção de consciência, ou mesmo de Educação, a partir do tipo de obediência que está em jogo na confissão. Ou, ainda, do tipo de obrigação de verdade que aí está em jogo. No que diz respeito a este ponto, Foucault (2010a) chama atenção para três movimentos que estão em jogo nas práticas de direção cristã:

- a) *Subjectio*: significa aqui *submissão* e, ao mesmo tempo, o *ato de ser sujeito*. Mas essa submissão, característica daquele que é sujeito, implica que ele deve agir de modo que tudo o que faça constitua uma resposta a uma ordem. A ação toma a forma geral da obediência (ou de uma permissão). Trata-se, pois, de unir sua vontade à vontade de outro, mas de uma união que implica em querer aquilo que o outro quer e, ao mesmo tempo, querer aquilo que o outro quer que eu queira.
- b) *Patientia*: esse termo significa tanto, por um lado, uma *tolerância para suportar* como, por outro, uma *capacidade para resistir*. Aquele que pratica a *patientia* deve responder às ordens sem impor obstáculo algum: deve ser dotado de uma plasticidade, de uma permeabilidade e de uma maleabilidade absoluta que assume a forma da passividade no cumprimento de toda e qualquer ordem. Mas, ainda, *patientia* significa uma dureza, uma resistência, uma inflexibilidade total em relação a qualquer coisa que não seja o movimento para a obediência. O sujeito que age com *patientia* há que ser implacável com suas inclinações, suas vontades, suas tendências – deverá resistir a elas e negar-lhes com tora firmeza.
- c) *Humilitas*: aqui chegamos ao ponto máximo da obediência – trata-se de colocar-se na posição mais baixa possível, inferior a qualquer outro, serviçal dos serviçais. Mas esse colocar-se abaixo assume a forma, ainda, de um nada querer, nada desejar, nada ter vontade. Portanto: reduzir-se à posição mais baixa para, enfim, *renunciar a si mesmo*.

Foucault (2010a) sintetiza da seguinte forma os movimentos de *subjectio*, *patientia* e *humilitas* característicos da direção cristã:

Tem-se nessa estrutura da obediência monástica três coisas: a *subjectio*, a submissão que diz “eu quero isso que o outro quer”; a *patientia* que diz “eu quero não querer outra coisa além do que quer o outro”; e *humilitas* que consiste em dizer “eu quero não querer”. Querer isso que o outro quer, querer e não querer, não querer querer: são os três aspectos da obediência tal como ela é, ao mesmo tempo, como condição da direção, substrato da direção e efeito da direção. Em suma, a *subjectio* é a forma geral da relação com os outros; a *patientia* é uma atitude em relação ao mundo exterior; e a *humilitas* é a relação a si (FOUCAULT, 2010a, p.102).

Mas, como foi dito acima, não é qualquer tipo de obediência que está em jogo na direção cristã, mas sim uma obediência como manifestação da verdade sob a forma da confissão. Esta obediência à verdade sob a forma de uma confissão exaustiva, minuciosa e permanente constitui aquilo que Foucault (2010a) – no curso de 1980, mas também na conferência *Cristianismo e Confissão* – chamou de práticas de *exagouresis*. Essa manifestação da verdade como obrigação de uma exposição de si mesmo assume, portanto, a forma da *verbalização analítica* de si; contudo, ela também toma a forma da *dramatização* da verdade de si mesmo como forma de martírio. Essas últimas são as práticas de *exomologêsis*. Passemos, no tópico seguinte, à análise dessas duas formas de manifestação da verdade como renúncia de si.

4. Exagouresis e exomologêsis: a manifestação da verdade como renúncia de si

Antes de prosseguir, uma pergunta: por que motivo tematizar essas questões que, do ponto de vista da “história dos historiadores” (FOUCAULT, 1988), datam de um passado tão distante? Teriam elas algum relevo para compreendermos o presente, a atualidade, o contemporâneo – e, de forma mais específica, o que diz respeito ao campo da Educação?

Ora, se Foucault (2010a), neste surpreendente e imprevisível curso de 1980, bem como nas conferências *Verdade e Subjetividade* e *Cristianismo e Confissão*, disse a nós algumas palavras sobre as práticas de obediência que estavam em jogo nos cenobitas e nas comunidades monásticas; e se o fez mediante as *Conferências* escritas pelo teólogo João Cassiano entre os séculos IV e V, não se trata de arrastar à frente algo que aconteceu e já passou, tal como um historiador que faz, por intermédio e de forma indireta, o jogo da testemunha. E, ainda, não penso que teríamos aí uma curva que, infelizmente, não teria tido tempo de continuar seu movimento para o fechamento de um círculo. Não entendo que Foucault aprecie os círculos, as voltas, os retornos e os fechamentos, mas sim o traço de um movimento que é atual em sua extemporaneidade e

imane em seu caráter ficcional. Um traço, entre-tanto(s), que sempre diz *o* presente, *sob a forma* do presente, ou ainda *para o* presente – ainda que não se detenha sob as últimas notícias, ainda quentinhas, tal como o pão que acaba de sair do forno ou o café que termina de ser passado. O que está em jogo aqui é uma análise daquilo que permitiu aos sujeitos serem sujeitos tal como são – e tal como, ao mesmo tempo, ainda não e não mais são.

Ao analisar, pois, as práticas de *exagoreusis* e *exomologêsis*, Foucault (2010a) desde já indica que houve uma espécie de triunfo das primeiras sobre as segundas; triunfo precisamente porque estas deixaram os traços mais marcantes de toda uma moderna hermenêutica de si. Sobre essa moderna hermenêutica de si – cujos contornos se deixam ver em todo o curso das Ciências Humanas – Foucault (2010a) nos assinala logo no início de sua conferência *Cristianismo e Confissão* que “eu tentarei mostrar nesse encontro que a moderna hermenêutica de si está muito mais arraigada nessas técnicas cristãs do que nas Clássicas” (p.168). Esta hermenêutica de si, esse trabalho interpretativo de si por si mesmo, encontra-se, portanto, em íntima ligação com as práticas de *exagoreusis* enquanto verbalização confessional e analítica da verdade de si. Foucault (2010a) é claríssimo quanto a este vínculo e, também, quanto à atualidade das formas de inscrição das práticas de *exagoreusis*:

E, como vocês sabem, depois de muitos conflitos e muitas flutuações, a segunda forma de tecnologia [a *exagoreusis*], essa tecnologia de si epistemológica, ou essa tecnologia de si voltada para a permanente verbalização e descoberta dos mais imperceptíveis movimentos de nós mesmos, tornou-se vitoriosa após séculos e séculos e é hoje dominante (FOUCAULT, 2010a, p.185, *grifos meus*).

Esta atualidade daquilo que somos, do modo como obedecemos, e de como essa obediência guarda relações com o modo como nos interrogamos, se reinscreve, ainda, neste uso quase insistente da primeira pessoa do plural que Foucault (2010a) faz ao final do curso *Do Governo dos Vivos*. Ele o faz justamente para situar os efeitos desta tecnologia da verbalização exaustiva de si, que remonta às práticas da confissão cristã e da *exagoreusis*. É em circunstâncias como essas que percebemos como o *nós* é signo não da *universalidade*, mas da *atualidade*.

Vocês sabem que essa obrigação de dizer o verdadeiro sobre si mesmo jamais cessou na cultura cristã e provavelmente nas sociedades ocidentais: nós somos obrigados a falar de nós mesmos para dizer a verdade. (...) Então conosco, para sermos obrigados a dizer a verdade sobre nós mesmos, não

termos necessidade de ser rei, não temos mais necessidade de interrogar nenhum escravo [tal como Édipo]: precisamos simplesmente interrogarmos no interior de uma estrutura de obediência sob o olhar de um outro e de quem quer que seja (FOUCAULT, 2010a, p.129).

Uma vez dito isto, prestemos atenção a alguns meandros, a determinadas sutilezas e a certos pormenores que estão em jogo na confissão cristã sob a forma da *exagoreusis*. Como vimos anteriormente: para livrar-se do Demônio que sempre poderá estar habitando a alma do sujeito, o exame de si não basta. É necessária uma confissão; mas uma confissão de que, exatamente? De suas faltas, de seus pecados, de seus desejos proibidos? De modo algum! É necessária uma confissão contínua sobre tudo o que ocorre no pensamento – “você interpreta seus pensamentos (...) confessando continuamente o movimento que você pode perceber em seu pensamento” (FOUCAULT, 2010a, p.180). Se essa confissão é contínua e ininterrupta, ela deverá também buscar o germe mais originário do pensamento. A dimensão que deve ser atingida na confissão “é uma dimensão anterior às ações e, claro, anterior também à vontade, anterior até mesmo aos desejos – um material muito mais tenaz” (idem, p.177). Que dimensão é esta? Ora, esta é precisamente a dimensão dos movimentos mais tenazes, mais imperceptíveis, mais escondidos do pensamento – o *logismoi*, a *cogitação*, a *agitação da alma*.

Este constitui um material infinitesimalmente capilar, oridundo de uma subcoordenada da subcoordenada da rosa-dos-ventos, que não se deixa aparecer no mapa. Trata-se de uma multiplicação que já é nela mesma uma divisão, ou um acontecer que já acontece em seu próprio desfazer. Esta é, pois, segundo Foucault (2010a), a primeira vez que os próprios pensamentos – não a *natureza* do pensamento, mas o pensamento que acontece no ato de pensar – são tomados como campo de análise e, assim, como campo de inscrição da verdade. Assim, sob essa verbalização analítica de si como exposição contínua e exaustiva do germe e do movimento do pensamento, Foucault (2010a) indica quatro atitudes tomadas por Cassiano para colocar o “problema da verdade sobre o pensamento”.

- 1) *O pensamento como um campo de análise*: temos aqui a primeira vez que os pensamentos são distinguidos tanto das paixões, dos afetos e das inclinações, quanto daquilo que é a natureza do pensamento, seu estatuto de direito. O

pensamento passa a ser um campo de acontecimentos passível, pois, de um trabalho analítico, hermenêutico e interventivo.

- 2) *O pensamento naquilo que tem de alteração*: aqui é fixado como objetivo analisar o pensamento não em relação ao seu objeto, àquilo que ele se refere, àquilo que a ele corresponde, ou mesmo às regras lógicas que ele obedece ou desobedece. O que importa é se ater às alterações, às mudanças, às distinções pelas quais o pensamento passa em sua própria substância¹¹¹.
- 3) *O pensamento como material hermenêutico*: para que o homem não seja refém e vítima de seus próprios pensamentos, ele é exposto para aquele que confessa. Este deverá realizar uma interpretação daquilo que é confessado, cujo objetivo maior será descobrir a realidade de dentro do pensamento – aquilo que o pensamento traz em sua própria substância e em seu próprio acontecimento.
- 4) *O pensamento como o lugar do Demônio*: a discriminação desse campo próprio do pensamento; a realidade que poderá ser descoberta mediante a verbalização do pensamento em suas alterações; e, por fim, esse trabalho interpretativo que advirá da exposição de si terá por fim último detectar a presença do Demônio no pensamento. É exatamente esta presença que constitui um poder Outro em mim e leva a todo um processo de alterização como exposição de si com vistas à renúncia de si.

Segundo Foucault (2010a), temos aqui “uma maneira completamente nova de organizar as relações entre *verdade* e *subjetividade*. Surge, aqui, qualquer coisa como uma hermenêutica de si”, que, neste caso, possui algumas características bem singulares:

- a) Implica a manifestação da verdade de si mesmo pela verbalização do pensamento;

¹¹¹ O termo *substância*, usado por Foucault (2010a), não indica aqui nenhum caráter universal, *a priori*, necessário, transcendente ou transcendental do pensamento. *Substância* quer dizer tão-somente a *qualidade* do pensamento, aquilo de que ele é feito, aquilo que constitui o que ele é.

- b) Constitui um estado de confissão ininterrupta do próprio sujeito que é simultaneamente uma forma de obediência constante;
- c) Tem como meta o sacrifício de si, a ruptura com a própria vontade, a desistência do seu próprio ser. Isto porque na exposição de si como exorcismo do Demônio, o que é excogitado é também o próprio si mesmo. Eis aqui o paradoxo: é a si mesmo que o sujeito deve renunciar para alcançar a verdade de si.

Esta renúncia de si sob a forma da manifestação da verdade de si, todavia, não assume no cristianismo tão-somente a forma da *manifestação analítica e verbal* que está em jogo nas práticas de *exagouresis*. Existe, pois, um tipo de manifestação da verdade que assume a forma ritualística da dramatização, como penitência, autossacrifício e maceração do próprio corpo. Isto que não é propriamente uma enunciação, mas uma *manifestação* – “uma expressão muito mais imprecisa e obscura” (FOUCAULT, 2010a, p.170) – consiste nas práticas de *exomologêsis*. Na *exomologêsis*, o sujeito deverá se expor não sob a forma verbal, mas sob a forma de um ritual dramático, onde ele não precisa pronunciar sequer uma palavra, mas onde ocorre uma autorrevelação sob a forma de uma autopunição. Pois “o ato pelo qual ele [o penitente] deve punir a si mesmo deve ser indissociável do ato pelo qual ele revela a si mesmo. Punir-se e expressar-se voluntariamente estão ligados” (FOUCAULT, 2010a, p. 172).

O que significa exatamente *exomologêsis*? Este termo, de estranho significado, diz respeito a um ato de reconhecimento do sujeito como pecador e como mártir – alguém que está renunciando a si, desistindo de si, encenando a morte de si mesmo em um ritual de purificação de si. Trata-se, de forma mais precisa, do momento final do ato de penitência – ato de martírio que é ao mesmo tempo ato de reintegração. A *exomologêsis* deve, pois, substituir a indignação divina pelo sacrifício do pecador, de modo que o seu perdão, sua ascese e sua purificação serão diretamente proporcionais à magnitude da penitência que o pecador aplica a si mesmo.

A exomologese é, portanto, um exercício que tem a finalidade de humilhar o homem e anulá-lo, impondo-lhe uma conduta que atraí a misericórdia. (...) Eis o que faz a exomologese para tornar mais grave a penitência, para honrar o Senhor pelo medo do perigo, para que, declarando-se ela mesma contra o pecador, ela [a exomologêsis] *substitui* a indignação divina para evitar, quero dizer, para pagar a dívida dos suplícios eternos por meio das aflições que ela impõe frequentemente. Assim, derrubando o homem, ela o ergue; reduzindo-o a pó, ela o purifica; acusando-o, ela lhe faz justiça; condenando-o, ela o absorve. Acreditai, quanto menos perdoastes a ti mesmo, tanto mais Deus te perdoará (TERTULIANO *apud* FOUCAULT, 2010a, p. 171, *grifos meus*).

A *exomologêsis* é, pois, um martírio-verdade que, tomando a forma da exposição, age por *antecipação*: que o pecador bata em si mesmo, fira a si mesmo, derrame por conta própria seu próprio sangue antes de receber o castigo decorrente da indignação divina! Encontramos, todavia, algo semelhante a esse mecanismo de antecipação também nas práticas de *exagoreusis*. O dirigido deverá confessar seus pecados para se antecipar à acusação do Demônio no momento de seu julgamento: ao fazer-se testemunha contra si mesmo diante do confidente, estará também se antecipando, calando ou tornando desnecessária a acusação que, com muito mais peso, o Demônio lhe fará diante de Deus. Isto porque, infelizmente, ocorre que “no dia do julgamento o próprio Demônio levantar-se-á para acusar o pecador. Se o pecador já *se antecipou* a ele acusando a si mesmo, o inimigo será obrigado a permanecer em silêncio” (FOUCAULT, 2010a, p. 174, *grifos meus*).

Portanto, a renúncia de si – seja sob a forma de uma confissão exaustiva, minuciosa e permanente; seja sob a forma da dramatização da maceração de si – constitui um ato de antecipação onde o sujeito manifesta a verdade sob a forma: *não sou o que sou*. “Não sou” constitui, portanto, o tipo de antecipação do sujeito em jogo nessas técnicas de si, a posição prévia, interior e anterior a qualquer ordem. “Não sou” é, portanto, o modo como o sujeito se constitui, colocando a si mesmo em posição de obediência e de manifestação da verdade. Eis aqui uma circunstância em que é possível, rigorosamente, falar em uma *prática de subjetivação*.

5. As técnicas de si e as formas de obediência características da direção antiga

Ora, mas é aqui mesmo que talvez seja mais oportuna a questão: o que está em jogo nestas práticas do exame de si, da confissão, da exomologêsis e da exagoreusis, tais como presentes na direção cristã, não seriam obrigações, coerções, atos autoritários, atos de violência, formas de dominação, modalidades de controle; em suma, de tudo

aquilo que constitui o lado de fora, o lado exterior, ou o que seria ausente daquilo que Foucault chamou de *técnicas de si*, ou de *subjetivação*? Não temos, nesta forma de obediência, precisamente a antítese da subjetivação e da liberdade? É aqui que devemos nos ater de forma mais minuciosa ao conceito de *obediência* tal como articulado por Foucault (2010a). Isto nos permitirá compreender melhor por que o uso das *técnicas de si* não exclui essa noção de *obediência*, mesmo quanto referida às práticas de direção cristã que visam à renúncia de si.

Ser em estado de obediência significa que a obediência não é uma maneira de reagir a uma ordem, a obediência não é uma resposta ao outro: *a obediência é e deve ser uma maneira de ser, uma maneira de ser interior a qualquer ordem* que é mais fundamental que toda situação de comando e, conseqüentemente, o estado de obediência *antecipa* de qualquer maneira as relações com um outro: antes mesmo que um outro esteja presente e dê uma ordem, já *se estará* em estado de obediência (FOUCAULT, 2010a, p.99, *grifos meus*).

A obediência, compreendida deste modo, não constitui uma resposta a um ato, mas um estado interior, um estado anterior, ou uma posição prévia a qualquer ordem e a qualquer (re)ação. Não se obedece agindo ou reagindo, mas se obedece constituindo uma certa relação consigo mesmo. A obediência, portanto, não é vista sob a perspectiva das técnicas que conduzem os homens a agirem dessa ou daquela forma sem, antes disso, ser entendida sob o ponto de vista da posição sempre prévia, anterior e interior em que deverá estar aquele que *se coloca* em estado de obediência. Assim, trata-se de ver a obediência sob o ponto de vista das técnicas de si. Ora, mas o que são essas *técnicas de si* ou *tecnologias de si*? A resposta a essa questão pode ser encontrada na conferência *Verdade e Subjetividade*:

Técnicas que permitem aos indivíduos realizarem, *por eles mesmos*, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, sobre seus próprios pensamentos, suas próprias condutas, e isso de maneira a transformarem a si mesmos, de modificarem a si mesmos e atingirem certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural e assim por diante. Chamemos esse tipo de técnicas de técnicas ou tecnologias de si (FOUCAULT, 2010a, p. 155, *grifos meus*).

O que significa, nesta passagem, a expressão *por eles mesmos*? Indica que esta ação, lá no registro mais singular em que ocorre, acontece de forma autônoma, espontânea, sem coerção, sem dominação, ou sem uma relação de força? Indica que essa coerção parta do próprio si, parta o próprio si, e, com isso, afete o próprio si? É aqui,

pois, que é importante situar de forma mais nítida o jogo de forças referido por Foucault (2010a), quando passa a operar as noções de *técnicas de dominação* e de *técnicas de si*. Atenhamo-nos à seguinte passagem da mesma conferência:

Creio que, para se analisar a genealogia do sujeito moderno na civilização Ocidental é preciso levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas as técnicas de si. Quer dizer, é preciso levar em conta a interação entre esses dois tipos de técnicas – técnicas de dominação e técnicas de si. É preciso levar em conta os pontos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos sobre os outros *empregam* procedimentos e processos por meio dos quais o indivíduo age sobre si mesmo. E, de maneira inversa, seria preciso levar em conta as circunstâncias nas quais as técnicas de si são *integradas* nas estruturas de coerção ou dominação (FOUCAULT, 2010a, p. 155, *grifos meus*).

No que diz respeito a este ponto, gostaria de sublinhar algo que considero fundamental: não há nada aí que dê a entender que Foucault admita ou afirme que *onde há técnicas de dominação, não há técnicas de si*; e que, portanto, *onde há técnicas de si, não há técnicas de dominação*. É este o ponto que retomo para melhor situar a crítica dirigida a Gros (2011), no resumo do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, especificamente nos momentos em que menciona que Foucault agora tematiza um sujeito que se autoconstitui *no lugar de, em vez de, a expensas de* ou *à custa de* todo um conjunto de mecanismos de poder e de dominação (diferença esta que por vezes permanece borrada no texto de Gros). Há, para Foucault, um emprego das técnicas de si através de técnicas de dominação, assim como há um integração dessas técnicas de si por parte das técnicas de dominação. Mas uma coisa não anula a outra e não a substitui: a mudança de posição e de ângulo não é tal que se deixe ver os raios luminosos que brilhavam no ponto onde se estava antes¹¹². Não é preciso, pois, para abordar essas técnicas de si, reativar toda uma imagem jurídica do poder, salvar o sujeito verdadeiro e nem, muito menos, compreender o aspecto positivo e produtivo do poder assumido por Foucault (2009b), em *A Vontade de Saber* e em tantas outras ocasiões, como uma mera “nuança” de um poder repressivo, alienante e dominador.

Se, nessas últimas páginas, apresentei o modo como essas técnicas de si constituem o sujeito mediante uma determinada relação com a verdade nas práticas de direção cristã, prosseguirei esta análise apresentando a diferença que essas técnicas de si assumem em relação à direção cristã quando são agenciadas no campo da direção antiga

¹¹² “Levam eles [esses novos esforços] a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida” (FOUCAULT, 2007b, p.15).

(ou pagã). E ainda, de modo ainda mais específico, também no que diz respeito também ao vínculo entre a constituição do sujeito e a relação com a verdade.

Para exemplificar o que acontece nas práticas de direção antiga, Foucault (2010a), em sua conferência *Subjetividade e Verdade*, nos traz um trecho do texto de Sêneca, intitulado *De Ira*. Mediante este texto, poderíamos perceber, segundo Foucault (2010a), como as práticas do exame de si e da confissão assumem aqui contornos inteiramente distintos. Reproduzirei, aqui, algumas passagens dessa referência que Foucault (2010a) faz ao filósofo romano.

Qual hábito é mais belo que o de examinar uma inteira jornada? Quão tranquilo, quão profundo, quão livre é o sono antecedido desse exame de si mesmo, após a alma ser aplaudida ou reprovada e, como observador e censor de si mesmo, conclui-se o exame de seus costumes. Sirvo-me dessa possibilidade e coloco-me sob processo a cada dia. Quando se apagam as luzes e quando minha esposa, que conhece meus hábitos, faz silêncio, interrogo minha inteira jornada e examino todas as minhas palavras e as ações sem ocultar-me nada, sem nada esquivar. Porque deveria temer qualquer dos meus erros se posso dizer: isso, veja, não o faça mais; dessa vez te perdoou. Naquela discussão foste demasiado polêmico; aprendes a não mais litigar com os ignorantes, com os que não querem aprender, porque jamais aprenderam. Reprovastes aquele outro com excessiva franqueza; portanto, não o corrigistes, mas o ofendestes” (p.159).

O que está em jogo neste exame de si, tal como nos apresenta Sêneca? Primeiramente, Foucault (2010a) chama atenção para um tipo de relação jurídica que se estabelece consigo mesmo: ser, ao mesmo tempo, o juiz e réu de uma cena jurídica que se organiza a partir da memorização dos acontecimentos que transcorreram durante o dia. Foucault (2010a) logo em seguida, porém, considera mais apropriado admitir que a atitude adotada por Sêneca em relação a si mesmo é muito menos *jurídica* e muito mais *administrativa* – o que está em jogo é, pois, menos uma sanção de si do que uma gestão de si.

Em relação a si mesmo, ele [Sêneca] não é um juiz que deve punir; ele é, em vez disso, um administrador que, uma vez tendo trabalhado ou tendo-se encerrado o período dos negócios, faz a contabilidade, armazena as coisas e verifica se tudo foi feito corretamente. Sêneca é um *administrador de si*, mais do que um juiz de seu próprio passado (FOUCAULT, 2010a, p.160).

Nessa administração de si, característica do exame de si tal como aplicado no campo que Foucault (2010a) chamou de direção antiga (em oposição à cristã), o que está em jogo? Que o sujeito se atenha àquilo que ele pensou? Que ele possa descobrir alguma verdade oculta pelo jogo incessante de seus pensamentos? De forma nenhuma!

O que está em jogo é a memorização de uma série de princípios, de regras de conduta, de preceitos para a virtude – memorização esta que deve atuar após uma análise retrospectiva sobre o que aconteceu com o sujeito. Isto pode auxiliar a medir a distância que separa a conduta do sujeito da virtude que lhe é conferida caso aja corretamente e em conformidade com esses princípios. Não está em jogo, pois, detectar faltas para punir-se, mas identificar erros para aprender a consertá-los. Podemos, pois, escutar assim os ecos do texto de Sêneca: ‘ora, por que eu temeria perceber meus próprios erros se posso, recordando-me deles, do modo como os cometi, da frequência com que os cometo, aprender com eles, com minhas recordações deles; e, mediante a comparação que posso fazer deles com os princípios que apontam para a virtude, aprender e modificar-me para não mais cometê-los?’ Eis aqui, portanto, quatro diferenças fundamentais entre o exame de si nas práticas de direção antiga e aquele referente às práticas de direção cristã:

- 1) O que está em jogo aqui é recordar a verdade *esquecida pelo sujeito*, verdade esta que o impediu de agir corretamente nos momentos em que assim deveria. Não se trata, pois, de descobrir, desvelar, desfiar uma verdade *escondida no sujeito*.
- 2) A verdade esquecida pelo sujeito não é a verdade de si mesmo, a verdade inscrita em si mesmo ou a verdade sobre quem ele é – tal como ocorre no contexto do exame de si cristão. A verdade esquecida pelo sujeito é, neste caso, a verdade daquilo que ele deveria fazer, a verdade presente nas regras de conduta.
- 3) Não é objetivo, portanto, se ater à atualidade do pensamento para tentar discriminar aquilo que vem de si e aquilo que provém do Demônio, mas tão-somente de recordar o que aconteceu durante o dia. Essa recordação será importante para que o sujeito perceba a distância que existe entre o modo como ele agiu e a maneira como deveria ter agido.
- 4) Por fim, no exame de si da direção antiga, o sujeito é o ponto em que as regras de conduta se reúnem, sintetizam-se e são registradas em sua memória – e, com isso, é o ponto de onde parte a força para aplicá-las, para fazê-las

acontecer, para pô-las em prática. Isto depende do conhecimento, da memorização, da aprendizagem dessas regras. O sujeito não é, como na direção cristã, um texto obscuro que deverá ser decifrado.

Com isso, Foucault (2010a) acentua que temos aí um *sujeito gnômico* – quer dizer: um sujeito “no qual a força da verdade é indissociável da forma da vontade” (p.164). Ele se diferencia do *sujeito gnosiológico* (ou sujeito gnóstico) das práticas de direção cristã. Não há, pois, para o sujeito gnômico, um sujeito de vontade de um lado e um sujeito do conhecimento e da verdade de outro. A força da aprendizagem, da memorização, da aquisição destes princípios é algo de ordem puramente teórica, especulativa, cognoscente ou intelectual, mas também um ato que constitui o sujeito da vontade. A verdade, então, aparece como uma força que deve ser reativada pela aprendizagem, pelo exercício de rememoração, pelo exame de si e, principalmente, pela memória: “a memória não é nada mais do que a força da verdade quando está permanentemente presente e ativa do indivíduo” (FOUCAULT, 2010a, p.164).

Existiria a necessidade de qualquer coisa como uma confissão para este *sujeito gnômico*? Ele não seria o próprio e único responsável pela constituição de si? Mais uma vez: de forma nenhuma! A confissão exerce aqui também um papel fundamental, todavia por motivos inteiramente distintos. O que está em jogo não é uma exigência, uma obrigação, nem mesmo de algo adotado por todo aquele que deverá praticar nesses termos o exame de si – que é também chamado por Foucault (2010a) de “confissão para si mesmo” (p.161). A confissão para um outro, todavia, constitui uma prática possível, importante e que poderá auxiliar na aplicação desses princípios de conduta. Foucault (2010a) chega a mencionar sua frequência em algumas escolas filosóficas, como no epicurismo, mas também nas práticas medicinais da Antiguidade, principalmente da Antiguidade tardia. Ora, mas o que estava em jogo nessa confissão? O que deveria ser confessado?

É fácil reconhecer três campos distintos da confissão [antiga]: o campo da riqueza, o campo da vida política e o campo da glória: adquirir riquezas, participar dos assuntos da cidade, conquistar a opinião pública. (...) O quadro geral da exposição de Sereno¹¹³ não é, portanto, definido pelo curso real de sua existência, não é definido por suas experiências reais, nem por uma teoria da alma e de seus elementos, mas apenas por uma classificação de diferentes

¹¹³ Este é um personagem descrito por Sêneca que vem até ele confessar seu estado dizendo-lhe “encontre-me em uma situação que não é a pior, mas extremamente lamentável e infeliz: não me sinto doente, porém não me sinto bem” (FOUCAULT, 2010a, p.162).

tipos de atividade que podem ser exercidas e fins que podem ser buscados. Em cada um desses campos Sereno revela sua atitude enumerando aquilo que o agrada e desagrada. (...) Assim, expondo o que o agrada, Sereno não está procurando revelar o que são os seus desejos profundos (FOUCAULT, 2010a, p.162-163).

À semelhança do que mencionei logo acima, gostaria de listar cinco procedimentos que fazem a confissão presente na direção antiga diferir inteiramente da confissão que está em jogo na direção cristã:

- 1) A verdade que está em jogo não diz respeito a uma correspondência com aquilo que acontece, não é uma descrição daquilo que ocorre – no caso, uma correspondência com o fluxo do pensamento do confidente. A verdade na confissão da direção antiga não vem, pois, daquele que fala; a verdade deve ser produzida como força inerente a determinados princípios, força esta que poderá ser mais bem discernida e potencializada na confissão.
- 2) A verdade a ser dita não é algo que está contido no indivíduo que confessa. Ao contrário, a verdade é anterior ao próprio confessante e consistirá em uma espécie de ímã que atrai àquele que confessa para próximo de determinados princípios, regras e objetivos.
- 3) A verdade que está em jogo nesta confissão não é obtida mediante uma verbalização ou exposição analítica da parte daquele que confessa. Ela não depende da capacidade do confessante de traduzir as migalhas da alma na sonoridade pesada da palavra, mas depende antes da capacidade retórica, persuasiva e argumentativa daquele para quem se confessa. É, portanto, da parte do diretor, do mestre, do confidente, daquele que primeiro escuta, daquele que é procurado para ouvir, que partem as palavras principais para o alcance da verdade.
- 4) A confissão da direção antiga não é voltada para a individualização daquele que confessa. Ela não pretende extrair suas singularidades, suas idiossincrasias, as características que são próprias de sua pessoa. Trata-se, ao contrário, de uma forma de melhor levá-lo à execução de regras de condutas que serão válidas para todos.

- 5) A confissão auxilia a junção entre a forma da verdade e a força da vontade. Mediante seu exercício, aquilo que o sujeito confessa será dirigido no sentido de unificar o conhecimento que ele tem de determinados princípios (que são válidos para todos como regras de condutas) com suas possibilidades, meios e caminhos para chegarem a tal fim.

Temos, portanto, uma confissão que serve para uma melhor adequação entre fins e meios; uma confissão que se centra na palavra, no conselho e nas orientações daquele para quem se confessa; uma confissão não busca os traços e movimentos singularidades que caracterizam o sujeito, mas ajuda a indicar, a partir do que ele fala, o caminho para alcançar regras gerais de conduta; uma confissão, por fim, que não exige a exposição do sujeito como manifestação de uma verdade, mas sim uma confissão que tentará fazer a verdade triunfar mediante a união entre o conhecimento e a vontade daquele que confessa. Se podemos dizer que a *renúncia de si* constitui a utopia da confissão nas práticas de cristã, dizemos que a produção do *sujeito gnômico* é a utopia da confissão nas práticas de direção antiga.

Neste modelo de sujeito gnômico, nós encontramos alguns elementos constitutivos: a necessidade de dizer a verdade sobre si mesmo, o papel do mestre e do discurso do mestre, o longo caminho que leva finalmente à emergência do sujeito. (...) Vocês vêem que o objetivo não é colocar sob a luz o que seria a parte mais obscura de nós mesmos. *O sujeito, ao contrário, não deve ser descoberto, mas ser constituído, ser constituído por meio da força da verdade.* Essa força reside na qualidade retórica do discurso do mestre, e essa qualidade retórica depende em parte da exposição do discípulo, que deve explicar quão longe está em seu modo de vida dos princípios que ele conhece (FOUCAULT, 2010a, p.165).

Certamente, podemos falar que aqui existe também um tipo de obediência e uma espécie de ligação entre a obediência e a verdade a partir de técnicas de si. O sujeito deverá colocar-se em posição adequada para recordar o que aconteceu com ele, memorizar e aprender uma série de princípios e regras de conduta, exercitar seu conhecimento sobre esses princípios mediante o trabalho de própria vontade; e, por fim, confessar a um mestre, a um diretor, a um filósofo o que ele fez, como o fez, o que tinha vontade de fazer. Isto não implica, contudo, em confessar em detalhes o que deseja, mas tão-somente confessar nesse nível, que não é o nível da agitação e dos movimentos secretos dos pensamentos, mas o nível em que se faz possível medir a distância da

virtude, com o propósito de atingi-la. Essa distância a ser superada – meta última de todos esses procedimentos – é precisamente a distância entre aquilo que o sujeito já conhece, aquilo de que ele atualmente tem vontade e aquilo que ele efetivamente executa e deverá executar. É para vencer essa distância que o sujeito gnômico há de ser constituído pela força da verdade.

Portanto, se temos, nas práticas de direção antiga, uma referência clara à obediência, à confissão, ao exame de si, à manifestação de verdade e às técnicas de si, tudo isso se inscreve em um registro inteiramente distinto da direção cristã. Isto porque o sujeito gnosiológico cristão não há que ser constituído pela força da verdade e da vontade, ele há que ser destruído como sujeito de vontade para que a verdade triunfe.

[Há na direção cristã uma] obrigação de dizer a verdade permanente sobre si mesmo, a propósito de si mesmo, e fazê-la sob a forma da confissão. (...) Obediência ao outro que tem por instrumento uma verificação de si mesmo. (...) Essa necessidade de produzir a verdade que eu sou, bem, essa necessidade de aleturgia vocês se lembram que ela está ligada fundamentalmente à renúncia de si mesmo: é na medida em que devo inteiramente renunciar à minha própria vontade substituindo-a pela vontade de um outro, *é porque eu devo renunciar a mim mesmo que eu devo produzir a verdade de mim mesmo* e eu não produzirei a verdade de mim mesmo a não ser quando eu estiver prestes a operar essa renúncia de mim mesmo. (FOUCAULT, 2010a, p.125-126, *grifos meus*).

6. A Educação como um espaço de tensão entre as práticas da direção antiga e da direção cristã

Conforme dito no início deste capítulo, gostaria de pensar a *Educação* como um espaço de transformação daquele que não possui a verdade naquele que possui a verdade. Logo após esta apresentação inicial, especifiquei que abordaria este espaço no registro da espiritualidade (em oposição à Filosofia moderna) precisamente porque nesse terreno estão em jogo as transformações do sujeito, seus modos de se ater ao próprio pensamento, um conjunto de exercícios de memorização e recordação, a verbalização daquilo que acontece consigo, suas metamorfoses, o conhecimento e a produção da vontade na execução de regras de conduta – em síntese, tudo o que não pode ser pensado meramente a partir daquilo que o sujeito ou o pensamento portam em si *de direito*. Em seguida, trouxe para este espaço as noções de *direção antiga* e *direção cristã* – que constituem um conjunto de práticas de obediência que, ao mesmo tempo em que utilizam determinadas técnicas de si, vinculam a prática de direção com uma determinada relação que o sujeito trava com a verdade. Após percorrer este caminho,

gostaria agora de especificar um pouco mais esse espaço, estreitar a distância entre as paredes que só conseguimos avistar de muito longe, instaurar fronteiras, limites e demarcações que permitirão ver melhor o jogo de forças, as estratégias, as múltiplas relações entre poder e resistência que se instauram neste campo.

Farei, portanto, um recorte bem específico – e, por ser bem específico, isto significa já dizer que poderiam ser inúmeros outros. Pensarei esse espaço da Educação como um espaço organizado pela tensão entre princípios não somente conflitivos ou agonísticos, mas mesmo em princípios antagônicos oriundos das práticas de direção cristã e de direção antiga. Começarei explicitando três princípios fundamentais da direção cristã e, em seguida, irei opô-los, termo a termo, a princípios da direção antiga. Falarei, todavia, não “sobre” esses princípios – na posição daquele que sempre está acima e distante o suficiente para ver tão-somente as sobras, as caricaturas e os pontos mais deficitários que eles apresentam. Farei aqui, ao contrário, um exercício no sentido de falar “de dentro” desses princípios. Como se estivesse admitindo-os, prosseguirei enunciando-os com o descuido de não tomar distância deles.

- Direção cristã

I – Princípio da obediência sem finalidade

A obediência não tem sua razão de ser fora de si mesma. A obediência não é um meio para produzir, para alçar, para alcançar ou obter qualquer outra coisa como saúde, felicidade, conhecimentos verdadeiros, tranquilidade, autonomia, etc. Para que é preciso obedecer? Ora é preciso obedecer simplesmente porque, obedecendo, o sujeito obedece; e isto quer dizer: a obediência não é meio, instrumento, mediação para outra coisa. A obediência é um fim em si mesma! Obedecer consiste em algo que tem um brilho, um valor, uma riqueza e um mérito próprios! A Educação, portanto, funcionará mediante um tipo de obediência que não tem finalidade alguma fora da própria obediência.

II – Princípio da indistinção entre quem ordena e quem obedece

Não se deve obedecer a alguém simplesmente porque este é melhor, porque é mais capaz, porque possui mais experiência, mais conhecimentos, mais virtudes, porque alcançou a luz, a salvação, a beatitude, a verdade. Ninguém poderá se livrar desse

processo permanente da obediência e, portanto, ninguém estará em posição segura para permanecer dando as ordens. Mais ainda: a obediência não retira sua forma de nenhuma diferença qualitativa, quantitativa, de natureza, de grau ou do que quer que seja entre aquele que obedece e aquele a quem se obedece. Aquele que obedece pode, inclusive, ter mais conhecimentos, mais experiência e maiores virtudes do que aquele que comanda – isso não deverá fazer diferença para ele, tendo em vista que o importante deverá se manter em estado de obediência. Desta forma, o processo educativo deverá ocorrer tendo em vista que não existe essa diferença de natureza entre aquele que guia, comanda, dirige, educa e aquele que obedece.

III – Princípio da obediência permanente

A obediência não é obtida através da realização de um ato. Não é agindo de acordo com uma ordem que se estará obedecendo. É preciso pôr-se em estado de obediência, é preciso estar na obediência, é preciso acessar a si mesmo para encontrar esse estado – um estado tal que toda ação tomada pelo sujeito assuma a forma da obediência. Mas a obediência, sendo um estado do sujeito, não é um estado transitório, não é uma etapa a ser cumprida, não é uma fase pelo qual todos passam e, em um determinado momento, superam. É preciso sempre estar em estado de obediência! É necessário fazer da obediência um estado de vida, um estado perpétuo, permanente e contínuo. A Educação deverá, portanto, funcionar a partir do momento em que o sujeito se encontre em estado de obediência.

Todos estes princípios, ao mesmo tempo estranhos, rígidos e radicais, são encontrados nas práticas de direção cristã, conforme Foucault (2010a) menciona no curso *Do Governo dos Vivos*. Teria eu os apresentado de forma extrema, exagerada, caricaturada?

[Primeiro]: o que produz a obediência? Ah, isso não é difícil: a obediência produz obediência. Quer dizer que se deve obedecer – e aqui está a grande diferença [em relação à direção antiga] – não por um objetivo colocado no exterior da relação de obediência (...) obedece-se para se tornar obediente, para produzir um estado de obediência. (...) [Segundo]: o fato da direção no monastério não implica verdadeiramente nem mesmo uma qualificação precisa do mestre, nem mesmo no sentido de que, por exemplo, ele pode ser ou, em todo caso, ele pode aparecer como mau, injusto, dando as ordens mais detestáveis. Só o fato de obedecer conferirá a quem obedece um mérito e terá um efeito positivo; em outras palavras, não é a qualidade da ordem, não é

igualmente a qualidade daquele que a dá que confere valor à relação de obediência. (...) [Terceiro]: não existe exatamente uma fase a fase durante a qual se é conduzido e a fase que se conduz pelo fato de não se ter mais necessidade de ser conduzido. Tem-se, no fundo, sempre a necessidade de ser conduzido mesmo, e sobretudo, no momento que se conduz. (...). Portanto, você vêem, a obediência não é uma passagem na vida, não existe uma parte da vida durante a qual se obedece e depois uma parte da vida durante a qual não se obedece. A obediência não é uma passagem: é um estado no qual se deve permanecer até o fim da vida e sob o olhar de não importa quem. (FOUCAULT, 2010a, p. 96-99).

A estes três princípios – que dizem respeito à relação entre *direção, obediência e técnicas de si* – podemos opor três outros referentes às práticas de direção antiga. Gostaria agora de apresentá-los.

- Direção Antiga

I – Princípio da finalidade da obediência:

Em si mesma, a obediência não possui finalidade alguma. A obediência é simplesmente um meio para que o sujeito possa alcançar alguma outra coisa que não tinha no momento em que se pôs em processo e em posição de obediência – conhecimento, sabedoria, um conjunto de habilidades, controle de si mesmo, um determinado repertório de verdades; ou, ainda, saúde, felicidade, vigor etc. A obediência, portanto, tende para o fim da obediência – obedecer é necessário para que não se obedeça mais, para que se possa um dia ou por alguns momentos estar livre da obediência, para que se alcance um estado em que a obediência não faça mais sentido, não exerça nenhuma função, e, portanto, não tenha nenhuma razão de ser. A obediência tende para fora de si mesma: ela a tem por finalidade a autonomia daquele que obedece. A Educação deverá, então, operar com um tipo de obediência que vise fazer com que o sujeito encontre sua autonomia e não precise mais obedecer.

II – Princípio da diferença de natureza entre quem ordena e quem obedece

Alguém obedece a uma outra pessoa por alguma razão. Esta razão se encontra exatamente na qualificação da pessoa a quem se obedece. Essa pessoa a quem o sujeito em posição de obediência obedece não deverá ser qualquer um, mas deverá portar determinados predicados, virtudes e qualificações: poderá ser alguém que adquiriu um

repertório significativo de conhecimentos, alguém que é sensato, prudente e temperante, alguém que já tem longa experiência sobre os acontecimentos da vida e poderá dar boas instruções sobre como agir em determinados casos, ou mesmo alguém por quem se tenha algum tipo de admiração, de paixão, de idolatria. Aquele que obedece não porta aquilo que a pessoa a quem obedece possui; ou, ainda, ele crê não portar o que supõe no outro. Essa é precisamente a assimetria fundamental que faz funcionar o processo de obediência. A Educação, portanto, só poderá funcionar supondo essa diferença, essa assimetria, essa não-reciprocidade entre aquele que ordena e aquele que obedece.

III – Princípio da obediência temporária:

A obediência constitui, portanto, uma etapa transitória na vida do sujeito. Ele não há que obedecer no decorrer de toda a sua vida, sempre e ininterruptamente. A obediência ocorre em determinados momentos, em contextos específicos, ou ainda em certas fases da vida. Haverá, portanto, um momento em que o sujeito não mais necessitará da obediência, em que estará livre da obediência, isso em virtude de sua atual situação, dos atuais conhecimentos, experiências e vivências que porta graças ao tempo em que praticara a obediência. A Educação deverá, portanto, ter em mente esse caráter temporário e transitório do estado de obediência.

Estes três princípios referentes ao tipo de obediência e de técnicas de si que está em jogo na direção antiga, certamente, soam a nós como bem mais maleáveis ou, à primeira vista, mais próximos do que poderíamos considerar o modo como a Educação funciona nos dias atuais. Caso não esteja claro, mediante a exposição feita no tópico anterior, a inscrição desses três princípios nas práticas do exame de si e da confissão tais como exercitados na direção antiga, cito aqui um trecho do curso *Do Governo dos Vivos* em que Foucault (2010a) faz menção a eles, sempre os diferenciando e os opondo em relação à direção cristã:

Certamente, parece-me que a direção tal como é possível encontrar na Filosofia antiga, ou na Pedagogia antiga, é profundamente diferente da direção que se verá desenvolver nas instituições monásticas e no cristianismo. Com efeito, a direção na vida filosófica antiga e na Pedagogia antiga possui três caracteres: primeiramente ela é limitada e instrumental, primeiramente eu quero dizer que ela tem um fim definido e um fim que é exterior a ela. (...) Segundo, a direção antiga supõe da parte do mestre uma certa forma de competência (...). É preciso, portanto, uma diferença de

natureza entre diretor e dirigido. Terceiro: sempre na direção antiga, não-cristã, não-monástica, a direção é provisória, quer dizer que o essencial da sua finalidade é o de conduzir a um estado em que não se tem mais a necessidade de um diretor e no qual poder-se-á conduzir a si mesmo e ser para si mesmo seu soberano-diretor (p. 94-95).

7. As Antinomias da Razão Educativa

Em síntese, temos aqui (I) um princípio sobre a permanência/transitoriedade da obediência como direção, (II) um princípio referente à indistinção/distinção entre diretor e dirigido; e, por fim, (III) um princípio sobre a finalidade/ausência de finalidade da obediência. É a partir desses princípios que podemos extrair os elementos para aquilo que chamarei de *Antinomias da Razão Educativa*. A fim de apresentar o jogo dessas antinomias, procurarei inscrevê-las em algo semelhante ao espaço branco arqueológico, tal como Foucault (199b) mencionara na *Arqueologia do Saber*. Os movimentos operados neste espaço serão conduzidos sob a inspiração daquilo que Kant (1996) – na exposição do jogo antagônico das *Antinomias da Razão Pura*, tal como consta no capítulo II da *Dialética Transcendental* – chamou de *método cético*.

Esse método de assistir ou, antes, de provocar um conflito de asserções – não para finalmente decidir em benefício de uma ou de outra parte, mas para investigar se o objeto dele não consiste porventura numa simples ilusão, da qual cada um corre inutilmente atrás e com respeito à qual não poderia ganhar nada, mesmo que não se oferecesse absolutamente nenhuma resistência – pode ser denominado de método cético. (Crp, B. 451).

Na *Crítica da Razão Pura*, este método consiste em silenciar e deixar que o jogo conflitivo das ideias metafísicas fale por si mesmo – as ideias sobre a finitude x infinitude do mundo em relação ao tempo e ao espaço, sobre a existência de partes mínimas indivisíveis x divisão infinita das partes que compõem a substância, sobre a liberdade x causalidade natural no que diz respeito aos acontecimentos no mundo; e, por fim, sobre a necessidade x não-necessidade da existência de um ser supremo para a existência do mundo. Para apitar, arbitrar e articular este jogo magno e altivo das ideias metafísicas, Kant (1996) abstraíra todos os princípios que determinam as condições de possibilidade de uma experiência possível, tal como apresentados na *Estética Transcendental* e na *Analítica Transcendental*. As proposições metafísicas não eram, neste jogo das Antinomias da Razão Pura, julgados mediante critérios já estabelecidos pela sensibilidade e pelo entendimento – neste momento, Kant (1996) suspendia tudo o que houvera escrito em toda a primeira parte da *Crítica da Razão Pura* com o intuito

de fazer o jogo do não-saber. Neste sentido, o que pretende a Dialética Transcendental é a “submissão do pretense perito a teste por aquele que não possui o saber da coisa” (Lebrun, 1993, p.66), o que faz dela “a única disciplina capaz de detectar o falso saber *no interior do não-saber*” (idem, *grifos meus*).

É por esta razão que, na obra *Kant e o Fim da Metafísica*, Lebrun (1993) ressalta, na “Crítica”, não a sua solução positiva, mas a problemática inicial que não lhe é dependente. De modo semelhante, evidencia menos a resolução do conflito das antinomias (a divisão entre mundo sensível x mundo inteligível) do que a própria atitude de Kant (1996) de introduzir o não-saber como o território onde se desenrola o embate entre aqueles que pretensamente sabem. Isto porque o *não-saber* não é mais o ponto de fora do saber, nem mesmo seu sustentáculo invisível, mas aquilo que se inscreve *no saber*: “o não-saber não é a noite onde se perde o olhar, mas o abismo que domina a razão em pleno meio-dia” (Lebrun, 1993, p.48). Trata-se, portanto, da tentativa de mostrar esse território do não-saber e do método cético como anterior e originário em relação à teoria da possibilidade da experiência. Foi precisamente essa tentativa de mostrar a não-dependência da *Dialética Transcendental* em relação à *Estética* e à *Analítica Transcendental* que, em minha dissertação de mestrado (BENEVIDES, 2008), procurei demonstrar como, na *Crítica da Razão Pura*, os princípios metafísicos assumidos pela Psicologia Racional, pela Cosmologia Racional e pela Teologia Racional *desabam por si mesmos*. Isso significa dizer que eles desabam independente de se lhes impor, *de antemão*, uma outra Teoria, uma outra Filosofia ou uma outra Metafísica que seja mais verdadeira, que conheça melhor as “coisas”, que tenha o saber que a outra não possui.

Creio que, se é possível apontar momentos de maior afinidade entre Kant e Foucault, certamente não será tanto a apologia à *Aufklärung* quanto a sutileza da adoção desse método cético, muito astutamente usado por Kant – momento em que as magnas palavras do filósofo de Königsberg assemelhavam-se à escrita sem rosto, sem promessa e sem autor de que tanto falara Foucault em circunstâncias diversas. É, portanto, o jogo deste pretense saber que gostaria de apresentar mediante o conflito entre as três *Antinomias da Razão Educativa*.

I – Princípio da finalidade x ausência de finalidade da Educação

TESE I

A Educação não possui outra finalidade diferente dela mesma: é um valor em si.

A Educação, em si mesma, constitui algo valioso. Isto quer dizer que a Educação, a verdadeira Educação, não é algo que *serve para* alguma coisa: aprender matemática, aprender outras línguas, aprender história, aprender técnicas para o exercício de alguma função, etc. Tudo isto poderá ocorrer na Educação, mas isto está longe de ser seu exato papel, sua função precisa, o lugar onde justamente ela atua. Se na Educação está em jogo o aprender, ele deverá ser tão-somente um *aprender a aprender*. Para isto, é necessário evidentemente que o sujeito se coloque em posição de abertura, que queira aprender, que deseje buscar, que tenha a vontade de saber, que pretenda obter o conhecimento. Ora, mesmo que este não chegue à reta final, não atravesse a linha, não alcance os conhecimentos que gostaria, ainda assim esse processo, esse exercício, essa busca terá um valor por si mesma! E, aliás, sempre podemos colocar em questão a existência desse lugar da verdade, do conhecimento, do saber – esse ponto final no qual repousaria e se estagnaria o exercício tão digno e nobre da abertura e da busca por aprender mais e mais. Ora, o que seria essa outra coisa, esse outro lugar, esse porto seguro? Seria possível encontrar aí mesmo alguma coisa que não o mero conforto, a paralisação e a esclerose daquele que se recusa a explorar novos territórios? É precisamente por esta razão que a Educação não possui uma finalidade fora dela mesma, mas é um brilho, um fim, um valor em si mesma e para si mesma.

ANTÍTESE I

A Educação não tem nenhuma finalidade por si: justifica-se pela busca de algo diferente dela

Ora, ao longo de milênios a fio, para que existiu qualquer coisa chamada Educação? Não tenhamos dúvida: a Educação sempre foi uma forma de obter conhecimento, de aprender técnicas, de transmitir valores, crenças, ideias de virtude, de bondade, de ética, sempre foi um meio para conhecer e repassar aos outros algumas coisas tomadas como importantes. Não se aprende simplesmente para aprender; mas é possível que não se esteja conseguindo discernir exatamente aquilo que se aprende quando dizemos que o importante é “aprender a aprender”. Pois a Educação sempre procurará suscitar determinados estados de espírito, comportamentos ou atitudes

naqueles que estão envolvidos no processo: uma curiosidade que se converterá numa habilidade futura, uma inquietação que poderá se transformar em uma vontade de estudar Filosofia, História, Psicologia, Sociologia, etc; uma insatisfação que possivelmente virá a ser reconfigurada em alguma atitude no futuro que vise à melhoria das condições de vida de algumas pessoas, alguns grupos, comunidades, clientes, etc. É possível, ainda, ser mais radical quanto a este ponto: a Educação sempre estará possibilitando qualquer outra coisa que não está nela mesma. A saúde, a felicidade, o controle de si, um determinado modo de lidar bem com situações sociais, uma habilidade, um trato, ou ainda uma esperteza para bem conduzir a própria vida. Portanto, a Educação não tem nenhuma finalidade por si, mas justifica-se somente pela busca de algo diferente dela – o que, longe de subtrair-lhe a importância, confere a ela a nobre função de ser um meio privilegiado para o acesso a todos esses estados.

II – Princípio da indiferença x diferença hierárquica entre quem ensina e quem aprende

TESE II

A Educação só pode funcionar ausência de qualquer diferença hierárquica entre quem ensina e quem aprende.

Se há um grande erro cometido por muitos que trabalham com a Educação é acreditar que existem aqueles que sabem e os que não sabem – portanto, que existem aqueles que devem aprender (porque *não* sabem) e os que não mais precisam aprender (porque *já* sabem). Aí reside a suposição de que existe uma diferença hierárquica entre o professor e o aluno, de modo que essa diferença hierárquica sempre implica que o professor tenha algo *a mais* do que o aluno. Ora, mas isto é um grande equívoco! O principal móvel do processo educativo não é uma assimetria entre professor e aluno, mas sim o fato de que este constitui um espaço de troca, diálogo e interação – espaço que não é centrado na figura de um que detêm o saber em detrimento aos outros que não o possuem. O saber não provirá do lugar e da palavra previsível do professor; ao contrário, é construído por todos e por qualquer um, pois poderá brotar dos lugares mais inesperados. Podemos aprender com aquelas pessoas que menos imaginamos terem alguma coisa a ensinar, como também podemos ensinar muitas coisas às pessoas a quem julgamos não terem mais nada a aprender. E é precisamente este o motor da

Educação! Portanto, só há realmente Educação quando existe alguma coisa que não é uma imposição, uma transmissão, nem exatamente uma doação – só existe Educação no compartilhamento do processo, no jogo de tentativa e erros, no exercício do pensar coletivo. Em suma: a Educação só pode funcionar realmente quando não há uma diferença hierárquica entre quem ensina e quem aprende.

ANTÍTESE II

A Educação só pode funcionar caso exista uma diferença de hierarquia entre quem ensina e quem aprende.

Na Educação, o que ocorre? Sucede que alguém, que não possuía alguma coisa, passa a obter aquilo que não possuía – seja essa coisa um conjunto de conhecimentos, de habilidades de técnicas, sejam algumas virtudes ou capacidades, etc. Ora, mas como aquele que não tinha essas coisas passa a tê-las na Educação? Aquele que não tem passa a ter o que não tinha graças à relação que estabelece com aquele que tem aquilo que, precisamente, ele ainda não possui. É, pois, graças a essa relação que ele passa, posteriormente, a ter. É, portanto, nessa relação com alguém que, de alguma forma, se diferencia dele, que são produzidas as finalidades da Educação. Esse alguém diferenciado pode ser um professor, um mestre, um diretor espiritual – o que importa é que exista, pois, uma *diferença hierárquica* para que este processo ocorra. Isto, todavia, não implica necessariamente pensar a Educação como forma de tirania, de dominação, de violência, pois esse processo sempre poderá ocorrer de modo a trazer, para aquele que é educado, um conjunto de ideias, de valores, de conhecimentos, de estados de espírito, de habilidades, etc., que o fará bem e que o permitirá superar seus obstáculos futuramente. Se não houver, pois, qualquer coisa *a mais* da parte daquele que ensina, que razão teria de ser todo o processo educativo? Assim, mesmo admitindo que a função daquele que ensina seja a mediação, a facilitação, etc., ainda assim deverá ser discernida uma capacidade de mediar ou de facilitar que uns tenham e outros não tenham. Portanto, a Educação só poderá funcionar mediante uma diferença de hierarquia entre quem ensina e quem aprende.

III – Princípio da permanência x transitoriedade da Educação

TESE III

A Educação é um processo permanente na vida dos homens.

O processo educativo não possui um ponto de chegada. Sempre estamos a aprender, sempre podemos aprender, sempre há novos conhecimentos a adquirir, princípios de conduta a rever, valores a repensar, técnicas a aprimorar. Evidentemente, chegamos a muitos lugares na Educação, com a Educação e pela Educação – mas isto não indica que chegamos a algum lugar no qual não mais precisamos da Educação. E isto quer dizer o processo educativo é infinito, inacabado, permanente. Pois, do contrário, o que faria alguém que chegasse a um ponto onde não mais teria coisa alguma a aprender, a repensar, a rever, a reconsiderar? Que a Educação seja um processo permanente, disto depende a continuidade do conhecimento, a renovação das buscas e a reavaliação dos nossos valores; essa permanência, portanto, não indica uma paralisação mas um estado de constante movimento. É característica da própria Educação que ela, por ser inacabada, seja sempre reativada, abalada e posta em marcha novamente – sua incompletude é o motor, a mola propulsora e a aceleração para que ela se exerça enquanto tal. Portanto, não restam dúvidas de que a Educação não é um processo transitório, temporário, uma fase da vida, um estado circunstancial, mas uma condição permanente na vida dos homens.

ANTÍTESE III

A Educação não é um processo permanente na vida dos homens, mas transitório.

A Educação tem sua razão de ser na medida em que possibilita aos homens alcançarem determinadas metas, objetos e alvos. Ela existe, pois, enquanto tudo isto ainda não é alcançado – e ela constitui, durante esse processo de alcance, de busca e de aquisição, uma ferramenta de extrema importância e valia. A Educação acontece, portanto, no tempo de realização desta busca. O que caracteriza a Educação, entretanto, não é somente a busca de alguma coisa, mas sim que esta busca esteja, de alguma forma, em *dependência* de outrem. O tipo de busca que caracteriza a atividade educativa necessitará sempre desse suport – sob a forma de ensinamentos, conselhos, acompanhamentos, supervisões, aulas, etc. – e, evidentemente, esse processo poderá ocorrer das formas mais distintas possíveis e tomar os rumos mais diferentes e singulares que se puder imaginar. Mas ele ocorre para quê? Para que o sujeito

permaneça nesse estado de dependência, nessa necessidade de um suporte, nessa precisão de um amparo ou um modelo tal qual encontramos em todo e qualquer processo educativo? De forma alguma! A Educação tende para o fim de si mesma – e isto quer dizer: a Educação deverá ser um processo que conduza a um ponto em que o sujeito não tenha mais a necessidade de estar no processo. A razão de ser da Educação não é a própria Educação, mas sim a autonomia! Por essa razão, a Educação não pode ser um processo permanente e infinito, uma vez que isto colocaria o sujeito em perpétuo estado de menoridade e dependência. Assim, a Educação é um processo temporário e circunstancial na vida dos homens.

8. As Antinomias da Razão Educativa no dispositivo da verdade

Sob o garboso título *Antinomias da Razão Educativa* não faço referência – e o leitor desse trabalho certamente consideraria muito estranho se assim o fosse – a qualquer coisa como um conjunto de princípios *a priori* que regulem as formações discursivas no campo da Educação. Não se trata de argumentos irrefutáveis, necessários ou universais, mas sim de formações discursivas que apresentam tanto uma certa *regularidade* como também uma *transversalidade*. Portanto, o que está em jogo aqui não são conflitos entre *teorias*, *epistemologias* ou *ideologias* sobre a Educação – mas também não se trata de enunciados soltos, dispersos, fluidos ao ponto de poderem se conectar uns com os outros de uma forma qualquer. Aqui relembro a noção de *formação discursiva*, tal como pensada por Foucault (1997b) em *A Arqueologia dos Saberes*.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que se encontre os objetos, tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de *regras de formação* as condições em que estão submetidas os elementos dessa repartição (FOUCAULT, 1997b, p.43).

Assim, nas regras de formação dessas Antinomias da Razão Educativa, certamente é perceptível que existe uma forte atração das *teses*, entre si mesmas, e das *antíteses*, também entre si mesma. Dizer que a Educação tem uma finalidade em si mesma, que não encontra sua razão de ser e nem se valor fora de si, é próximo a dizer

que ela não visa outra coisa, portanto não encerra, não acaba e é permanente. Ora, mas se essa Educação é algo permanente, se os sujeitos não chegam a um ponto em que não mais precisam da Educação, é certamente porque sempre têm o que aprender. A afirmação de que um sujeito sempre pode aprender e não detém de uma vez por todas o conhecimento e/ou a virtude necessários para a vida atrai, por sua vez, a admissão de que a Educação não se sustenta pelas hierarquias, pelas diferenças entre aquele que sabe e aquele que não sabe.

Quanto às antíteses, semelhante processo ocorre. Dizer que a Educação é fim para outra coisa que não ela mesma é dizer que haverá um momento, uma circunstância, uma ocasião em que o sujeito alcançará este fim – que, sendo *outra coisa*, não é exatamente a Educação, mas o conhecimento, a sabedoria, a virtude, o controle de si, o manuseio de técnicas etc. Isto arrasta frequentemente consigo a concepção de que a Educação não é permanente, mas temporária e circunstancial; e isto porque ela tende para a autonomia do sujeito que está sendo educado, para a possibilidade de que ele possa se guiar por seus próprios pés. Ora, mas aqui estamos a um passo de admitir que, se a Educação tende para a autonomia e, portanto, para um estado em que ela um dia não seja mais necessária, haverá sempre aqueles que já alcançaram esta autonomia, este saber, esta capacidade de se guiar, este manuseio das técnicas, esta habilidade com as letras – e, evidentemente, outros que ainda não adquiriram tudo isto. Portanto, de admitir que há uma diferença hierárquica entre quem ensina e quem aprende.

Não quero, na exposição dessas antinomias, buscar um *jogo de autenticação* que busca as mágicas filiações, o jogo oculto dos precursores, a profecia dos predecessores, ou mesmo a árvore genealógica que recompõe o nascimento dos enunciados. Busquei *isolar* determinadas formações discursivas; e, nesse isolamento, chamar atenção para sua *regularidade* e para sua *transversalidade*. Isto porque se trata de formações discursivas que apresentam uma certa constância, que possuem ímãs que atraem determinados enunciados, que ativam forças que fazem as palavras gravitarem sobre centros relativamente definidos. Ocorre, todavia, que estas formações discursivas não são nitidamente localizáveis em sua pureza – elas são transversais, elas transpassam uma série de práticas discursivas no campo da Educação, de modo a funcionar em distintos contextos teórico-metodológicos, de forma a articular distintas estratégias políticas e, portanto, sempre em vias de acionar técnicas de si que também podem produzir subjetividades dos modos mais diversos. Por essa razão, autenticá-las talvez servisse tão-somente para desarticulá-las, dissolvê-las e fragmentá-las. E o que é a

autenticação se não um jogo de remissão do novo ao antigo, jogo esse que traz sempre a marca dos ressentimentos da parte que já existe, que já está institucionalizada, que já está bem discernida?

Se fiz referências anteriores à direção cristã e à direção antiga, isto certamente não ocorreu para *autenticar* essas formações discursivas, tampouco para encontrar suas *origens*. Não se trata de dizer que as teses presente nessas antinomias já estavam lá no cristianismo, e que as antíteses já estavam lá nas práticas de direção antiga. Arrisco dizer que o que está em jogo aqui são as tentativas de apontar para um certo caráter *transhistórico* dos dilemas que assolam e que consolam o solo da Educação. O *transhistórico*, contudo, não remete ao que é exterior aos acontecimentos, ao que está fora da história e é ahistórico, mas àquilo que os *transversaliza* e os *atravessa*. Nesses atravessamentos, temos contudo uma série de modificações, de deslocamentos, de rupturas e de descontinuidades.

Este atravessamento histórico e geográfico, esta transversalização das questões implicadas no campo da Educação, constitui também o registro das análises de Larrosa (2002). Eles estarão presentes em seu texto *Tecnologias do Eu e Educação*; nele, Larrosa (2002) menciona jogar um jogo “ao mesmo tempo muito geral e muito específico (...) *não estabelecerei nenhum corte temporal nem geográfico*, nem farei nenhuma delimitação com respeito ao ‘setor’ educativo tomado como objeto de análise” (p.36, *grifos meus*). Mediante esta atitude, o que interessa a Larrosa (2002) serão tipos de práticas pedagógicas onde o que está em jogo não é a aquisição de terminados conteúdos, mas o estabelecimento de uma relação reflexiva do educando consigo mesmo, na medida em que esta relação reflexiva implica uma autotransformação do sujeito. Nesse registro, Larrosa (2002) distingue cinco processos atuantes no que chamou de “estrutura e funcionamento dos dispositivos pedagógicos” (p.80). Essa estrutura e esse funcionamento são escritos por Larrosa (2002) nos seguintes termos:

[Trata-se de dispositivos pedagógicos] que constroem e medeiam a experiência de si como um conjunto de operações de divisão orientadas à construção de um duplo e como um conjunto de operações de relação orientadas à captura desse eu duplicado. Aprender a ver-se, a dizer-se ou a julgar-se é aprender a fabricar o próprio duplo. E a “sujeitar-se” a ele (p.80).

Esses cinco passos constituem cinco modalidades de tecnologias do eu, ou de técnicas de si, postas em prática no funcionamento deste dispositivo – que Larrosa (2002) chamou de *dispositivo pedagógico*. Não há aí nenhuma referência, recorte ou

delimitação histórica ou geográfica na descrição do funcionamento deste dispositivo. Deste modo, Larrosa (2002) distingue inicialmente a estrutura óptica do *ver-se*, que constitui em um conjunto de tecnologias que organizam aquilo que um sujeito consegue ver de si mesmo, enxergar em si mesmo, perceber de si mesmo – graças às técnicas de reflexão que fazem da atividade do conhecer-se algo semelhante ao posicionamento de um espelho, de uma lâmina polida, de uma superfície de transparência ideal onde o sujeito possa ver e reconhecer sua própria imagem. Em seguida, Larrosa (2002) distingue a estrutura discursiva do *expressar-se* e seu agenciamento temporal sob a forma do *narrar-se*. Trata-se, aqui, do modo como a linguagem é representada nesse dispositivo: como um mecanismo de expressão, onde o sujeito expõe, exprime, expreme, por meio de palavras, aquilo que ele *já é*; mas, também, como uma forma de prestar contas sobre si mesmo mediante toda uma estruturação temporal dessa expressão. Isto se refere à subjetivação que ocorre mediante uma construção narrativa, onde o sujeito é ao mesmo tempo o autor, o personagem principal e o relator de uma história.

Consoante Larrosa (2002), no entanto, essas três modalidades de técnicas de si assumem a forma avaliativa e crítica do *julgar-se*. É precisamente aí que, aquilo que um sujeito vê de si mesmo e expressa de si sob a forma da narrativa, assume a forma de um julgamento ou um juízo sobre si. Portanto, nesta ocasião, se explicita o caráter moral do dispositivo pedagógico, bem como um conjunto de seleções de enunciados e práticas que são considerados como formas legítimas de *ver-se*, *expressar-se* e *narrar-se*. Na seleção destas formas legítimas, o que ocorre são “operações sobre a experiência de si” (LARROSA, 2002, p.40): trata-se da *decisão sobre o que significa ver-se*, *expressar-se* e *narrar-se*, e do que significa outra coisa diferente desses processos. Tudo isto, entretanto, ocorre para que se chegue à dimensão que Larrosa (2002) chamou de *dominar-se*. É aqui que encontramos as finalidades estratégicas do dispositivo pedagógico: realizar todas essas operações *subjetivação* para que se possa impor um poder sobre si mesmo. Por *subjetivação* devemos entender esse *conjunto de práticas de duplicação que é ao mesmo tempo um conjunto de práticas de divisão*. E aqui reencontramos o *poder* como aquilo que atravessa, de distintas formas, o funcionamento transhistórico e transgeográfico dos dispositivos pedagógicos:

O poder, para afetar, traz à luz, fala e obriga a falar, julga. O ver, o dizer, o julgar são, deste ponto de vista, parte das operações de constituição do que é afetado. As máquinas ópticas, os regimes discursivos e os padrões jurídicos

são inseparáveis dos procedimentos de fabricação dos sujeitos obedientes à lei, normais e normalizados, atentos a si mesmos. Por isso, o caráter constitutivo com respeito à experiência de todas essas operações de visibilidade, de enunciação e de juízo deve ser analisado do ponto de vista das relações de poder. E o mesmo poderíamos dizer com respeito à experiência de si. A experiência de si, desde a dimensão do dominar-se, não é senão o produto das ações que o indivíduo realiza sobre si mesmo com vistas à sua transformação. E essas ações, por sua vez, dependem de todo um campo de visibilidade, de enunciabilidade e de juízo. (LARROSA, 2002, p.79).

Assim, se há um *atravessamento* dessas cinco formas de técnicas de si acionadas pelo dispositivo pedagógico nisto que insistimos em chamar de “campo da Educação”, penso haver também um *atravessamento* da tensão entre essas antinomias da razão educativa nesse campo. Esta tensão implica certamente em distintas formas de operar com essas tecnologias ópticas, discursivas e jurídicas – pois o que o sujeito verá de si, como expressará, como discernirá o “prestar contas de si” e, por fim, o que fará consigo após este processo dependerá em parte de como estará posicionado no campo de tensão entre estas antinomias, ou formações discursivas. E isto quer dizer, depende de como for colocada a questão pela finalidade da Educação, pela relação hierárquica entre educador-educando e pela temporalidade da Educação.

Penso, todavia, que esta exposição restaria amputada caso não apresentássemos, de forma minuciosa, em que termos essas *Antinomias da Razão Educativa* encontram-se filiadas ao *dispositivo da verdade*. Isto porque há uma estreita relação entre as formações discursivas que aí emergem – em sua regularidade e em sua transversalidade – e um conjunto de representações acerca da verdade que são aí acionadas. Não pretendo, com isso, pensar em relações de dependência e dizer que essas formações discursivas se *originam* de determinadas concepções sobre a verdade, que por sua vez seriam mais fundamentais e basilares. Entretanto, também não direi que o modo como a verdade é representada neste campo de tensão constitui tão-somente efeito de superestrutura, ou qualquer coisa como uma ideologia que venha a sustentar esse embate real, concreto e *de fato* que se dá no campo da Educação. Assim como o Foucault arqueólogo, mantenho-me no nível do discurso, em sua pura exterioridade. E procurarei, em sua imanência, explicitar as co-incidências entre esse campo de tensão formado pelas Antinomias da Razão Educativas e uma série de representações acerca da verdade – o que implicará, portanto, na exposição do *tipo de filiação das Antinomias da Razão Educativa com o dispositivo da verdade*. Trata-se, pois, do modo como essas antinomias jogam o jogo da verdade. Para tal, apresentarei a síntese da tensão entre tese

e antítese em cada um dos princípios das Antinomias da Razão Educativa, em paralelo com o modo como a verdade está inscrita em cada princípio. Passo agora a esta exposição¹¹⁴.

I – Princípio da finalidade da Educação no dispositivo da verdade

Este princípio se refere à primeira Antinomia da Razão Educativa e diz respeito à questão: a Educação possui um fim em si mesma, é um valor por si mesma; ou, ao contrário, não tem nenhum fim e si e tem toda sua razão de ser fora de si? Esta questão encontra-se em afinidade e é, por vezes, suscitada, incitada, reforçada e reativada por uma série de posições tomadas mediante outra questão: a verdade é algo em si mesmo, tem um valor pelo simples fato de ser verdade; ou, ao contrário, a verdade nada é, mas diz respeito tão-somente a uma articulação útil entre os acontecimentos?

Ia) A verdade é fim em si mesma

A verdade não serve para nada. A verdade simplesmente é! Para que serve a verdade? – podemos perguntar. Mas certamente, com isso, estaremos fazendo uma pergunta inadequada; mediante ela, talvez, estivéssemos perguntando para que serve o saber, para que serve a ciência, ou mesmo para que serve o conhecimento. Então, diríamos que compreender as coisas, saber o que se passa e se passou, utilizar um método adequado – tudo isso pode ser bom para prevermos os acontecimentos, controlarmos as coisas e nosso comportamento, sentirmos confiança e segurança, sabermos o chão onde estamos pisando. Toda esta segurança, entretanto, ainda poderia não ter nada a ver com a verdade mesma! Pois a própria verdade é indiferente a toda serventia, assim como é refratária a todo poder. A verdade simplesmente é, ou não é! Isto constitui elemento essencial da própria definição de verdade: ser em si mesma, ser para si mesma, ser o que é somente enquanto for algo em si mesma e para si mesma. A questão pela finalidade da verdade é, inclusive, também inoportuna; mas neste caso,

¹¹⁴ Procedo esta exposição, novamente, sem fazer referências. No que diz respeito a uma série de concepções sobre a verdade que são aqui retomadas, também não farei nenhuma indicação, mas pressuponho que o leitor tenha percorrido todo o caminho deste trabalho e possa reencontrar nele o que aqui foi dito sobre a verdade. Não há, pois, neste momento, nenhum acréscimo em uma analítica do dispositivo da verdade que não seja a própria filiação dessas três Antinomias da Razão Educativa a esse dispositivo. Tudo o que for dito sobre a verdade, nesta ocasião, poderá ser encontrado nos capítulos precedentes.

todavia, melhor seria dizer que se a verdade possui algum fim, este fim não é algo diferente da própria verdade.

Conclusão Ia) Portanto, uma vez que se volta e se inclina para a verdade, a Educação deverá funcionar tal como funciona a verdade: ser uma coisa com um brilho próprio.

Ib) A verdade não é fim em si mesma

Ora, o que é a verdade? A verdade não é nada além de uma vontade de obter determinados estados de coisas no mundo. A verdade é uma vontade de duração, de constância, de segurança – esta coisa chamada “verdade” é uma invenção para melhor representar a nós tudo o que nos é útil, tudo quanto é “bom”, ou tudo que parece durável; em suma, tudo o que tem a aparência de permanente, de seguro, de nítido. Se a verdade é representada como vazia em si, isso é tão-somente para melhor flexibilizá-la e ajustá-la como instrumento de manifestação de uma vontade de conhecimento e de domínio. Ela é, portanto, representada como um instrumento oco, uma casca opaca, o contorno de um vácuo. Isso, todavia, porque ela só tem sua razão de ser naquilo que ela incorpora, naquilo que ela preenche ou envolve, naquilo que ela traz para si, naquilo que ela toca e transforma em ouro.

Conclusão Ib) Assim, uma Educação que vise a alcançar a verdade deverá lançar-se para fora de si, já que a verdade nada é em si, e procurar sua razão de ser fora de si mesma.

II – Princípio da (in)diferença hierárquica entre educador e educando no dispositivo da verdade

A questão levantada por este princípio diz respeito à tensão existente na segunda Antinomia da Razão Educativa. Ela pode ser expressa nos seguintes termos: existe uma diferença hierárquica entre educador e educando, de modo que se possa dizer que o educador possui alguma coisa (conhecimento, virtude, capacidade de mediação) a mais que o educando? Gostaria, novamente, de dizer que esta questão é subsidiada, ou por vezes reforçada, ou, ainda, geralmente articulada pelas assunções que são tomadas a partir da seguinte questão: a verdade não pertence a ninguém, ela pode ser dita por

qualquer um, provir de qualquer um e de todos; ou, ao contrário, a verdade é posse de alguns, de pessoas que portam algum tipo de qualificação para tê-la?

IIa) Todos possuem a verdade e ninguém possui a verdade

A verdade não tem dono! Ela não se deixa pertencer a ninguém, mas está sempre em posição de exterioridade em relação a todo dito e a tudo o que é pensado. A verdade é o fora do pensamento e do sujeito – se para se tornar um sujeito, sujeitar-se, ou constituir-se em um processo de subjetivação, faz-se necessária alguma referência à verdade, por sua vez a verdade se define justamente por não estar em relação com nenhum sujeito. Ora, dizer que ninguém possui a verdade implica dizer que, de certo modo, todos estamos no mesmo nível, no mesmo patamar, na mesma posição hierárquica quando se trata da verdade. Daí, isto é um passo para que digamos: cada um, qualquer um, ou todos podem dizer a verdade, têm suas verdades, ou são capazes de alcançar uma verdade. O fundamental de tudo isto, entretanto, é: não existe nenhuma garantia de que se esteja em posição privilegiada para portar a verdade. Aquele que diz portá-la nunca estará à altura da própria verdade. É esta *roda-viva do dispositivo da verdade* que, ao mesmo tempo em que retira a verdade de todo e qualquer sujeito, situa todo e qualquer sujeito em afinidade com ela. Não há, pois, uma qualificação, mas antes uma desqualificação (no sentido de uma não-distinção) do sujeito (ou entre os sujeitos) no que diz respeito à relação com a verdade.

Conclusão IIa) Uma Educação que de fato leve a cabo a roda-viva do dispositivo da verdade – *todos possuem a verdade e ninguém possui a verdade* – não deverá discernir uma hierarquia entre aquele que ensina (e teria a verdade) e aquele aprende (e não teria a verdade).

IIb) Somente alguns possuem a verdade

É possível alcançar a verdade: a verdade não é de outro mundo! *A verdade* também não significa *a totalidade da verdade* – e isto quer dizer: o fato de ser impossível deter a verdade em sua totalidade não implica que seja impossível alguns deterem uma parte da verdade que outros não possuem. Mas essa “parte da verdade” também pode ser chamada de “verdade”. Há, pois, que possuir algumas qualificações

para estar próximo da verdade, para dizê-la, ou para obtê-la de alguma forma. Alguns dizem a verdade e alguns não dizem a verdade; alguns possuem a verdade e alguns não a possuem! Não constitui tarefa difícil perceber como, historicamente, encontramos uma série de formas para qualificar aquele que possui a verdade, aquele que é capaz de dizer a verdade, aquele que é capaz de transmitir a verdade. Não distinguir aqueles que possuem a verdade daqueles que não a possuem implica não estabelecer uma noção clara e imanente daquilo que é a verdade. Ou, pior ainda: considerar que não podemos alcançar a verdade. Ora, mas o que é esta coisa que afirmamos não pode alcançar? E que, afirmando que não podemos alcançar, conduz ao efeito inverso de que todos podem, de alguma forma, tocá-la? Por qual mecanismo secreto e mágico todos os homens são colocados em pé de igualdade quando se trata da relação com a verdade? Esta superstição sem razão de ser não pode, pois, nos impedir de admitir o que sempre foi muito claro: é preciso de determinadas qualificações para portar a verdade. Alguns a possuem (e podem perdê-la), outros não a possuem (e podem vir a possuir).

Conclusão IIb) Uma Educação que admita que alguns possuem a verdade e outros não possuem (ainda), admitirá que existe uma diferença hierárquica (de qualificação) entre quem ensina e quem aprende.

III – Princípio da duração da Educação no dispositivo da verdade

Este princípio faz referência ao questionamento central da terceira Antinomia da Razão Educativa e se expressa da seguinte forma: a Educação constitui um estado perpétuo, permanente ou, ao contrário, é algo que ocorre somente em um determinado momento da vida, ou por ocasião de alguma necessidade provisória? Mais uma vez, sugiro que o posicionamento tomado mediante essa questão está em íntima relação com a posição que se assume diante de uma outra questão que diz respeito à verdade: a verdade está em todas as coisas, ela poderá habitar todo e qualquer lugar ou, diferentemente, a verdade está somente em determinadas coisas, em determinados lugares e acontece em determinados momentos?

IIIa) A verdade é onipresente (e ausente)

Sobre qualquer coisa se pode fazer a pergunta pela verdade. Em todo lugar, em todo acontecimento, em tudo o que reside no mundo, sobre qualquer coisa que se possa pensar, há uma verdade mais ou menos escondida, mais ou menos exposta. Sempre é possível fazer uma pergunta pela verdade e nunca é possível livrar-se por completo da pergunta pela verdade. Se não é de qualquer forma que se aproxima da verdade, não há, todavia, qualquer manifestação do sujeito que não porte algum vínculo com a verdade – e isto quer dizer: é impossível recusar a verdade, rechaçar a verdade, refutar a verdade, acabar com a verdade. Pois a *verdade não está* aí onde acreditam estar aqueles que bradam para destruí-la! Aqueles que querem qualquer empreendimento do tipo não percebem que também falam em nome da verdade, também querem a verdade, também buscam a verdade – eles tão-somente não “chamam de verdade” aquilo que buscam. O que recusam não é, pois, a verdade – o que recusam é aquilo que acreditam serem mentiras sobre a verdade. Pois a verdade mesma não pode se calar na voz de todo aquele que fala, não pode se apagar na chama de todo aquele que quer, não pode se ausentar de tudo aquilo que acontece! A verdade é, pois, irrefutável, inquebrantável e indestrutível – mas ela é tudo isso precisamente porque sua ausência sempre carrega a marca da onipresença.

Conclusão IIIa) Uma Educação que busque a verdade nunca deverá encerrar seu processo, uma vez que a verdade está em todos os lugares para onde se lance os olhos.

IIIb) A verdade é presente (e um acontecimento)

A verdade é um acontecimento. E, de certa forma, um acontecimento como outro qualquer. Sendo um acontecimento, a verdade está presente em algumas coisas, em alguns momentos e poderá, portanto, ser alcançada nesses locais e nessas circunstâncias em que ela está presente. Isso depende da forma como o sujeito se dirija à verdade. Uma vez alcançada, ela trará alguns efeitos certamente benéficos ao sujeito: posse de conhecimentos, garantias quanto às regras de conduta, valores e princípios éticos, um bom manuseio da técnica, uma visão mais correta ou mais exata sobre o modo como o mundo funciona. Evidentemente, constitui uma tarefa bastante árdua ter consciência (saber, conhecer, ter em mente) de tudo aquilo que acontece e é verdade,

uma tarefa que, inclusive, não poderá ser realizada por um homem em vida. Mas isso não significa que, *em princípio*, não possamos um dia descobrir a verdade! Isso não significa que sempre haverá uma região verdadeira escondida, encoberta e oculta! Ora, da dificuldade em conhecer toda a verdade não se deduz, de forma alguma, a necessidade de todos os homens estarem sempre em posição para alcançarem uma verdade que pode aparecer em todo momento, em toda coisa e em todo lugar. E, ainda, afirmar que não é possível alcançar a *totalidade da verdade* é diferente de admitir que é impossível alcançar a *verdade*. Pois “verdade” e “totalidade da verdade” não são a mesma coisa! Portanto, a verdade não é onipresente, mas tem sua presença específica, é um acontecimento.

Conclusão IIIa) Buscar a verdade pela via da Educação não significa adentrar em um processo de busca interminável, posto que tanto é possível alcançar uma região da verdade que seja significativa e suficiente para o sujeito que a busca, quanto porque não cabe a um homem deter a posse da totalidade da verdade.

Este trabalho – como já referi algumas vezes – não constitui um empreendimento propriamente *crítico*, mas sim *analítico*. De forma semelhante, não constitui sua finalidade maior *autenticar* aquilo que nele se escreve a partir daquilo que já foi dito, mas provocar um *acontecimento* com aquilo que é dito. Com a exposição do jogo presente nessas três Antinomias da Razão Educativa, bem como na análise acerca do modo como se vinculam ao dispositivo da verdade, procuro evitar algumas atitudes que considero inoportunas para este trabalho. Sublinho abaixo algumas *atitudes negativas* que considero fundamentais para a liberação deste espaço antinômico no dispositivo da verdade:

- 1) Não tomar partido por conclusão alguma, muito menos argumentar pela impertinência, ingenuidade, falta de rigor ou função ideológica, enganadora e dominadora de nenhuma delas. Isto não quer dizer que esta tarefa não poderá ser feita, e nem muito menos que não considere importante que seja. Todavia, pelas características e pelos objetivos desse trabalho – *uma análise a(na)rqueogenealógica do dispositivo da*

verdade e das formas de subjetivação a ele vinculadas – penso que isto não seria oportuno nesta ocasião.

- 2) Não achar que existe qualquer tipo de vinculação *a priori*, universal ou necessária entre essas antinomias, entre essas formações discursivas, entre suas leis de formação, entre sua vinculação ao dispositivo da verdade e, também, entre as conclusões que são obtidas acerca das relações entre *verdade* e *Educação*. Isto não impossibilita, entretanto, de encontrar a, um conjunto de regularidades, de regras de formação, de constâncias, de tematizações comuns e de transversalidades.
- 3) Não indicar nenhuma relação de dependência entre as Antinomias da Razão Educativa e o Dispositivo da Verdade. Isto quer dizer: não afirmar que essas antinomias surgem em decorrência de uma concepção implícita, imperceptível ou obscura do que seja a verdade (e nem, certamente, de uma posição clara para si mesma), mas igualmente não assumir que esse jogo da verdade se encontra sob a dependência dessas antinomias, e que surgem a partir de conflitos, tensões e antagonismos próprios ao campo da Educação. Assumir, portanto (ou por ora), tão-somente um *paralelismo* entre esses dois registros.
- 4) Não recusar a possibilidade de que existam outros conflitos, outras formações discursivas ou outras antinomias que joguem de formas distintas o jogo da verdade no campo da Educação. Não confundir, portanto, o recorte de um território com a apropriação da totalidade de um espaço.

Encerrada esta etapa em que delinee uma análise das técnicas de si, como formas de obediência, que estão em jogo na direção cristã e na direção antiga; do modo como o conflito entre essas formas de direção traçam as linhas de um território da Educação; e, por fim, de como esse território se afilia ao dispositivo da verdade, prossigamos em nosso caminho efetuando alguns deslocamentos. Apresentarei, no

próximo capítulo, uma análise de como o campo dos saberes e práticas “psi” (a Psicologia, a Psicanálise, a Psiquiatria) situam as *relações entre o sujeito e a verdade*, mas também como agenciam e fazem funcionar o mecanismo da confissão como um meio de inscrever e desencravar a *verdade de si mesmo* – isto que chamamos comumente de identidade. Isto que, hoje em dia, ocupa o papel principal na cena que constitui a resposta para a pergunta *Quem sou eu?*

CAPÍTULO VII

QUEM SOU EU?

UMA ANÁLISE DA CONFISSÃO E DAS PRÁTICAS “PSI” NA PRODUÇÃO DA VERDADE DE SI MESMO

Colocar-se a questão "quem sou eu?" – não somente colocá-la, mas sobretudo tentar respondê-la a partir de si mesmo, desdobrando o seu discurso diante de um Outro, em que se tratará da questão da verdade de si mesmo, procurar estabelecer sua identidade a mais singular, reencontrar em si os segredos esquecidos e que, no entanto, nos constituem, confessar a um Outro, diante Dele, em que consiste o meu desejo, ora bem, toda essa prática de *colocação da minha verdade em discurso* (...) eis onde se joga para Foucault a chave da *obediência* do sujeito ocidental moderno. (...) Colocar-se a questão "Quem sou eu?" e tentar respondê-la é a nossa maneira própria de obedecer. (...) Quanto mais eu me procuro, tanto mais obedeco ao Outro (GROS, 2008, p.136-137).

1. Quem sou eu? – uma questão psicológica

O que é uma pergunta?

Existem várias formas de inibir o acontecimento do discurso. Entretanto, talvez poucas possam ser tão eficientes em seus efeitos e ao mesmo tempo tão vagas em suas inscrições como a *pergunta*. Uma inocência, uma delicadeza, um leve cântico interrogativo na voz que arrasta como um furacão os tesouros e os lixos que outrora jaziam sob as rédeas do escrevente, do falante, daquele que guarda o emblema e a medalha de prata da autoria. Ora, mas o que é uma pergunta? Eis aqui a cilada já posta, já atualizada, já escrita; eis a astúcia maldosa da interrogação: mediante uma pergunta, nos vemos frequentemente constrangidos a adentrar no reino o entendimento, o império da comunicação, os auspícios da compreensão mútua e o jogo repetitivo e enfadonho da concordância e da discordância. Uma pergunta – *talvez pudéssemos dizer* – é o ato que instaura a espera de uma resposta. O que ocorre, contudo, nessa espera? O que espera aquele que espera mediante uma pergunta? Qual o mecanismo que faz, da espera, uma resposta? E, pois, bem: o que é uma *resposta*?

Por alguma razão certamente de grande força, criamos o hábito de achar que as perguntas são importantes, que elas auxiliam no debate de ideias, que elas facilitam a

compreensão, que elas perfazem toda uma democracia linguístico-gramatical, que elas trazem o germe da inventividade, da vontade de saber e da criatividade e que, por fim, fazem falar e revelam aquilo que inicialmente não foi dito pelo falante, pelo sujeito perguntado, pelo indivíduo responsável pela resposta. Acreditamos, portanto, em toda uma função de abertura da pergunta. De que forma, contudo, as perguntas fazem o respondente falar? Seriam as perguntas simplesmente formas, peças, ferramentas ou dispositivos que abrem o discurso? A força da pergunta estaria tão-somente naquilo que ela provoca como efeito de resposta? Não se teria, mediante uma pergunta, ainda nada dito, nada assegurado, nada inscrito ou nada ainda tomado como verdadeiro? Que coisas são tomadas por verdadeiras em uma pergunta? Será que as perguntas não imprimem por vezes algumas vozes ao discurso que tornam qualquer resposta supérflua? E será que as perguntas esperam mesmo respostas? Qual é a grande maldade inconfessável que existe nas perguntas? Que hiato, que lacuna e que vazio são preenchidos e transpassados a partir do incessante jogo de articulações sucessivas que levam de uma pergunta a outra? Que minúcia há nessa hiância e que malícia há nessa infância da pergunta?

Aqui não nos deixemos driblar, contornar ou confundir com o poder do(i)s pontos: uma interrogação não constitui por si uma abertura ao acontecimento do discurso, da mesma forma que um ponto final não indica necessariamente um fechamento, um encerramento ou um estanque das multiplicidades. É possível fazer funcionar a mais arraigada, a mais profunda e a mais presunçosa das certezas mediante perguntas, questões, dúvidas, interrogações¹¹⁵. Elas podem estar, muitas vezes, a poucos passos de assumir a forma do *interrogatório*. Também não devemos acreditar que aquilo que é dito na interrupção de um ponto final constitua sempre algo como uma certeza, uma posição estabelecida por definitivo, uma crença, algo com o qual se concorde, se aceite, se assuma, se tome como verdadeiro. Certamente, existem várias certezas que assumem a doce curvatura da interrogação e constroem o discurso e o pensamento mediante um trabalho infiltrado de toupeira e de espião. Mas há de existir ainda mais incertezas que se escrevem na retidão ácida de um ponto final.

Esta questão – trôpega, aflita e enigmática – pela verdade de si mesmo; essa questão *Quem sou eu?*, ou *Quem eu sou?*, faz passar despercebida a afirmação *Que eu sou!* *Que eu sou*, entretanto, não significa aí uma proposição Metafísica ou Ontológica

¹¹⁵ “As objeções feitas a um pensador ou mesmo as questões que lhe colocam vêm sempre da margem, e são como bóias lançadas em sua direção, porém mais para confundi-lo e impedi-lo de avançar do que para ajudá-lo: as objeções vêm sempre dos medíocres e preguiçosos” (DELEUZE, 2010, p.132).

sobre a minha própria existência. Não é, pois, em Descartes que devemos buscar a afirmação subterrânea que faz mover a vacilante questão *Quem eu sou?* Ela não é mais uma questão pela *substancialidade do eu*, mas uma questão de *identidade*. E será no campo da Psicologia, no território dos saberes e práticas que portam a marca, o brasão, o selo de autenticação “psi”, que encontraremos as coordenadas para as questões, os movimentos, as reviravoltas, as respostas e os não-ditos que gravitam por sobre o ímã cravado na mais profunda região do subsolo da verdade de si mesmo. É este ímã que confere ao espectro que se forma ao redor desse solo, sempre em flutuação, sempre na iminência de perder-se pelo ar, o eco constante da interrogação *Quem eu sou?* Isto, no entanto, não ocorre de qualquer forma. Pois a questão *Quem eu sou?* não constitui tanto uma pergunta existencial ou ontológica, não é uma indagação pelos próprios feitos ou méritos, não é uma questão religiosa sobre aquilo que se é e para onde se irá, mas também não aparece como uma pergunta pela posição social, pela pertença a um grupo, pela forma filiação a uma cultura. Nos dias de hoje, a questão “*Quem eu sou?*” é uma questão fundamentalmente psicológica.

É isto que Foucault acentua em entrevista concedida a Alain Badiou, no ano de 1965 – entrevista em parte transcrita sob a forma do texto *Filosofia e Psicologia*, que consta no volume I dos *Ditos e Escritos*. Nessa entrevista, há um momento (que não consta na transcrição dos *Ditos e Escritos*¹¹⁶) em que Foucault afirma que a interrogação que o homem sempre fez sobre si mesmo assumiu, em um dado momento histórico, a forma cultural que hoje chamamos de Psicologia. O que é, pois, essa *forma-cultural-Psicologia?* Mediante a pergunta de Alain Badiou: “O que é a Psicologia?”, Foucault responde nos seguintes termos.

Eu diria que não acho necessário tentar definir a Psicologia como ciência, mas talvez como *forma cultural*; isto se inscreve em toda uma série de fenômenos conhecidos pela cultura ocidental há muito tempo, e nos quais puderam nascer coisas como a *confissão*, a casuística, os diálogos, os discursos, e os arrazoados que se podiam pronunciar em certos ambientes na Idade Médica, nas cortes de amor, ou ainda nos salões do preciosismo do século XVII (FOUCAULT, 2010b, p.220, *grifos meus*)

Como já referi no capítulo anterior, tanto no curso *Do Governo dos Vivos* quanto nas conferências *Verdade e Subjetividade* e *Cristianismo e Confissão*, Foucault (2010) fala que a moderna hermenêutica de si (no contexto da qual se encontram a Psicologia e

¹¹⁶ Esta entrevista pode ser acessada integralmente no seguinte endereço eletrônico: <http://www.youtube.com/watch?v=1e8Rynio0B8>

a Psicanálise) está muito mais filiadas às práticas de confissão, exame de si e *exagoreusis* presentes na direção cristã do que propriamente às práticas da direção antiga. Salienta, porém, que nessa moderna *hermenêutica de si* não está mais em jogo a *renúncia de si* – o que constituía o fim dessas práticas presentes na direção cristã – mas algo como a *construção positiva de si* (ou do sujeito).

A partir do século XVIII e até os nossos dias, as “Ciências Humanas” re inseriram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não mais o instrumento da renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. Que a utilização dessas técnicas [técnicas da direção cristã] tenha cessado de implicar a renúncia do sujeito a si mesmo, constitui uma ruptura decisiva (FOUCAULT *apud* Foucault, 2010a, p.130).

Esse, ponto, assinalado por Foucault na conferência *Tecnologias do Eu*, proferida na Universidade de Vermont em outubro de 1982, já houvera sido mencionado dois anos antes, precisamente ao final da conferência *Cristianismo e Confissão*:

Creio que um dos grandes problemas da cultura ocidental tem sido o de encontrar a possibilidade de fundar uma hermenêutica de si não, como é o caso do cristianismo primitivo, sobre o sacrifício do sujeito, mas, ao contrário, sobre a emergência positiva, teórica e prática, do sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 185).

Portanto, temos aqui uma dupla filiação dessa forma cultural chamada por nós de *Psicologia* no que diz respeito à produção e extorsão da verdade de si mesmo – e é isto que gostaria de explorar neste capítulo. Essa dupla filiação implica, igualmente, em uma dupla desfiliação. Falo aqui das práticas de confissão cristã, e também daquilo que Foucault (2010a, 2011d) chamou de *momento cartesiano*, *reviravolta cartesiana*, ou mesmo de *Filosofia moderna*. Vejamos como isto ocorre.

A questão *Quem eu sou?*, na medida em que funciona como uma questão psicológica, não é pois uma questão metafísica pela substancialidade do eu. Ela não pergunta *se eu sou*, ela não pergunta *se existe um eu*, mas ela pergunta tão-somente pela *qualificação do eu*. Desta forma, ela não é uma questão cartesiana, mas de uma ordem bem distinta. Mas a interrogação *Quem eu sou?* também não é propriamente uma questão sobre a minha pertença a mim mesmo – não é, pois, a questão-suspeita lançada perpetuamente ao sujeito no contexto das práticas de direção cristã: *eu sou realmente eu? Eu sou eu mesmo?* Se a questão cartesiana é uma questão pela *existência metafísica*

do eu, a questão cristã é uma questão pela *autoria do eu em seus atos*. Posso estar sendo enganado pelo Gênio Maligno, posso não existir – diria Descartes. Posso estar possuído pelo Demônio, posso não ser eu mesmo nos momentos que penso, mas sim o Demônio em mim – esta é a suspeita-móvel da direção cristã. Ora, para aplacar essa incerteza é que temos, em ambos os casos, a tentativa de responder à questão *Quem eu sou?* No contexto da direção cristã, a resposta a essa pergunta implica, ao mesmo tempo, na renúncia de si. Isto porque a questão cristã *Quem eu sou?* é, na verdade, não uma tentativa de decifrar-se, mas de desp(ed)ir-se de si mesmo para conhecer Deus:

Para o gnóstico, conhecer Deus e reconhecer a si mesmo é a mesma coisa; aquilo que se busca no fundo de si mesmo é Deus e quando se conhece Deus é ao mesmo tempo e na medida em que se torna transparente a si mesmo: reencontra-se Deus em si. (FOUCAULT, 2010a, p. 126).

Tornar-se transparente para si implica chegar ao fundo de si mesmo. Chegando ao fundo de si mesmo, todavia, o que se encontra? Deus? É no reencontro de si que encontramos Deus? De forma nenhuma! Ao contrário, é aqui que Foucault (2010a) acentua que se opera a renúncia de si: “não é no fundo de mim mesmo que eu vou encontrar Deus porque, como vimos, no fundo de si mesmo o que eu encontro é Satã, é o mal” (p.127). A renúncia de si é, portanto, a destruição e a destituição de si em nome do conhecimento da verdade de si. É, pois, à morte de si mesmo que é conduzida a produção da verdade de si pela confissão – eis o sentido em que podemos falar da confissão cristã como prática de *subjetivação*.

A produção da verdade de si não é de modo nenhum polarizada e indexada à vontade de estabelecer uma finalidade de ser aquilo que sou, mas, ao contrário, se eu devo saber isso que sou, se devo produzir em verdade isso que sou, é porque devo renunciar a isso que sou. E é bem entre a produção da verdade e a renúncia de si que me parece ser aquilo que se poderia chamar o esquema da subjetividade cristã, ou melhor o esquema da subjetivação cristã: um procedimento de subjetivação que é historicamente formado e desenvolvido no cristianismo e que se caracteriza de maneira paradoxal pela ligação obrigatória entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo (FOUCAULT, 2010a, 126).

Portanto, sob esse específico aspecto da função da resposta à pergunta *Quem eu sou?*, temos uma ruptura da Psicologia e das demais formas de hermenêutica de si em relação à direção cristã. Por quê? Ora, porque o que todo este campo supõe encontrar no fundo de si mesmo não é algo que leve à ruptura de si mesmo: ao contrário, encontra-se aí o *verdadeiro si mesmo!* É ele que deverá ser descoberto para que possa manifestar o

que o sujeito realmente é. Em síntese: podemos opor o princípio da exomologêsis e exagoreusis cristã, o princípio *não sou o que sou*, a um princípio que chamarei aqui de *princípio de autenticidade*, que caracterizaria o ideal dessas práticas de si – trata-se de um princípio que enuncia como máxima: *que eu seja o que (verdadeiramente) sou!*

Que eu seja o que (verdadeiramente) sou! – isto poderá, todavia, muito bem indicar toda a bravata cartesiana. Isto porque o que está em jogo para Descartes é a afirmação de um sujeito *tal como ele é*. Neste sentido, podemos apontar que existe um objetivo em certo aspecto semelhante entre essa moderna hermenêutica de si sob a configuração da *forma-cultural-Psicologia* e a Psicologia Racional de Descartes. Tal como entende Kant (1996) em sua *Crítica da Razão Pura*, esta Psicologia Racional cartesiana pretende se constituir como uma ciência *a priori* da alma humana (do sujeito pensante), cujo objetivo é provar não somente sua substancialidade, mas, com ela, sua *imortalidade*. Temos, portanto, a antítese da renúncia de si como mortificação de si. Assim, no que diz respeito à Psicologia como um campo teórico-prático posicionado de modo estratégico nesse registro da moderna hermenêutica de si, temos a seguinte situação:

- 1) Uma filiação à confissão cristã no que diz respeito à exigência de verbalização dos grãos mais tênues de si mesmo, do próprio pensamento, da agitação das paixões, dos desejos ocultos, para a produção da verdade e da verdade de si.
- 2) Uma ruptura em relação à confissão cristã nos momentos em que esta entende que a produção da verdade e da verdade de si depende de uma renúncia a si mesmo.
- 3) Uma filiação com a atitude cartesiana (ou com a Filosofia moderna) no que diz respeito à assunção de que o sujeito, tal como é, é capaz de alcançar a verdade e/ou a verdade de si; mas também de que essa verdade de si alcançada deve ser mantida e positivada.
- 4) Uma ruptura com a atitude cartesiana (ou Filosofia moderna) no que tange ao registro em que essa verdade é afirmada – a saber, não mais em um

registro metafísico, ontológico ou *a priori*, mas sim em um registro empírico.

Iniciarei esta análise a partir dos pontos 3 e 4 acima referidos. Pretendo, com ela, tematizar as relações entre o sujeito e a verdade em um registro cuja origem, cujo nascimento, cuja invenção corre em paralelo com a fertilização do campo da Psicologia – a *subjetividade empírica*. Após percorrer esse registro das relações entre o sujeito de a verdade, tal como inscritas no campo da subjetividade empírica, passarei a uma análise do modo como o mecanismo da confissão aciona seus motores para a produção da verdade de si mesmo a partir dos mecanismos de individualização do poder, tal como descritos por Foucault (2009b, 1997a) tanto em *A Vontade de Saber* como em *Vigiar e Punir*. Passemos, pois, a uma análise desse campo psicológico da *subjetividade empírica*, na medida em que indica pegadas, rastros e sombras que se fazem no efeito das relações entre o sujeito e a verdade.

2. A Psicologia, o homem e a verdade

Uma análise mais pormenorizada daquilo que Foucault (2011d) entendeu como condições interiores/intrínsecas ao conhecimento, tais como aparecem no contexto das relações entre sujeito e verdade na Filosofia moderna, nos arrastará para uma análise que não é exatamente da subjetividade empírica, mas sim das condições e consequências do advento de algo como uma subjetividade empírica. Para este empreendimento, recorro ao livro *Matrizes do Pensamento Psicológico*, de Figueiredo (2002).

De modo sintético, é possível afirmar que o fio condutor dessa obra consiste em mostrar uma co-incidência entre o *advento* do sujeito – como estrutura/entidade/função necessária para o conhecimento do mundo, da realidade, da verdade – e um conjunto de *suspeitas* que recaem sobre este sujeito. Podemos perceber estas atitudes de suspeita em diversos contextos: na doutrina dos ídolos de Bacon¹¹⁷; na dúvida metódica de

¹¹⁷ Segundo Figueiredo (2002), na doutrina dos ídolos de Bacon podemos reencontrar todos esses discursos que apontam as ilusões causadas pela emergência do sujeito como fonte necessária de mediação do conhecimento: “Na denúncia dos ‘ídolos do teatro’ (doutrinas e sistemas filosóficos) reconhece-se as posições rigidamente empiristas e anti-teoricistas dos dogmáticos do anti-dogmatismo (como os positivistas do círculo de Viena e como B. F. Skinner); com a denúncia dos ‘ídolos do mercado’ (as formas coloquiais de comunicação) impulsiona-se a tradição de crítica da linguagem, já iniciada com os nominalistas medievais e prosseguida com os empiristas ingleses, com os ideólogos franceses e,

Descartes, na crítica da razão de Kant, na preocupação lógico-semântica dos neopositivistas, na perpétua autocorreção do falibilismo de Popper. Segundo Figueiredo (2002), todo este movimento eminentemente filosófico está em afinidade com as preocupações epistemológicas, com necessidade prática de previsão, correção e justificação, com uma sobrecodificação do real sob o signo pragmático da utilidade e controle – e, por fim e como golpe final: com a substituição das preocupações científicas da esfera da verdade para o campo do método, já que “cientista não é quem alcança a verdade, mas quem se submete conscienciosamente à disciplina do método” (Figueiredo, 2002, p.15). Substituição da meta de *alcance da verdade* pelo objetivo de *sujeição ao método* – ora, isto não implicará em uma desfiliação do sujeito com a verdade, mas em algo como uma adoção generalizada, por parte deste campo, das principais assunções daquilo que, no campo das Teorias da Verdade, chamamos de Teoria Pragmática da Verdade.

O real (...) é apenas o que é tecnicamente manipulável, na forma efetiva do controle ou na forma simbólica do cálculo ou da previsão exata; o teste põe à prova uma *técnica de intervenção* ou uma *antecipação* precisa de resultados. É real, portanto, o que se pode integrar como matéria-prima ao esquema destas operações. (Figueiredo, 2002, p.15).

Convém, entretanto, perguntar: erguendo-se contra o sujeito, colocando no banco dos réus sua atividade, julgando e avaliando seus movimentos com fins epistêmicos, esses discursos de suspeitas suspeitam exatamente de quê? A suspeita não poderia recair sobre o sujeito em sua inteireza, pois, se assim o fosse, o que restaria para sustentar a possibilidade de conhecimento, ou, nos termos de Foucault (2011d), o acesso à verdade característico de sua própria condição de sujeito? Como se poderia dizer que o sujeito, *tal como ele é*, é capaz de verdade? Como se poderia livrar o sujeito da renúncia de si para o acesso à verdade? A resposta para isto não constitui tarefa deveras desconhecida por nós. Segundo Figueiredo (2002), o encaminhamento dado foi o seguinte: para salvar o conhecimento, há que domar o caráter indócil, insubordinável à disciplina e inapreensível pelo método científico que constitui uma *parte do sujeito*. Correlato, correspondente e coincidente a esta depuração do conhecimento graças à expulsão de parte do sujeito, assistimos ao nascimento de um campo do saber: a

recentemente, com Wittgenstein e os neopositivistas; na denúncia dos ‘ídolos da caverna’ (predisposições e vieses individuais) e dos ‘ídolos da tribo’ (características e limitações universais do espírito humano) antecipa-se o reconhecimento da personalidade, da história de vida, da existência biológica e do desejo como fatores responsáveis pelo mau uso dos sentidos” (p. 16).

Psicologia. Assim, o ideário epistemológico da Modernidade¹¹⁸, ideário este que faz confundir sua Filosofia com sua ciência, deixa como sobra do saber, ou como elemento expurgado do conhecimento, precisamente os rastros que a Psicologia recolhe para fazer(-se) ciência¹¹⁹.

É exatamente este o campo em que, na obra *Matrizes do Pensamento Psicológico* (2002), Figueiredo identifica com campo da *subjetividade empírica*, agenciado em grande medida pelo signo “psi”: tudo o que, *de* um sujeito ou *em* um sujeito, pode levá-lo ao erro, ao engano, ao esquecimento, à falha, à falta; tudo o que é perpassado pelos preconceitos, pelos hábitos, pelas contingências, pelos impulsos e pelas paixões, na medida em que estas podem falsear a verdade; tudo o que remete à ilusão, ao irreal, ao delírio, à loucura e à extravagância, sempre possíveis na medida em que a percepção e a interpretação se colocam como mediações necessárias entre o conhecimento verdadeiro e o mundo¹²⁰; em síntese, tudo aquilo que faz coincidir, ao mesmo tempo, a *emergência* de um sujeito com a necessidade de *neutralização* do que caracteriza a atividade específica de algo como um sujeito empírico.

O sujeito empírico é concebido assim como fator de erro e de ilusão. Na linguagem coloquial a atribuição de caráter subjetivo a um argumento o desqualifica diante da lógica ou diante dos fatos. A produção e a validação do conhecimento é, em última instância, o incremento do domínio técnico sobre a natureza, pressupondo a fiscalização, o autocontrole e a autocorreção do sujeito, dão origem às preocupações epistemológicas (...) e, em decorrência, a um projeto de Psicologia como ciência natural do subjetivo (Figueiredo, 2002, p. 18-19).

Não resulta estranho, portanto, que todo um campo ligado à Filosofia Analítica tome a adjetivação *psicológica* como algo meramente negativo. Para este campo, dizer que algo é de ordem psicológica é dizer que não constitui uma *garantia de verdade*, mas

¹¹⁸ Curiosamente, Figueiredo (2002) não chega a fazer menção àquele que é certamente o mais sistemático dos empreendimentos da Modernidade para regular a atividade do sujeito: a *Crítica da Razão Pura*, de Kant. Caso levasse em consideração este projeto ímpar, não poderia concluir que aquilo que a crítica toma por objeto de suspeita se encontra na dimensão do psicológico, uma vez que é a própria razão que é colocada no banco dos réus. E não em seu uso empírico, mas em seu uso transcendente. Em minha dissertação de mestrado (BENEVIDES, 2008), procurei mostrar como as ilusões transcendentais a que chegam a razão pura mediante as ideias da alma humana, do mundo como totalidade dada (atual) dos fenômenos e de Deus são tanto: a) tendências da razão a serem freadas pela crítica, b) tendências que nunca poderão ser totalmente freadas, c) tendências que são *a priori* e, portanto, residentes em um campo totalmente diverso da Psicologia empírica.

¹¹⁹ Essa posição é sustentada por Figueiredo (1996, 2002, 2007) em diversos momentos, a exemplo das obras *Revisitando as Psicologias*, *Matrizes do Pensamento Psicológico* e *A invenção do Psicológico*.

¹²⁰ Percebamos aqui que, de distintos modos, referenciadas por distintas perspectivas teóricas e dando a isto distintos fins, temos aqui em linhas gerais um conjunto de temáticas sobre as quais gravita um campo que seus construtores tanto estimam em chamar pelo plural: o campo da(s) Psicologia(s).

sim uma contingência, uma arbitrariedade, uma circunstancialidade. Neste sentido, curiosamente, *psicológico* assemelha-se muito mais a *arbitrário* do que propriamente a *mental* – ou seja, possui uma significação preponderantemente negativa (aquilo que pode ocorrer de qualquer forma porque não ocorre de forma a dar garantias de verdade) e, somente forma muito secundária, uma significação positiva (aquilo que ocorre na mente desta ou daquela forma).

De que modo essas questões aparecem reinscritas no contexto da obra de Foucault? Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2007a) situa o *homem* como o lugar de formação do *duplo empírico-transcendental*. Esta posição ambivalente, ambígua e ambidestra do *homem* constitui ponto de amarração para um tipo de relação bem *sui generis* tanto (I) entre o pensamento e o impensado, quanto (II) entre o discurso verdadeiro e a verdade objetiva. Analisemos brevemente estas duas relações.

No que diz respeito ao primeiro aspecto, o homem constitui signo da não-transparência entre os conteúdos empíricos do conhecimento e as condições que os tornam possíveis. Há, em toda uma função de mediação exercida pelo homem em relação ao conhecimento, qualquer coisa como uma rachadura, um corte, uma não-identidade sem origem. Ocorre também que o homem, todavia, não terá existência alguma na abstração inerte daquilo que está objetivamente inscrito sobre paralisação de si mesmo, na pura existência empírica, na objetividade irrefletida e inconsciente de si mesma. O homem é aquilo que, se por um lado existe sob a condição da não-transparência, da não-identidade e da não-imediaticidade do conhecimento, também só pode ser no movimento de remissão do impensado ao *cogito*. Nos termos de Foucault (2007a): “o homem não pode se dar na transparência imediata e soberana de um *cogito*, mas tampouco pode ele residir na inércia objetiva daquilo que, por direito, não acede e jamais acederá à consciência de si” (p.445).

Portanto, a questão do *cogito* moderno deixa de ser, para Foucault (2007a), uma questão relacionada à evidência, à certeza ou à intuição acerca daquilo que é claro e distinto ao pensamento. A busca da iluminação panorâmica do mundo mediante a evidência da certeza do *cogito* já não é mais a questão, a tarefa ou a missão daquilo que chamamos de *homem*. De um modo bem distinto, tudo isto sofre uma série de transformações e passa a ser inscrito na perpétua tarefa de remeter o pensamento ao

impensado¹²¹, de saber o que o ser do pensamento não pensa e não é, de margear as exterioridades do pensamento. Neste contexto são lançadas questões que se configuraram e movimentam por traçados bem diferentes:

Como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? (...) Que é preciso eu ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que eu não sou? (...) Qual é, pois, a difícil relação e a difícil interdependência entre o ser e o pensamento? Que é o ser do homem e como pode ocorrer que esse ser, que se poderia tão facilmente se caracterizar pelo fato de que “ele tem pensamento” e que talvez seja o único a possuí-lo, tenha uma relação indelével e fundamental com o impensado? (FOUCAULT, 2007a, p. 445-448).

Assim, o *cogito* não constitui mais a máquina abstrata que produz a coincidência entre um ponto imaterial no sujeito e sua propagação centrífuga que sobrecodifica o todo da realidade. Não é mais o lugar da certeza, da evidência, da clareza e da verdade. O *cogito* é o signo da incerteza, das inclinações e das aberturas quanto ao que é o ser do homem. É o *cogito* que faz o homem pensar (torno, inclinado), que dobra a linha reta da verdade fazendo as curvas da interrogação – o que é o homem? *O homem é aquilo que impede de responder à questão “o que é o homem” com a verdade.* Foucault (2007a) já nos dissera que “o próprio conceito de natureza humana e a maneira como ele funcionava excluíam que houvesse uma ciência clássica do homem” (p.425). A duplicação empírico-transcendental, este duplo que dobra a linha reta da verdade sob a forma de um *sujeito*, este lugar de movimentação entre o pensamento e o impensado e de captura das coisas nas palavras está a dizer que, agora, “não se trata mais da verdade, mas sim do ser¹²²” (FOUCAULT, 2007a, p.446).

¹²¹ Acredito que a problemática que move a relação entre o pensamento e o impensado em *As Palavras e as Coisas* seja um tanto distinta daquela que procurei apresentar no segundo tópico deste capítulo. Isto porque o objetivo aqui é situar a tarefa colocada para o próprio pensamento: ele não acontecerá sem remeter-se o tempo inteiro ao impensado. Entendo que seja no contexto dessa *remissão do pensamento ao impensado* que se situem os próprios movimentos do pensamento de Foucault. Todavia, quando no segundo capítulo deste trabalho, se refiri à verdade como o impensado no campo das Teorias da Verdade, o que pretendo assinalar é que todo este campo opera com uma imagem do *cogito* que ainda não se livrou do ideal de clareza, nitidez e evidência cartesiano. Em outras palavras, é como se fosse dito aqui que este campo das Teorias da Verdade perdeu o bonde, não acompanhou essa aceleração do *cogito* e paralisou-se nesse movimento de remissão do pensamento ao impensado – quer dizer: parou de pensar o impensado. E parou de pensar o impensado, em grande parte, mediante o conceito de verdade como representação do plano da imanência.

¹²² Em *As Palavras e as Coisas*, Foucault (2007a) menciona que, afora este deslocamento da *verdade* para o *ser*, existem mais três outros deslocamentos em relação às questões kantianas: a) da *natureza* para o *homem*, b) da *possibilidade de um conhecimento* para um *desconhecimento primeiro* e, por fim, c) do

Sob essa forma, o 'cogito' não será, portanto, a súbita descoberta iluminadora de que todo o pensamento é pensado, mas a interrogação sempre recomeçada para saber como o pensamento habita fora daqui, e, no entanto, o mais próximo de si mesmo – como ele pode 'ser' sob as espécies do não-pensante. Ele [o 'cogito'] não reconduz todo o ser das coisas ao pensamento sem ramificar o ser do pensamento até a nervura inerte do que não pensa (FOUCAULT, 2007a, p.447).

Se a questão moderna acerca do homem produz este tipo de reagenciamento do *cogito*, haverá aí, todavia, também um outro tipo de reagenciamento em relação à *verdade*. Na medida em que a aparição do homem instaura um conjunto de suspeitas e de incertezas em relação ao conhecimento, haverá, conforme referimos logo acima, um conjunto de disciplinas que estudarão tanto as condições de acesso à verdade, como as condições de formação das ilusões. Nos termos de Kant (1996), teremos tanto uma *analítica transcendental como lógica da verdade*, como uma *dialética transcendental enquanto lógica da ilusão*¹²³. Foucault (2007a) entende, porém, que “há uma divisão mais obscura e fundamental: é a da própria verdade” (p.441). Ela ocorre não mais *entre* verdade e ilusão, mas sim *na* verdade. Existiria, portanto, uma verdade que é da ordem do objeto, uma verdade empírica, que se formaria paulatinamente nas migalhas do corpo, nos rudimentos da percepção e nos grãos da sensibilidade; e haveria, por outro lado, uma verdade que se antecipa, se adianta e se precipita num movimento de conciliação e sedimentação entre natureza, história e linguagem – a verdade que é da ordem do discurso. Se o primeiro tipo de verdade é caracterizado como *positivista*, o segundo é referido como *escatológico*.

Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retrança na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade do objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-á um discurso do

caráter não fundado das teorias filosóficas em face da ciência para a retomada de um domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece.

¹²³ Foucault (2007a), nesta ocasião, fala da divisão entre uma “espécie de estética transcendental” (p.440) que estudaria as condições de formação da *natureza* do conhecimento, que seria complementar a uma “dialética transcendental” (idem) que tematizaria as ilusões de uma *história* do conhecimento. Todavia, por uma série de razões apresentadas em minha dissertação de mestrado (BENEVIDES, 2008), argumento que esta divisão mencionada por Foucault (2007a) assume tão-somente ares, inspirações, ou ainda um espectro kantiano, não se constituindo propriamente em concepções assumidas por Kant e nem mesmo pertinentes em relação ao que fora elaborado na *Crítica da Razão Pura*. Isso porque uma das principais teses levantadas por Kant (1996) nesta obra é exatamente o caráter transcendental, *a priori* e necessário (portanto não histórico e nem contingente) das *ilusões transcendentais*, ilusões que são naturalmente fabricadas pela razão pura.

tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação) (FOUCAULT, 2007a, p.441).

Na tentativa de evitar esses dois lugares, o pensamento moderno não cessou de movimentar-se entre esses discursos da ordem da *redução* e esses outros da ordem da *promessa*. Foucault (2007a) não entende, assim, que exista propriamente uma bifurcação na verdade ou uma disjunção exclusiva: “trata-se aí menos de uma alternativa do que da oscilação inerente a toda análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental” (p.441). Houve, no entanto, toda uma tendência de contestação aos discursos positivistas da redução e aos discursos escatológicos da promessa. Foucault (2007a) entendeu a organização arqueológica desses discursos em termos de uma *analítica do vivido*. Assim, nessa tentativa de conciliação e apaziguamento das fronteiras entre o empírico e o transcendental, temos um agenciamento composto tanto pelas reflexões inspiradas na fenomenologia (FOUCAULT, 2007), como também pelas mais distintas perspectivas psicológicas: Epistemologia Genética, Psicologia Sócio-Histórica, Psicologias Humanistas, Existenciais etc.

O vivido, com efeito, é o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; é também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa seu aparecimento primeiro; ele estabelece, na verdade, comunicação entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, as determinações da natureza e o peso da história (...) [A análise do vivido] endereça-se a uma camada específica, mas ambígua, bastante concreta, para que se lhe possa aplicar uma linguagem meticulosa e descritiva, e bastante recuada, entretanto, em relação à positividade das coisas, para que se possa, a partir daí, escapar a essa ingenuidade, contestá-la e buscar-lhe fundamentos. Ela procura articular a objetividade possível de um conhecimento da natureza com a experiência originária que se esboça através do corpo; e articular a história possível de uma cultura com a espessura semântica que, a um tempo, se esconde e se mostra na experiência vivida (FOUCAULT, 2007a, 442-443).

Assim, em toda esta maquinaria de instalação de vasos comunicantes entre o *empírico e o transcendental*, nem a Fenomenologia (HUSSERL, MERLEAU-PONTY), nem as perspectivas psicológicas filiadas à Epistemologia Genética (PIAGET), à Psicologia Sócio-Histórica (VYGOTSKY) ou as Psicologias Humanistas (ROGERS, MASLOW, PERLS) e Existenciais (BINSWANGER) conseguiriam minar o grande projeto humanista de duplicação entre o empírico e o transcendental. Isto porque não é colocado em questão, por nenhuma destas perspectivas, o problema anarqueogenealógico fundamental para Foucault – *existe mesmo o homem?*

Essa questão [verdadeira contestação do positivismo e da escatologia] consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe. Acredita-se que é simular um paradoxo supor, por um só instante, o que poderiam ser o mundo, o pensamento e a verdade se o homem não existisse. É que estamos tão ofuscados pela recente evidência do homem que sequer guardamos em nossa lembrança o tempo, todavia pouco distante, em que existiam o mundo, sua ordem, os seres humanos, mas não o homem (FOUCAULT, 2007a, p.444).

Há, portanto, um esquema semelhante das marcas da duplicação empírico-transcendental que não somente aparecem *na* Psicologia, mas em todo o campo das Ciências do Homem, e que encontra exatamente na Psicologia as principais engrenagens para levar a cabo essas estratégias de duplicação. Se Foucault (1997a) dissera que a alma constitui “efeito e instrumento de uma anatomia política” (p.29), penso ser possível afirmar que a Psicologia é também *efeito e instrumento da duplicação empírico-transcendental*. Foucault (2010b), em um texto escrito em 1957, chamado *A Psicologia de 1850 a 1950*, estabelece uma série de traçados para a formação do campo da Psicologia que vão ao encontro das análises de Figueiredo (1996, 2002, 2007). A Psicologia nasce e encontra sua razão prática de ser precisamente nos momento em que há uma falha no *Homem*. Quando os atributos que sempre associamos ao “Sujeito” ou ao “Homem” fracassam (autonomia, consciência de si, autocontrole, capacidade moral, capacidade racional etc.) é que emerge a Psicologia.

A Psicologia, em contrapartida, nasce nesse ponto em que *a prática do homem constitui sua própria contradição*: a Psicologia do desenvolvimento nasceu como uma reflexão sobre as interrupções do desenvolvimento; a Psicologia da adaptação, como uma análise dos fenômenos da inadaptação; a da memória, da consciência, do sentimento surgiu, primeiro, como uma Psicologia do esquecimento, do inconsciente e das perturbações afetivas. Sem forçar uma exatidão, pode-se dizer que a Psicologia contemporânea é, em sua origem, uma análise do anormal, do patológico, do conflituoso, uma reflexão sobre as contradições do homem consigo mesmo. E se ela se transformou em uma Psicologia do normal, do adaptativo, do organizado é de um segundo modo, como que por um esforço para dominar estas contradições. (FOUCAULT, 2010b, p.134-135, *grifos meus*).

Com efeito, devemos entender que as referidas *contradições do homem consigo mesmo* dizem respeito ao espaço de constituição do *homem* como ponto e dobra da duplicação empírico-transcendental. Eis o que está sempre a nos lembrar a Psicologia: *o homem é aquilo que fracassa o tempo todo em ser o homem*. Mas o *homem* é, ainda, um conceito que reativará a transcendência de modo erigir-se como ideal regulatório dos seres humanos concretos e empíricos que acontecem no mundo. Enquanto, porém, esta invenção recente não se dissolve como um rosto de areia na borda do mar

(FOUCAULT, 2007a), importa aqui perspectivá-lo na imanência e perceber como esses efeitos são agenciados pelos saberes e práticas psi. O primeiro passo para interrogar-se pela genealogia do homem é, então, perceber os entraves para que a própria questão seja posta. Pois, como bem aponta Derrida (1991): “a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo ‘homem’ não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico” (p. 154-155).

Neste sentido, a própria interrogação acerca da invenção do homem já acena os primórdios da dissolução de uma *forma-homem* (afinal de contas, a pergunta *o que é isto?* não esconderia, muitas vezes, uma vontade inconfessável de destruir “isto”?). Segundo Lima (2005), há uma “*indecidibilidade* quanto à ontologia do humano” (p.9) que, se fora referida por Foucault (2007a) como agenciada por todo um campo ligado ao âmbito do discurso, da Linguística, da Filosofia da linguagem e da Linguagem literária, hoje em dia se encontra movimentada por outros registros.

Hoje, esse desaparecimento é colocado no horizonte do paradigma informacional, de matriz molecular-digital; da “linguagem cibernética”, da lógica de programação informática, das tecnologias digitais, que imprimem uma dinâmica de desmaterialização numérica do mundo. O tema recorrente do “desaparecimento do corpo” apresenta-se como uma possibilidade tangível, que já se desenha no espaço do saber contemporâneo. Nesta ótica, o homem poderá desaparecer a partir do momento em que aquele houver encontrado uma forma nova (Lima, 2005, p.11-12).

Assim, trata-se de pensar esse borramento de fronteiras entre o humano e o inumano, o homem e a máquina, o natural e o cultural, o natural e o artificial como *acontecimentos* que desalojam a solidez das referências antropológico-humanistas que sustentam boa parte dos discursos e das práticas agenciadas pelo campo das Ciências Humanas. Assim, “trata-se de saber com quais outras forças as forças no homem (força de imaginar, de recordar, de conceber, de querer) entram em relação, numa ou noutra formação histórica, e que forma resulta desse composto de forças” (Lima, 2005, p. 12).

Como veremos mais adiante, a incerteza ou a indecidibilidade em relação a “*O que é o homem?*” não constitui, todavia, um ponto de paralisação para as Ciências do Homem. Há, portanto, toda uma recuperação deste campo mediante o projeto de fazer da *forma-homem* muito mais um dispositivo terapêutico do que propriamente uma entidade ontológica. Isto porque o *homem* já é o *ideal de homem*. Neste sentido, para pensarmos em termos de efeitos imanentes do ideal de homem, poderemos ter uma boa pista a partir do que nos escreve Safatle (2009): “o homem como entificação de um

certo regime de pensar é, além de um projeto teológico-político, um projeto eminentemente *terapêutico*”(p.206, grifos do autor). O sentido de “terapêutico” dado por Safatle (2009) assemelha-se bastante às características do que Foucault (2010b) entendeu como movimento secundário e posterior agenciado pela Psicologia no sentido de domar suas contradições constitutivas: “um conjunto de procedimentos que visam impor uma certa normalidade como padrão de normatividade da vida” (SAFATLE, 2009, p.206). Assim, a síntese entre *psi* e *logia* – a “Psicologia” – não constitui meramente uma instância de saber-poder que atravessa e preenche com seus conteúdos, seus valores, suas técnicas e suas diferentes “visões de homem” os contornos na forma “Homem”. Mais do que isto: ela é uma instância privilegiada no próprio movimento de traçar os contornos desta figura¹²⁴.

Deleuze (2005) já percebera os perigos presentes no aprisionamento desta forma-homem: “é *dentro do próprio homem* que é preciso liberar a vida, pois o próprio homem é uma maneira de aprisioná-la” (p.99). As forças que, juntamente com outras, agem na composição da forma-homem, estão em contato com forças que atuam na composição de outras formas: devir-animal, devir-planta, devir-Deus, devir-máquina. Quantas experiências não são travadas, estancadas e abortadas pela forma-homem? Quantas coisas não deixamos de fazer, de viver, de sentir em nome da certeza mais indubitável que a morte: a certeza de que “somos homens”? Falamos da forma-homem, do homem, do *Homem*, mas é do sujeito que estamos falando: a história do homem e a história do sujeito não somente correm em paralelo como não cessam de compor extratos de coincidência, de superposição e de identificação.

Essas análises levam, portanto, a uma partição imanente ao próprio campo da Psicologia. Temos, segundo Figueiredo (1996, 2002, 2007), a concepção de que o surgimento do campo *psi* decorre de uma expulsão dos elementos que não cabem na *logia* moderna – o que faz a síntese *Psico-logia* aparecer sempre como algo paradoxal, uma vez que ela pretende a racionalidade (*logos*) daquilo que foi inscrito pela Modernidade em um campo de não-racionalidade, ou indócil à racionalidade (*psi*). Diante disto, temos um certo impasse responsável por um grande constrangimento que habita não a periferia, mas o próprio núcleo (ou o próprio hífen) da Psico-logia. Por um lado, quando preserva a irredutibilidade e singularidade de seu *objeto*, fica difícil para a

¹²⁴ Assim, a Psicologia não deve ser considerada (como usualmente o é por um pensamento “crítico” e “denuncista” que não consegue colocar em perspectiva o surgimento da forma-homem) meramente como uma instância de normalização, sujeição e controle *dos homens*; mas, antes de tudo, como uma instância de normalização, de sujeição de controle *através da constituição da forma-homem*.

Psicologia afirmar-se como ciência; por outro lado, quando atende às observâncias do *método científico*, põe-se em questão o estatuto propriamente psicológico do objeto. O paradoxo é assim sintetizado nas palavras de Figueiredo (2002): “um [indivíduo para si] objeto de uma Psicologia que não é ciência¹²⁵; outro [indivíduo suporte de papéis pré-definidos], objeto de uma ciência que não chega a ser Psicologia¹²⁶” (p.22).

Assim, a Psicologia, seja em sua versão *científica, porém não-psicológica*, seja em sua versão *psicológica, porém não-científica*, segue, portanto, a mesma lógica presente nas relações entre sujeito e verdade, tais como traçadas pela Filosofia moderna segundo Foucault (2011d). A divisão entre *sujeito transcendental* e *sujeito empírico* – sempre melhor chamado de *subjetividade empírica* e frequentemente superposto à *subjetividade psicológica* – diz respeito meramente a um dispositivo ou um ajuste necessário para situar as condições unicamente mediante as quais o sujeito – submetendo-se à disciplina do método científico, mas *sem deixar de ser o que é* – é capaz de verdade. *Se a subjetividade psicológica é, portanto, o campo de sacrifício e renúncia para que o sujeito, tal como ele é, acesse a verdade tal como ela é, será, todavia a forma-cultural-Psicologia que fornecerá as coordenadas para que o sujeito encontre e desenrave a verdade de si.*

Prosseguiria esta análise a partir das modalidades com as quais a forma-cultural-Psicologia constitui, mediante um reagenciamento das práticas de confissão, as coordenadas para a produção e o desenrave da verdade de si. Entretanto, existe uma curiosa exceção, ou talvez um outro campo que não caiba de forma tão confortável nas análises precedentes, que por essa razão merecerá deste trabalho um olhar um pouco mais atento. É o caso da Psicanálise. Por esta razão, este exame ficará para o quarto tópico deste capítulo e seguirei o tópico seguinte estabelecendo uma análise da forma singular como as relações entre o sujeito e a verdade se dão na Psicanálise.

¹²⁵Temos como exemplo principal o campo das Psicologias humanistas, inseridas nas “matrizes românticas” (Figueiredo, 2002), na medida em que insistem na dimensão autêntica, singular, pré-social e, por vezes, pré-linguística das vivências subjetivas e de seus significados para o sujeito.

¹²⁶Podemos fazer referência ao campo dos behaviorismos, neo-behaviorismos e análise do comportamento que, ao levarem a cabo as exigências comteanas e kantianas de que o objeto da ciência deve estar inscrito em uma exterioridade em relação ao sujeito, parecem não conseguir justificar a razão de seu campo de saber inscrever-se na dimensão *psi*, sempre associada aos termos e temas da alma, da mente, da consciência, da interioridade, etc.

3. As relações entre sujeito e verdade na Psicanálise

Começemos por uma das máximas mais conhecidas de Freud: *o sujeito não é senhor em sua própria casa*. O que seria, portanto, uma coisa que não é senhor(a) em sua casa? Por que, não sendo senhor, o *lugar* onde ele não é senhor ainda é chamado de *sua casa*? Qual é, então, esta casa que é *do* sujeito sem que ele seja o *senhor*? Temos, então, um conjunto questões de ordem fundamentalmente *topológica*, ou seja, relativa ao lugar ou à posição de onde fala, de onde é e de onde se assenhora (ou não se assenhora) um sujeito. Este problema *subjetivo-topológico* tem suas coordenadas traçadas por Lacan, em um momento que situa decididamente a relação entre sujeito e verdade na Psicanálise a par(t)ir de uma inversão da máxima cartesiana. Se Descartes afirma: “eu penso, *portanto* eu sou”, Lacan firma: “penso onde não sou, *portanto* sou onde não penso”.

Muitas coisas poderiam ser ditas acerca desta (in)verão lacaniana das relações entre o pensamento e o ser do sujeito. Interessa-me, contudo, o modo como esta (in)versão ressitua as relações entre o sujeito e a verdade. Isto ocorre da seguinte forma: o lugar onde eu penso, onde eu sei que penso, onde eu sei, onde posso afirmar por mim e pelo que penso; o lugar onde apareço como dono de mim mesmo; o lugar em que creio fornecer garantias de mim, do meu pensamento, do meu saber e da minha verdade; pois bem, este é precisamente o lugar onde *eu não sou*. E o *lugar onde eu não sou* quer dizer: o lugar onde não encontro a minha verdade. Quem eu sou? Pois bem: não será do lugar de onde eu penso que deverei formular essa resposta, caso queira dá-la sob o status de *verdade*. Eis aqui o lugar do sujeito da consciência, do sujeito do enunciado, do sujeito da comunicação, do sujeito do *cogito* – “[o *cogito*] como o lugar em que a disjunção entre pensamento e ser se mostra com mais clareza” (IANNINI, 2012, p.73). Por essa razão, Lacan (1998) grafará de uma maneira bastante curiosa a máxima cartesiana – *penso: “logo existo”*. Isto quer dizer que “logo existo” é simplesmente o conteúdo de um pensamento do eu, é aquilo que o eu pensa; “logo existo” não é, como queria Descartes, uma conclusão necessária do simples fato de pensar. Que eu pense que exista, isso não quer dizer que eu exista como uma coisa que pensa, muito menos que minha existência seja uma conclusão dada *a priori* pelo *cogito*.

É, todavia, nesse momento de *por-tanto* (“penso onde não sou, *portanto* sou onde não penso”) que, *entre-tanto*, Lacan e Descartes se mostram tanto mais atados em um mesmo laço. Um laço, contudo, ata deixando pontas soltas que tremulam nas

extremidades da mesma corda. Se, para Descartes, o sujeito que pensa é o sujeito da consciência e é o *eu*, e precisamente porque pensa como pensamento do eu é capaz de verdade, ocorre que, para Lacan, temos a seguinte situação: o sujeito que pensa é o sujeito da consciência e é o *eu*, e precisamente porque pensa como *pensamento do eu* não é capaz de verdade. A verdade estará, a partir de então, inscrita num registro que não é mais do da consciência, mas o do inconsciente. É este o sentido que Lacan (1998), nos *Escritos*, dá à descoberta de Freud, pois, diferentemente de Nietzsche ou Foucault, não há na Psicanálise propriamente uma crítica da verdade, mas de uma reposição da verdade em outro registro e em outros termos: “Se Freud não trouxe outra coisa ao conhecimento do homem senão a verdade de que existe o verdadeiro, não há descoberta freudiana” (LACAN, 1998, p.408). Embora isso ocorra em outros termos, há certamente uma grande vontade de verdade que não somente move a Psicanálise, mas faz isto de modo que ela não abra mão do nobre, do altivo e do transcendente *status* da verdade. Os psicanalistas ainda gostam de escrever “verdade” com letra maiúscula...

Relembremos os objetivos do exame de si cristão, da confissão e da *exagoreusis* descritos por Foucault (2010a): trata-se de saber não se o que eu penso é verdadeiro, mas de saber se quem pensa sou eu ou o Demônio. Continuemos até Descartes: qual era a principal artimanha do Gênio Maligno? Nem tanto, ou não exatamente, fazer com que eu afirme coisas falsas – mas sim, mais precisamente, fazer com que eu não seja senhor de mim quando eu afirmo coisas verdadeiras (cuja consequência poderia ser a falsidade). A preocupação aqui é, portanto, menos com a verdade *do que* é dito, pensado ou afirmado do que propriamente com a verdade *de quem* diz, pensa ou afirma – mas isto na medida em que se refere à verdade *de onde* se diz, pensa e afirma. Na Psicanálise isto aparece grafado com toda força: *a verdade diz respeito a um lugar de onde se fala*. E, ainda, ela nunca é dita toda, mas é sempre dita não-toda – e isto quer dizer: a verdade pode não dizer a verdade, mas o importante é que a verdade diga. A verdade refere-se mais a um *topos* do que a um *praedicatum*. *Que a verdade fale* não significa, pois, *que a verdade fale a verdade*. Isto é formulado por Lacan (2006) nos seguintes termos:

Eu fiz a verdade dizer – *Eu, a verdade, falo*. Mas eu não a fiz dizer, por exemplo – *Eu, a verdade, falo a verdade para dizer-me como verdade, nem para dizer-lhes a verdade*. O fato de que ela [a verdade] fale não quer dizer que ela diga a verdade (p.171).

Seguindo esta via para analisar as relações entre sujeito e verdade na Psicanálise, há duas formas de pensar um discurso da verdade: “um discurso *sobre* a verdade do inconsciente revelado pela palavra e um discurso em que a própria verdade tomava a palavra para dizer o inconsciente” (IANNINI, 2012, p.68). Como bem percebe Iannini (2012) em seu livro *Estilo e Verdade em Jacques Lacan*, o psicanalista francês teria herdado de Heidegger um semelhante modo de perspectivação da verdade: não de um ponto de vista judicativo ou proposicional (“x é verdadeiro”; “x é falso”), mas sim pré-predicativo – ou, nos termos de Iannini (2012): “uma verdade que não é nem verdadeira nem falsa” (p.69). Com isso, “a verdade deixa de ser de ser uma propriedade do discurso para ser a sua condição” (idem).

Isto implicará, ainda, toda uma crítica lacaniana à noção de metalinguagem como uma linguagem que fala *sobre* outra linguagem, ou como um sentido *sobre* o sentido. Há, pois, uma cisão entre uma *fala verdadeira*, como uma fala do ponto de vista da relação sujeito-sujeito onde o que está em jogo é a *autenticidade* de quem fala, e o *discurso verdadeiro*, como um discurso que está inscrito na relação sujeito-objeto e onde o que está em jogo é a *adequação* entre a palavra e a coisa. Há, pois, não somente uma dissimetria, mas uma inversão de direções: quanto mais a fala é verdadeira do ponto de vista a autenticidade, menos ela parecerá verdadeira do ponto de vista do discurso que visa a adequação; por outro lado, quanto mais o discurso for verdadeiro do ponto de vista objetivo da adequação, tanto mais se distanciará da fala verdadeira em termos de autenticidade. Assim nos escreve Iannini (2012): “Eis o paradoxo: do ponto de vista do ‘discurso verdadeiro’ (adequação), uma fala verdadeira implica a aparência de *mentira*; do ponto de vista da fala verdadeira (autenticidade), um discurso verdadeiro implica na aparência de um *erro*” (p.78). Há, pois, um corte que situa em registros diametralmente opostos a *autenticidade* (a fala verdadeira como a fala da verdade de si) e a *adequação* (o discurso verdadeiro sobre a verdade da coisa-em-si): “[a fala] afigura-se tão mais verdadeiramente uma fala quanto menos sua verdade se funda na adequação com a coisa” (LACAN, 1998, p.353).

Assim, se há um desencontro entre o *cogito* e o *ser* que impede a Psicanálise de estabelecer um princípio de autenticidade do tipo “que eu seja o que verdadeiramente sou”, haverá uma reposição deste princípio de autenticidade nas relações entre a *verdade* e o *ser*. Assim, “que eu seja o que verdadeiramente sou” constituirá igualmente um princípio válido para a Psicanálise, mas desde que esse lugar onde *verdadeiramente sou* não seja nem o lugar onde eu penso e nem o lugar do discurso da adequação. Se

essa fala verdadeira é a fala do inconsciente, o lugar de onde a verdade fala será também o inconsciente, e aquele que fala verdadeiramente será o sujeito do inconsciente. Este princípio de autenticidade da Psicanálise, entretanto, lança novamente a verdade no âmbito da transcendência. Assim, mediante a cisão entre sujeito do inconsciente e sujeito da consciência, bem como mediante o reposicionamento da verdade não como predicado, mas como topos da fala ou da enunciação, a Psicanálise reintegra o sujeito à verdade no rompimento com o plano da imanência (na transcendência). E isto é feito precisamente mediante o conceito de *inconsciente*. A verdade, portanto, poderá estar novamente em uma afinidade natural com o sujeito, desde que seja feito um outro ajuste¹²⁷: a divisão irreconciliável entre o sujeito da consciência e o sujeito do inconsciente. Há aqui novamente uma afinidade natural entre a verdade e o sujeito (do inconsciente). Será, então, no lugar de onde fala este último que se restaurará a afinidade entre o sujeito e a verdade e, com isso, uma reativação ou um fortalecimento da verdade que impede a realização de uma crítica da verdade.

Ora, mas teria realmente a Psicanálise efetivado um princípio de autenticidade (que eu seja o que verdadeiramente sou) livre de um princípio de adequação (que eu diga as coisas tal como são)? A hipótese de Politzer (1998), em sua *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*, é que o conceito de inconsciente não conseguiria se livrar da ideia de adequação. No que diz respeito, pois, à argumentação de que a função do inconsciente continua sendo restauradora da verdade sob a forma da adequação, dificilmente alguém tenha tido clareza, precisão e força sequer semelhante ao pensador húngaro. Passo agora à crítica de Politzer à noção de inconsciente, na medida em que esta crítica revelará que as relações entre sujeito e verdade na Psicanálise ocorrem ainda sob a égide de um princípio de adequação do relato em primeira pessoa.

Em sua *Crítica dos Fundamentos da Psicologia*, Politzer (1998) diz, ao contrário do que ainda afirmam hoje boa parte dos psicanalistas, que existe um verdadeiro desacordo entre o que Freud realmente descobriu e o modo posterior como encaminhou esta descoberta. A partir da noção de *inconsciente* a descoberta de Freud é incorporada aos mecanismos fundamentais daquilo que Politzer (1998) nomeou de *Psicologia Clássica* ou *Psicologia Abstrata*¹²⁸. Deter-me-ei aqui em um aspecto muito específico

¹²⁷ Lembremos que o ajuste primeiro, a fim de situar a verdade em uma afinidade em relação ao sujeito, consiste na separação, igualmente irreconciliável, entre o sujeito empírico e o sujeito transcendental.

¹²⁸ Esses três procedimentos são o *realismo*, a *abstração* e o *formalismo*. Conforme aponta Gabbi (1998), o realismo transforma acontecimentos vividos pelos homens em processos ou coisas que ocorrem no interior da mente (um realismo psicológico); a abstração retira a primeira pessoa desses acontecimentos e

apontado por Politzer (1998) como em afinidade com esses mecanismos, a saber: o *postulado da antecipação do pensamento convencional*. Não adentrarei em todos os aspectos da argumentação de Politzer (1998), o que certamente seria de valia incomensurável para um estudo com outros propósitos, mas procurarei sintetizar seus aspectos principais.

Ao fazer uma releitura de *A Interpretação dos Sonhos*, escrita por Freud (1980) em 1900, Politzer (1998) faz referência à divisão por ele apontada entre *conteúdo manifesto* e *conteúdo latente*. O conteúdo manifesto refere-se àquilo que aparece no sonho, ao passo que o conteúdo latente se reporta ao pensamento, ou ao desejo que o sonho oculta. Nas palavras de Politzer (1998): “o conteúdo latente não é senão o sonho tal como teria sido se, em vez de ter sido sonhado, tivesse simplesmente sido ‘pensado’” (p.145). O que ocorre entre o conteúdo manifesto (o sonho sonhado) e o conteúdo latente (o pensamento por trás do sonho)? Ocorre a censura e, por ocasião dela o disfarce: os mecanismos de *condensação* – a reunião de vários significados em uma imagem, ou em um pensamento confuso – e *deslocamento* – a ênfase do sujeito sobre aquilo que é menos importante para o sentido do sonho. (FREUD, 1980). Ora, mas o que constitui signo do *disfarce*? Por que dizemos que aquilo que o sonho traz, ele traz disfarçado? Por que o sonho é, então, considerado como um fenômeno derivado de um pensamento que ele esconde, e não como um fato psíquico original? Ora, Freud (1980) salienta que o sentido do sonho é descoberto, desvelado, decifrado somente no contexto da análise e nunca por qualquer coisa como uma autointerpretação, uma introspecção ou um exame de si. É neste sentido que consiste a afirmação de Freud de que a análise segue o sentido inverso ao sonho.

Por essa via, aparece aí o que Politzer (1998) entendeu como o realismo do conteúdo latente: supõe-se que o conteúdo latente *já existia* antes da análise, portanto que a análise simplesmente o desvela ou o descobre, mas não que a análise o produz e o constrói. Segundo Politzer (1998), o que Freud faz nessas circunstâncias é “*realizar o duplo ontológico antes do relato*”, (p.143), a saber, o duplo ontológico entre manifesto e latente. Isso Freud só pode fazer, entretanto, porque se sente obrigado a “*postular um relato que não foi efetivamente dado pelo sujeito*” (idem) – o conteúdo latente – e considerá-lo como atual. Signo desta atualidade do conteúdo latente, para Freud (1980),

descreve-os em terceira pessoa (ele: “o” recalque, “o” narcisismo, “a” melancolia, e mesmo “o” eu); e, por fim, o formalismo traduz esses processos em uma linguagem completamente apartada da linguagem relativa à experiência vivida e às significações singulares.

é a impressão, por parte do analisando, de que aquilo que se passa a saber no decorrer da análise, *na verdade* (leia-se: *no inconsciente*), ou *no fundo*, já se sabia.

Ora, mas a questão anterior pode ser repostada: por que aquilo que aparece em análise é tido como uma decifração e não como uma produção nova? Colocando esta pergunta nos termos de Politzer: por que ocorre essa necessidade de tomar como real/atual um relato que ainda não foi dito pelo sujeito? Seria mesmo por esta mera impressão de *sempre já ter sabido* por parte do analisando? Eis a resposta de Politzer (1998) à questão repostada: é justamente porque os relatos dados nos sonhos não são relatos *adequados*, é exatamente porque a significação que age no sonho é completamente dissonante da significação *usual*, é tão-somente pelo fato de que os signos e as relações entre os signos que aparecem no sonho irrompem com a lógica *ordinária* que Freud (1980) sente a necessidade de projetar, no registro do inconsciente, aquilo que complementa essa significação estranha para que ela se torne inteligível, adequada, compreensível, ordinária, convencional.

O resultado da análise é que o sonho constitui um relato distinto do que deveria ser dado se *as intenções significativas tivessem usado os signos adequados*. Assim, o relato do sonho tal como dado pelo sujeito, em que as intenções significativas estão *disfarçadas*, deve ser substituído por outro, no qual estas aparecem com seus signos *adequados* (POLITZER, 1998, p. 44).

É exatamente nesse sentido que a Psicanálise concebe que o inconsciente aparece nas brechas da consciência. Quando o estranho aparece na consciência, eis que no inconsciente reside o tesouro das significações que remete o estranho à verdade, que decifra a farsa e que traz o disfarce à verdadeira face do desejo. O percurso que leva do sonho à análise é, portanto, o caminho que leva do estranho ao adequado. Assim, sonhos com elefantes cor-de-rosa gritando em praça pública o nome de um tio distante, manias de lavar as mãos doze vezes antes e depois de cada refeição, delírios de que a faxineira do prédio vizinho está tramando a minha morte, bem como uma série de outros sintomas estranhos *do ponto de vista da consciência* serão traduzidos em significações bem convencionais *do ponto de vista do inconsciente* (por exemplo, como um medo de mudar para uma cidade estranha, como uma tentativa de punir-se por algum desejo do qual/pelo qual se sente culpa, ou mesmo como uma forma de projetar para o outro um desejo homossexual insuportável para si mesmo). Segundo Politzer (1998), estamos aí diante de um autêntico postulado com força de um princípio *a priori*, a saber, o *postulado da anterioridade do pensamento convencional*:

Ora, o postulado da anterioridade do pensamento convencional, ao suscitar a realidade do conteúdo latente só corrige este estado de coisas, de tal forma que a distância entre o ser em primeira pessoa e o relato desapareça. Pois o conteúdo latente não é se não o relato adequado da atitude vivida e, ao realizá-lo para fazer dele o ponto de partida da explicação da gênese do trabalho do sonho, só se põe como princípio que *sempre deve haver um relato adequado ao ser em primeira pessoa*. Esse é o sentido verdadeiro do postulado que estamos examinando. Significa, essencialmente, ter por princípio que não se vive mais do que se pensa; em outros termos, todo comportamento supõe um relato adequado de onde ele procede. Eis por que, *quando um comportamento é maior que o indicado pelo relato que o acompanha, projeta-se no inconsciente o que falta para o relato ser adequado*. (POLITZER, 1998, p. 150, primeiro grifos meus, segundo grifos do autor).

O inconsciente, nos termos de Deleuze e Guattari (2011), é uma máquina abstrata que sobrecodifica os acontecimentos sob o signo da adequação, da convencionalidade e da familiaridade. O inconsciente, longe de ser a descoberta freudiana fundamental, é um mecanismo, uma função, uma ferramenta que age quando algo de inusitado, de estranho e de disruptivo à consciência aparece. Sua ação “mede a distância entre os fatos e o postulado [da antecipação do pensamento convencional]” (POLITZER, 1998, p.151). isto quer dizer: sua invenção deve-se à tentativa de traduzir o estranho ao familiar. O golpe final, entretanto, surge quando Politzer (1998) afirma que a consciência continua a ser a régua, o norte e o eixo da Psicanálise; que em sua base jaz um princípio intelectualista que equipara a vida ao conhecimento da vida, ser ao conhecer; e que, no fim das contas, a pretensão de Freud de constituir uma noção substantiva e positiva do inconsciente (dizer que ele não é adjetivo e que não é somente a negação da consciência) fracassou por completo.

Se não esperássemos que toda a significação de um comportamento fosse formulada em relato, quer dizer, consciente, não poderíamos considerar como descoberta extraordinária o fato de que nem sempre é assim. É graças a essa exigência contrariada que os freudianos podem admirar sua descoberta do inconsciente. (...) Ora, *vida e conhecimento não são sinônimos*: o sujeito que tem a vida psicológica não é obrigado a ter também o conhecimento psicológico, caso fosse, a Psicologia seria inútil (...). A Psicologia concreta, pelo contrário [da Psicanálise e da Psicologia clássica] *não exige para o conhecimento psicológico uma estrutura privilegiada*, e, não pedindo que o sujeito seja psicólogo, acha natural que ele não o seja; e é precisamente porque não considera que a ignorância do sujeito a respeito de seu próprio ser psicológico seja um fato particularmente notável que ela não precisa da noção de inconsciente. (...) O inconsciente só é uma aparência cuja falsidade é fácil demonstrar e a tentativa de Freud, que consiste em querer fazer da noção de inconsciente uma noção *positiva* cuja afirmação possa ter um valor psicológico verdadeiro, sendo relativo não a simples *ausências* ou latências, mas a *presenças* efetivas, fracassou por completo (p.156-161).

Este movimento que fizemos margeando as relações entre sujeito e verdade na Psicanálise nos serviu para perceber que, longe de realizar uma crítica radical à verdade e à adequação, longe de constituir qualquer grande *ferida narcísica* cujo sangue provenha de um *corte epistemológico*, longe, por fim, de responder anarquicamente à inclinação do sujeito perante o poder da verdade, a Psicanálise oscila como um pêndulo entre as polaridades da *espiritualidade cristã* e do *momento cartesiano*. Nessa dupla aproximação e afastamento, eis que o inconsciente surge como um conceito que exerce uma função semelhante à do Demônio da direção cristã: uma vez que seus efeitos sempre podem se fazer presentes causando uma interrupção no lugar de onde o sujeito fala, este é posto em uma posição de estar sempre direcionando esta fala a um outro, direcionamento este que deve causar ao sujeito efeitos de conversão. Trata-se de toda uma estrutura de alteração de si movido por um princípio de incerteza de si, ou de incerteza do eu – o que evidencia uma nítida filiação entre o que ocorre na confissão cristã e o que ocorre no interior do dispositivo psicanalítico. É possível, ainda, pensar também que a função do inconsciente em muito se assemelha à função do Gênio Maligno cartesiano. Isso ocorre na medida em que ambos instauram o pensamento no reino das suspeitas e das incertezas, no lugar do desencontro entre o *eu*, o *penso*, a *verdade* e o *mundo*. Algo bastante semelhante a essa dupla aproximação do inconsciente à figura do Demônio e à do Gênio Maligno é colocado por Ferreira (1999):

A prática analítica [a partir de Jacques Lacan] não é mais substrato da pesquisa, mas testemunho de uma verdade transcendental, no caso, a do inconsciente, de onde se invoca então a cura como a certeza de sua própria impossibilidade: “Cura é saber que não há mais cura”. A única alternativa para a Psicanálise é passar de um registro científico-técnico para outro antropológico-ético, *tomando o “sujeito” numa atitude de “conversão”*, afastando-o das aparências, de modo simetricamente oposto ao da metafísica clássica: é contra as ilusões do absoluto, e em prol da falta, do incompleto, do minúsculo, que ela deve agora se dirigir, se conformar. *Nesse mundo governado pelo “Gênio Maligno”*, a ilusão não é denunciada como o que oculta o essencial, mas como a própria realidade, na qual perdemos o “Real”; o inconsciente representa essa máquina de ilusões (*s/p, grifos meus*).

Foucault sempre esteve longe de desprezar a importância da Psicanálise não só no que diz respeito à tematização das relações entre o sujeito e a verdade, mas ainda como um campo cujo objeto obriga as demais áreas da Psicologia e da própria Ciências Humanas como um todo a reconfigurarem suas posições no campo do saber. É exatamente essa noção de *inconsciente* que opera essas reviravoltas. Nesse sentido,

Foucault (2010b) chega mesmo a falar em um tipo de codificação que “descoberta do inconsciente” efetua em todas as áreas das Ciências Humanas, de modo a sempre torná-las, de alguma forma, uma ciência da *psyché*. O inconsciente não é, pois, uma *peça a mais*, mas algo semelhante a uma *máquina de sobrecodificação* das Ciências Humanas.

Eu acho, aliás, que é precisamente em torno dessa elucidação do que é o inconsciente que a reorganização e o recorte das Ciências Humanas foram feitos, quer dizer, essencialmente em torno de Freud. (...) O que faz com que a simples descoberta do inconsciente não seja uma adição de domínios, não seja uma extensão da Psicologia, é realmente o confisco, pela Psicologia, da maioria dos domínios que cobriam as Ciências Humanas, de tal forma que se pode dizer que, *a partir de Freud, todas as outras Ciências Humanas se tornaram, de um modo ou de outro, ciência da psyché*. (FOUCAULT, 2010b, p.222-223).

Ciente da importância da noção de inconsciente e, portanto, da invenção-descoberta da Psicanálise para a reestruturação das Ciências Humanas, Foucault nem por isso deixou de perceber a grande filiação da Psicanálise com as práticas de confissão, normalização, disciplinarização e, principalmente, com aquilo que, em *A Vontade de Saber*, chamou de *dispositivo da sexualidade*. Em entrevista intitulada *Poder-Corpo*, Foucault (1988) afirma:

Freud sabia bem disso [do grande esforço de disciplinarização e normalização realizado pelo século XIX]. Em matéria de normalização, ele tinha consciência de ser mais forte que os outros. Por que, então, este pudor sacralizante em dizer que a Psicanálise não tem nada a ver com a normalização? (p.151).

No que diz respeito ao parentesco da Psicanálise com as práticas de confissão cristã, com o tipo de técnicas de si que estava em jogo e, ainda, com o modo como essas jogam com a obediência, Avelino (2010a) e Gros (2008) nos dão também claras indicações de sua ocorrência. Sobre isso, acentua Avelino (2010a):

Não somente a Psicanálise teria sido herdeira das práticas cristãs de destruição de si pela renúncia de si mesmo, provocadas pelas práticas *ego non sum ego* (não sou o que sou) nas quais o indivíduo cessa de ser sujeito de vontade. A herança também foi amplamente acolhida pela Pedagogia¹²⁹ e por toda a Teoria Política (AVELINO, 2010a, p.147).

¹²⁹ Essa influência das práticas de direção cristã na Pedagogia, ou no campo da Educação, pode ser vistas neste trabalho a partir das teses I, II e III das Antinomias da Razão Educativa, tais como formuladas no sexto capítulo.

Esta herança é também identificada por Gros (2008). Encontramos, pois, em seu texto *O Cuidado de Si em Michel Foucault*, certamente uma das referências mais significativas para pensar esse laço, que se tornou e se torna cada vez mais estreito, entre responder a pergunta *Quem eu sou?*, respondê-la de modo que essa resposta seja uma forma de obediência ao Outro, e respondê-la sob as coordenadas traçadas pelo campo “psi” (principalmente pela Psicanálise).

O sujeito separado da Psicanálise, este sujeito cindido não é uma descoberta freudiana somado ao número das grandes descobertas antropológicas, tardiamente estabelecidas. Ele é, antes, o *efeito de uma tomada de poder*, o efeito desta introdução de um segredo em mim, introdução em mim do segredo de mim mesmo pelo Outro. (...) Simplesmente não dá mais para acreditar que se poderia escapar da normalização pelo viés da Psicologia (ou de uma Psicanálise) atenta a desvendar, para além das identidades anônimas, comportamentos “médios”, uma identidade desta vez singular, própria, íntima, historicamente única. Porque o que nos aprisiona não é uma identidade abstrata, fixada pelas Ciências Humanas em estudos estatísticos, em detrimento de uma identidade concreta e pessoal que somente uma análise privada poderia fazer aparecer, mas é a busca mesma de uma identidade que, de cara, nos fixa em um dispositivo de obediência. (GROS, 2008, p.137-138, *grifos meus*).

Gostaria, então, de prosseguir esta análise não mais a partir de todo um jogo que possui as fortes marcas de um traçado teórico-epistemológico, e que diz respeito à constituição do campo da Psicologia e da Psicanálise a partir das relações entre sujeito (ou subjetividade) e verdade. Assumo, agora, o ponto de vista desse *efeito de uma tomada de poder* por parte da Psicologia e da Psicanálise e passo a falar destes campos como uma *forma-cultural-Psicologia*. Em quais registros, então, veremos o efeito dessa tomada de poder que consiste em um determinado modo de fazer obedecer pela via do falar de si e do falar a verdade de si? Em quais domínios perceberemos a atuação de uma prática de confissão que faz obedecer pela via da individualização do poder e da produção da identidade, a partir da verbalização dos grãos mais tênues do desejo, das paixões e dos pensamentos? É, pois, no registro da superposição entre a *verdade de si* e a *sexualidade* que encontraremos a via régia para o funcionamento dessas práticas de confissão que produzem e desencravam a verdade de si. Uma vez já apontada a existência de todo um agenciamento psicológico-confessional na produção dessa verdade de si, passo agora à análise das relações entre *verdade*, *sexualidade* e *confissão*, bem como ao tipo de repercussão que a ligação entre esses três elementos faz ressoar nas temáticas relacionadas à *liberdade*. Para este empreendimento, não resta dúvidas de que não há uma bússola que aponte melhor a direção a caminhar do que o primeiro

volume da História da Sexualidade: *A Vontade de Saber* (FOUCAULT, 2009b). Passo agora à sua análise.

4. A verdade de si e a sexualidade: uma análise da confissão (aveu)

Ironia desse dispositivo [o dispositivo da sexualidade]: é preciso acreditarmos que nisso está nossa “liberação” (FOUCAULT, 2009b, p.174, *grifos meus*).

As palavras terminais de *A Vontade de Saber* extraem sua força de um estancamento provisório, de uma imobilidade temporária ou de um entrave momentâneo nascido entre um impasse¹³⁰ e uma ironia. Por *ironia*, entendamos esta arte milenar de enunciar-se na enorme distância daquilo que se pensa, uma retórica da desqualificação que tem sua potência medida pelo rompimento da transparência do que se diz, em um ofício de engajamento odioso. Na ironia, está-se tão próximo do que se odeia, tão íntimo de seu inimigo, tão imerso em sua tolice, que mediante ela há sempre a possibilidade de incompreensão (por parte dos outros) acerca da real distância entre o que se pensa e o que se diz, distância essa cujo ofício de sua tessitura constitui os auspícios mais presunçoso da ironia. O irônico não somente fala de seus opositores, mas instaura alianças e rompimentos equívocos. Por essa razão, a ironia é feita principalmente para aqueles que não a entendem, e possivelmente haverá um desprezo inconfessável do irônico por aqueles que se dispõem a escutá-lo. A ironia, levada a termo e saturada ao máximo de suas forças, não poderá levar a outro movimento se não a uma rachadura radical, um corte nas vísceras, um desequilíbrio progressivo, uma ausência de dimensão, direção e difusão, onde coisa alguma vai a lugar algum; em uma palavra: na ironia há o perigo iminente de um *impasse*.

A análise de Foucault (2009b) acerca do dispositivo da sexualidade termina com o seguinte *impasse-ironia*: o dispositivo da sexualidade aparece a nós como nossa fonte de libertação. Se queremos ser livres, temos que ser livres em nossa sexualidade, por nossa sexualidade e a partir de nossa sexualidade. Teremos que vivenciá-la em suas intensidades mais esquecidas, sem medo, sem pudor e sem constrangimentos; teremos

¹³⁰ Deleuze (2010) já percebera este impasse em que Foucault se colocou mediante *A Vontade de Saber*: “O que aconteceu naquele momento [1976] e durante esses anos [que se seguiram à publicação de *A Vontade de Saber*]? (...) um sentimento de um mal-entendido cada vez maior sobre *A Vontade de Saber*, sobre este empreendimento da *História da Sexualidade*; e, por fim, talvez o elemento mais pessoal, a impressão que ele mesmo estava num impasse, que precisava de solidão e força para uma saída que não dizia respeito apenas a seu pensamento, mas também à sua vida (p.139)”.

que retirar o peso e o fardo que a repressão sexual não cessou de exercer sobre o que nos é mais vital e valioso; teremos, enfim, que abrir a *Boceta de Pandora* e tampa do caldeirão e mergulhar no mundo borbulhante de nossa sexualidade, pois somente isto trará nossa libertação. Eis, aqui, o reforçamento mútuo entre a denúncia da opressão e a prática da pregação realizada por aquilo que Foucault (2009b) chamou de *hipótese repressiva*. Esta é anunciada nos seguintes termos:

É porque essa repressão está profundamente firmada, possui raízes e razões sólidas, pesa sobre o sexo de maneira tão rigorosa, que uma única denúncia não seria capaz de libertar-nos; o trabalho só pode ser longo. (...) É de se esperar, portanto, que os efeitos de liberação desse poder repressivo demorem a se manifestar; o fato de falar-se do sexo livremente e aceitá-lo em sua realidade é tão estranho à linguagem direta de toda uma história, hoje milenar e, além disso, tão hostil aos mecanismos intrínsecos do poder, que isto não pode senão marcar passo por muito tempo antes de realizar a contento a sua tarefa (FOUCAULT, 2009b, p.16).

Ora, mas em que sentido exatamente o dispositivo da sexualidade é irônico? E por que esta ironia leva a um impasse? Para responder a estas questões, imergirei agora nas relações entre *sexualidade, verdade e liberdade*, tais como aparecem na obra *A Vontade de Saber*.

De uma forma bastante sintética, é possível afirmar que *A Vontade de Saber* é uma obra que tematiza as formas de inscrição do sexo e da sexualidade no registro da verdade. Em entrevista concedida a Bernard Henri-Lévy, intitulada *Não ao sexo rei*, Foucault (1988) reafirma que seu empreendimento no primeiro volume da *História da Sexualidade* se refere a uma investigação sobre as formas de ligação do sexo e da sexualidade com a verdade:

Quero seguir um fio condutor mais tênue: o fio que, em nossas sociedades, durante tantos séculos ligou o sexo e a procura da verdade. (...) Como é possível que ela [a sexualidade] tenha sido considerada o lugar privilegiado em que nossa 'verdade' profunda é lida, é dita? (...) O sexo foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa 'verdade' de sujeito humano (p.229).

Mediante essas considerações, Foucault (1988) insiste novamente, nesta mesma entrevista, em sua vontade de fazer uma história política da verdade:

Ora, meu problema sempre esteve do lado do outro pólo: a verdade. (...) Não quero fazer uma história política da proibição, mas a história política de uma produção de 'verdade'. (...) Que a história do Ocidente não seja dissociável da maneira pela qual a 'verdade' é produzida e assinala seus efeitos, eles [os

historiadores] logo compreenderão. (...) A história da ‘verdade’ – do poder próprio aos discursos *aceitos como verdadeiros* – está totalmente por ser feita (p.230-231, *grifos meus*).

Portanto, se as temáticas da liberação ou da liberdade aparecem aí, isto parece constituir um elemento decorrente do modo como *verdade e sexualidade* foram articuladas pelas estratégias de poder a partir do século XVII. Darei uma atenção maior ao tipo de repercussão que essas temáticas trazem ao problema da liberdade no capítulo seguinte. Neste momento, gostaria de enfatizar que esta colocação do sexo em discurso, essa vontade de saber sobre o sexo, essa inscrição do sexo no campo da veridificação, essa eleição do sexo como a chave mágica que destrava os entraves que se ocultam e nos ocultam de nós mesmos, essa escolha do sexo como aquilo que diz quem realmente somos, tudo isto foi de uma importância sem par para forjarmos toda uma representação acerca do *poder*. Quanto ao primeiro ponto, Foucault (2009b) dá indicações bem explícitas:

O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e de falsidade, que a verdade do sexo tenha se tornado coisa essencial, útil ou perigosa, preciosa ou temida; em suma, que o sexo tenha sido construído em objeto de verdade (p. 65).

Isto indica a relação que Foucault (2009b) perspectiva como aspecto central para uma História da Sexualidade. É exatamente porque o elemento mais relevante consiste em um enorme empreendimento para dizer não somente verdade sobre o sexo, mas a verdade de si pela via do sexo, que a repressão sexual aparecerá como somente mais uma das peripécias, das estratégias e dos ardis da vontade de saber¹³¹. Assim, dirá Foucault (2009b): “Desconhecimentos, subterfúgios, esquivas só foram possíveis e só tiveram efeitos baseados nessa estranha empresa: dizer a verdade do sexo” (p.65). Isto quer dizer que a repressão da sexualidade só constitui uma ação possível a partir de toda uma construção da sexualidade. A construção da sexualidade mediante o que Foucault (2009b) chamou de *dispositivos da sexualidade* ocorreu, todavia, de modo a tornar o sexo aquilo que nos é mais distante, oculto e misterioso e, ao mesmo tempo, aquilo que diz o que é nossa verdade:

¹³¹ Sobre a enorme “mentira”, ou o grande medo da verdade presente em uma ciência da sexualidade (*Scientia Sexualis*), Foucault (2009b) dirá: “não querer reconhecer ainda é uma peripécia da vontade de verdade” (p.64).

Nós lhe pedimos [ao sexo] dizer a verdade (...) e lhe pedimos para nos dizer nossa verdade, ou melhor, para dizer a verdade, profundamente oculta, desta verdade de nós mesmos que acreditamos possua em imediata consciência. Nós dizemos a sua verdade, decifrando o que dela ele nos diz; e ele nos diz a nossa, liberando o que estava oculto (p.79).

É exatamente para atar esse laço entre o ocultamento do sexo e a extração de uma verdade, com o intuito de autenticar um ato de expressão da sexualidade como um ato de verdade, que temos aqui o mecanismo da *confissão*. Quanto a esta forma que agora assume a confissão, faz-se imprescindível, de início, sublinhar um aspecto fundamental: em francês temos tanto o termo *aveu* como o termo *confession* para traduzir *confissão*. *Aveu* terá um sentido mais genérico: significa admitir, declarar, enunciar, assentir, proferir ou atestar algo sobre si mesmo. *Confession*, de forma mais específica, indicará o tipo de prática do falar de si em jogo no cristianismo, tal como expus anteriormente. Como este mecanismo que liga o sexo e a enunciação do sexo à verdade de si mesmo estendeu seus efeitos da especificidade desta prática cristã para diversos outros pontos do tecido social (Psicologia, Psiquiatria, Justiça Penal, Pedagogia, relações familiares, relações afetivas e eróticas¹³²), utilizarei o termo *confissão* no sentido mais geral de *aveu*. Temos, portanto, uma espécie de desterritorialização da prática cristã da confissão (*confession*) do registro específico do cristianismo e uma reterritorialização da confissão (*aveu*) em uma série de domínios outros.

Há, também, um elemento que considero aí de extrema valia: trata-se da suposição de liberdade que necessariamente há de estar presente na confissão. Uma confissão, na medida em que busca a manifestação verbal da verdade de si, não pode ocorrer aparentada a uma prática de coerção. A suposição de liberdade nas práticas de confissão (como *aveu*) é bem explicada por Candiotta (2007b):

Trata-se de uma pretensão conhecida do poder, que tenta primeiro coagir aqueles que, em seguida, submete em estado livre. Somente há reconhecimento em estado livre, como já se sabia na época da Inquisição: para que as declarações extraídas sob tortura fossem consideradas confissões, era preciso repeti-las após o suplício. A confissão adquiria efeitos morais, jurídicos e terapêuticos se efetivada em estado de liberdade por parte de quem confessava (p.5).

¹³² Quanto falarmos, portanto, em *confissão*, estaremos fazendo referência ao modo como estes registros do corpo social, estes saberes e essas práticas agenciam todo um mecanismo de *falar de si*.

Entretanto, existe aí uma força que atua na confissão que precisa um pouco mais do que liberdade. Trata-se de um *engajamento*, uma tentativa de ser (n)aquilo que diz, uma profissão de fé, um con-vencimento, uma vitória da força confessante; em uma palavra: a confissão é uma prática por excelência daquilo que não poderíamos chamar de modo mais apropriado do que de *sujeição*.

Aveu constitui uma espécie de *engagement* do sujeito em relação ao reconhecimento da verdade que confessa. Engajamento não no sentido de estar obrigado a fazer tal ou qual coisa, mas de tratar de ser o que confessa ser, justamente porque é isso ou aquilo (...). No *aveu*, aquele que fala engaja-se em ser aquilo que diz ser; obriga-se a ser aquele que fez tal coisa ou que provou algum sentimento (CANDIOTTO, 2007b, p.6).

Para pôr em marcha a astúcia inconfessável da confissão, e para que dela se consiga obter um engajamento, será necessário que uma série de representações sejam associadas à verdade na qual o sujeito de engaja. Se essas verdades são as mais diversas possíveis, se aquilo que constitui objeto de engajamento é potencialmente infinito, e se, em princípio, um sujeito pode engajar-se em qualquer coisa, não é de qualquer forma que deve ser qualificada esta coisa, este *x*, esta verdade na qual o sujeito se engaja. Nem o movimento de engajamento deve aparecer ao sujeito de qualquer forma: há todo um conjunto de representações não somente da verdade, mas do poder, que são necessárias para o engajamento.

É necessária uma representação muito invertida do poder, para nos fazer acreditar que é de liberdade que nos falamos todas essas vezes que há tanto tempo, em nossa civilização, ruminaram a formidável injunção de devermos dizer o que somos, o que fazemos, o que recordamos e o que foi esquecido, o que escondemos e o que se oculta, o que não pensamos e o que pensamos inadvertidamente (FOUCAULT, 2009b, p.69).

Estas temáticas são trabalhadas de modo mais aprofundado por Foucault (2012c), em um curso ministrado na Universidade de Louvain em 1981, intitulado *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu em justice*¹³³. Nessa ocasião, Foucault tematiza de modo mais aprofundado aquilo que, logo no início da conferência *Subjetividade e Verdade*, chamou de “terapias da verdade” (FOUCAULT, 2010a, p.150). Estas terapias da verdade tinham por princípio básico a admissão de que há uma “incompatibilidade entre loucura e reconhecimento da loucura” (idem). O louco, portanto, não pode

¹³³ Todas as passagens citadas nesta conferência *Mal faire, dire vrai* (FOUCAULT, 2012c) são traduzidas por mim.

reconhecer a verdade de sua loucura – e o corolário disso é precisamente que o reconhecimento da verdade de sua loucura implicava em uma cura da loucura. Portanto, impossível ser louco e reconhecer-se sendo louco.

Este ponto já aparece, em outros termos, na própria *História da Loucura* (FOUCAULT, 2010c). Trata-se da admissão de que o conhecimento da loucura, devolvendo à loucura sua verdade positiva, libertaria o louco da loucura. Portanto, o conhecimento da loucura constitui uma prática de objetivação que é, ao mesmo tempo, uma maneira de posicionar aquele que conhece em uma exterioridade em relação à loucura.

O conhecimento da loucura pressupõe, naquele que a apresenta, uma certa maneira de desprender-se dela, de antecipadamente isolar-se de seus perigos e de seus prestígios, um certo modo de não ser louco. E o advento histórico do positivismo psiquiátrico só está ligado à promoção do conhecimento de uma maneira secundária; originalmente ele é a fixação de um modo particular de estar fora da loucura. (FOUCAULT, 2010c, p.455).

A objetivação aparece, pois, como um modo de organização que permite à loucura se oferecer “livremente a nosso saber como verdade enfim liberada” (idem). Esse processo, todavia, acelera seus motores em direção a um recobrimento do *campo de objetivação* pelo *campo de objetivação da loucura* – e isso quer dizer: a objetivação do homem tem uma de suas condições de possibilidade a objetivação da loucura. A loucura: coisa para o conhecimento, em vez de experiência íntima incomunicável.

A loucura não é mais uma coisa que se teme, ou um tema indefinidamente renovado do ceticismo. *No próprio movimento que a objetiva ela se torna a primeira das formas objetivantes: é através disso que o homem pode ter uma ascendência objetiva sobre si mesmo* (FOUCAULT, 2010c, p.456, *grifos meus*).

Esta questão acerca da *verdade* em suas relações com a *loucura* – bem como das instâncias de objetivação que regulam essa relação – ocupa o pensamento de Foucault desde seus primórdios. Em *Doença Mental e Psicologia*, sua primeira obra publicada, Foucault (2000) já mencionara que seu interesse recaí no estudo da patologia mental, mas não sob o signo da divisão entre uma patologia mental e uma patologia orgânica, ancoradas sob o fundo obscuro de uma “patologia geral e abstrata” (FOUCAULT, 2000, p.8). Trata-se, ao contrário, de situá-la “em uma certa relação, historicamente situada, entre o homem e o homem louco e o homem *verdadeiro*” (idem, *grifos meus*). Mas esta alfândega “psi”, que regula de uma vez por todas a relação do homem com a verdade,

provoca um tipo de torção e dobra que faz da alienação-renúncia do homem em relação à verdade a própria constituição do homem na verdade de sua verdade – na *verdade de si*.

As dimensões psicológicas da loucura não podem então ser reprimidas a partir de um princípio de explicação ou de redução que lhes seria exterior. Mas elas devem situar-se no interior desta relação geral que o homem ocidental estabeleceu há praticamente dois séculos consigo mesmo. Esta relação vista sob o ângulo mais agudo, é esta Psicologia na qual ele colocou um pouco de seu espanto, muito de seu orgulho, e o essencial de seus poderes de esquecimento; sob um ângulo mais amplo, é a emergência, nas formas do saber, de um *homo psychologicus*, encarregado de deter a verdade interior, descarnada, irônica e positiva de qualquer consciência de si e de todo conhecimento possível; finalmente recolocada na abertura mais ampla, *esta relação é a que o homem substitui à sua relação com a verdade, alienando-a neste postulado fundamental que é ele próprio a verdade da verdade.* (FOUCAULT, 2000, p.89).

Passemos agora a um curioso exemplo dado por Foucault (2012c) em relação ao tratamento, sob a forma de *terapia da verdade*, realizado pelo Dr. Leuret com seu paciente, o Sr. A. Dr. Leuret, de início, adverte o Sr. A de que ele está louco, de que não existem nem mulheres que o injuriavam nem homens que o perseguiram, mas que isto é fruto de sua imaginação. Ao que escuta do Sr. A que realmente existem mulheres que o perseguem, e que ele não está louco. Mas o Dr. Leuret insiste em dizer que trata-se, aí, de delírios e alucinações e pede ao Sr. A que não mais fale delas – e recebe, pois, uma resposta cambaleante e nada firme de seu paciente. Então, Dr. Leuret diz: “você vai receber a ducha [uma ducha de água fria na cabeça] até confessar (aveu) que tudo o que diz são loucuras” (FOUCAULT, 2012c, p.1). Após a ducha, seu paciente confessa a própria loucura, porém acrescenta: “reconheço isso porque sou forçado” (idem). Nova ducha de água fria na cabeça! Após a segunda ducha, Sr. A diz a seu médico: “sim senhor, tudo o que eu lhe disse são loucuras” (FOUCAULT, 2012c, p.2). Então, o médico indaga: “você foi louco?” (idem). O paciente nega: terceira ducha de água fria! Por fim, Dr. Leuret repete a pergunta: “você foi louco?” (idem); e escuta do Sr. A. “ver essas coisas e ouvir essas vozes significa ser louco?” (idem). E, evidentemente, Dr. Leuret responde: “sim” (idem). Assim, ao final, Dr. Leuret recebe a confissão do Sr. A: “não existem mulheres que me injuriavam e nem homens que me perseguiram. Tudo isso é loucura” (idem).

O que, entretanto, é necessário exatamente aí para o reconhecimento da loucura, esse reconhecimento da loucura que era dado mediante na confissão de que se é louco?

O que está em jogo nessa confissão, o que é necessário para que a fala do sujeito que confesse seja a confissão da verdade de sua loucura? O que garante que essa suposta confissão não é um truque, uma astúcia, um drible por parte daquele que se porta como um confessante? É aqui que Foucault (2012c) dirá que o que separa a falsa afirmação da loucura e a verdadeira afirmação da loucura só poderá ser medida por qualquer coisa semelhante a um *custo de enunciação*.

Aquilo que separa uma confissão (aveu) de uma declaração não é aquilo que separa o desconhecido do conhecido, o visível do invisível, mas aquilo que poderíamos chamar de um certo *custo de enunciação*. A confissão (aveu) consiste em passar do dito ao não-dito, contanto que o não-dito porte um sentido preciso, um motivo particular e um valor importante. Assim, para o Sr. A, não dizer que ele está louco, recusar esta declaração, significa fundar a exigência do reconhecimento como ponto de partida. Da de forma semelhante, quando alguém declara seu próprio amor a outra pessoa, isso será uma confissão (aveu) se esta declaração constituir um risco de ser custosa para quem fala. (FOUCAULT, 2012c, p.5).

Cotinuemos a pensar por interrogações: o que autoriza, todavia, cogitar que essa prática de confissão, essa prática custosa, que implica um alto preço para quem enuncie, seja ao mesmo tempo um enunciado de verdade? Por que, fazendo o mal, a verdade aparece¹³⁴? Que tipo de coisa teremos que pressupor para identificar todo esse *mal da confissão* como uma *prática de liberação*; e, mais ainda, como uma prática de liberação da verdade? Essa resposta talvez tenha sua formulação mais bem acabada em uma das passagens mais elucidativas da obra *A Vontade de Saber*, naquilo que diz respeito à relação entre o poder e a verdade, tais como aparecem nas práticas de confissão:

A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que *a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “demanda” mais que revelar-se*; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de *liberação*. A confissão libera, o poder reduz ao silêncio; a verdade não pertence à ordem do poder, mas tem um parentesco originário com a *liberdade*: eis aí alguns temas tradicionais da Filosofia que uma “história política da verdade” deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza, nem o erro é

¹³⁴ Isto constitui uma representação deveras comum no campo da Psicologia clínica, de uma forma geral. Trata-se da ideia extremamente vaga, dispersa e não-territorializada em nenhuma abordagem teórico-epistemológica específica, porém, precisamente por essa razão, aceita sem maiores resistências por todo o campo da Psicologia. Refiro-me aqui à suposição de que o início do processo psicológico/psicanalítico causa dor, sofrimento ou angústia ao paciente – e lhe causa isso precisamente porque ele se aproxima de qualquer coisa como a sua verdade: o modo como se relaciona com ela, o modo como a esconde, a cadeia que conecta seus comportamentos e que ele faz questão de não ver.

servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder (FOUCAULT, 2009b, p.68-69, *grifos meus*).

A descrição feita por Foucault (2009b) sobre este ardil interno da confissão é elaborada nos termos propícios para o nosso reconhecimento de sua ação não somente no campo dos saberes jurídicos ou médico-psi, mas também nas práticas mais contemporâneas e cotidianas – nas relações amorosas, afetivas, profissionais, nas chantagens, nas discussões. Em síntese, em tudo aquilo que exigir, para o sujeito que fala, uma *prova de verdade* como *prova de custo de enunciação*. Assim, a confissão consiste em uma “imensa obra que o Ocidente submeteu para produzir (...) a sujeição dos homens, isto é, sua constituição como ‘sujeitos’, nos *dois sentidos da palavra*” (FOUCAULT, 2009b, p. 69, *grifos meus*).

Desta forma, encontramos pela via confissão a referência a este processo duplo, dúbio e ambíguo da *sujeição*. Trata-se de ver como os “dois sentidos da palavra” podem ser agenciados na imanência de um mesmo processo de fabricação. Assim, a *confissão* nos mostra o quão reversíveis são as forças ditas *ativas* ou *passivas* de um sujeito e como a interpenetração de uma na outra até seu mais tênue grão deve nos levar a uma rejeição de toda uma gramática política que faz do binarismo uma consequência infeliz de sua irresistível afinidade às temáticas do sujeito autônomo e da emancipação do homem: *interno* x *externo*, *ativo* x *passivo*, *psicológico* x *social*, *sujeito* x *sujeitado*, *espontâneo* x *coagido*, *autêntico* x *artificial*. Que o interno seja o ativo, que este *interno ativo* seja o psicológico, que o psicológico seja próprio de uma manifestação do sujeito e, portanto, que essa manifestação do sujeito seja espontânea e autêntica – eis aqui as maiores aspirações de uma confissão que sempre representa sua ação como ocorrendo *em liberdade*.

Temos, pois, em *A Vontade de Saber*, uma analítica do poder que privilegia as práticas de confissão como mecanismos de individuação do poder. Desta forma, não será pela via do indivíduo e de sua liberação que encontraremos qualquer coisa como uma resistência ou uma prática de liberdade¹³⁵. Em relação às temáticas do *indivíduo*, a insistência em suas *atribuições particulares* (seus gostos, seus hábitos, seus desejos, suas idiossincrasias, suas opiniões, posicionamentos ou crenças) não constitui formas de

¹³⁵ Segundo Castro (2004), a noção de *práticas de liberdade*, em sentido político, possui um aspecto negativo e outro positivo: tratam-se daquelas “formas de relação entre sujeitos que, negativamente, não estão bloqueadas e, positivamente, (...) se dispõem de um campo aberto de possibilidades; isto é, relações que são suscetíveis de modificação” (CASTRO, 2004, p.246).

ruptura, mas muitas vezes serve de articulação, apoio, reforçamento, recodificação, multiplicação e ramificação dos efeitos de tudo aquilo que bem sabemos ser as *características gerais do indivíduo* ou as *características do indivíduo enquanto tal* (sujeito da história, ativo, autônomo, autoconsciente, portador de capacidade crítica e reflexiva, diferenciado da massa). Assim, se for possível falar em “libertação” no pensamento de Foucault, ela consiste em uma *libertação do indivíduo* – não no sentido de libertar *o* indivíduo, mas sim no sentido estrito libertar *do* indivíduo. O indivíduo não é aquilo a ser liberado, mas aquilo de que se pode liberar em uma prática de liberdade.

O objetivo principal não é descobrir, mas refutar o que somos (...). Não é libertar o indivíduo do Estado e de suas instituições, mas libertar-nos, nós, do Estado e do tipo de individualização ligado a ele. É preciso promover novas formas de subjetividade. (FOUCAULT, 2009c, s/p).

Quanto a este ponto, no curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2012a) já havia sinalizado para a necessidade de que as problemáticas que giram em torno da liberdade deixem de girar em torno da individualidade. Essa noção de *liberdade individual*, que já cansamos de dizer que é “burguesa”, deve ser vista como a superposição entre a *subjetivação*, a *psicologização* e a *normalização* dos corpos.

Não há que querer desfazer as hierarquias, as coerções, as proibições, para valorizar o indivíduo, como se o indivíduo fosse algo que existe em todas as relações de poder, que preexiste às relações de poder e sobre o qual pesam indevidamente as relações de poder. Na verdade, o indivíduo é resultado de algo que lhe 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 fundar discursos, se pode tentar fundar ciências (FOUCAULT, 2012a, p.70).

É exatamente essa *função-sujeito* que, uma vez introduzida, imediatamente inviabiliza a liberdade; é porque ela sempre aciona a suspeita de que poderes indevidos pesam sobre indivíduos; é justamente ela quem garante a utopia da liberdade por uma perpétua impossibilidade da liberdade. Sobre isso, Nietzsche (2011) já dissera palavras de extrema valia em *A Vontade de Potência*: “somente quando nas coisas introduzimos sujeitos, ‘agentes’, é que nasce a aparência de que tudo quanto sucede é a sequência de um *constrangimento* exercido sobre sujeitos” (p.356).

Guattari (1986), em *Cartografias do Desejo*, já havia indicado uma importante diferença entre as temáticas relacionadas à *individualidade* e as temáticas relacionadas à

subjetividade, bem como entre as questões relativas à *identidade* e aquelas que dizem respeito propriamente à *singularidade*. Se muitas vezes esses registros se passam por indiscerníveis, essa distinção poderá melhor clarificar a especificidade das funções que a individualidade e a identidade exercem no contexto teórico-político das Filosofias da diferença. Quanto ao primeiro aspecto, afirma Guattari (1986):

Seria conveniente dissociar radicalmente os conceitos de indivíduo e de subjetividade. Para mim, os indivíduos são o resultado de uma produção de massa. O indivíduo é serializado, registrado, modelado. (...) os processos de subjetivação são fundamentalmente descentrados em relação à individuação. (...) A subjetividade não se situa no campo individual, seu campo é o de todos os processos de produção social e material. O que se poderia dizer, usando a linguagem da informática, é que, evidentemente, um indivíduo sempre existe, mas apenas enquanto terminal; esse terminal individual se encontra na posição de consumidor de subjetividade (p. 31-32).

Se indivíduo é o consumidor da subjetividade, a identidade constitui a polícia da singularidade. A identidade representa tudo o que, no campo das singularidades, se codifica a partir das coordenadas macropolíticas do reconhecimento. Daí toda uma gramática da identidade que gravita em torno de termos como “papéis”, “atores”, “funções sociais”, “representações”, “personagens”. Aí reside o grande teatro da representação da identidade! Se a identidade não deixa fora a diferença e a singularidade, isto não constituirá de forma alguma o seu mérito, mas sua maior tendência à totalização, unificação, territorialização e representação. Mediante a identidade, restaura-se a reciprocidade no jogo da diferença, e a diferença deixa de ser a diferença pura, diferença em si mesma; deixa de ser a diferença que difere de algo que, por sua vez, não difere dela¹³⁶ (DELEUZE, 2009). Se a diferença não é a diferença *entre duas identidades*, mas uma diferença *da identidade*, a singularidade será singular não *na identidade*, mas *apesar da identidade*:

Identidade e singularidade são coisas completamente diferentes. A singularidade é um conceito existencial; já a identidade é um conceito de

¹³⁶ Em *Diferença e Repetição*, Deleuze (2009) fala na não-reciprocidade como traço fundamental da diferença em si mesma, da diferença não absorvida nas formas da *identidade*, da *analogia*, da *oposição* e da *semelhança* que constituem a grande maquinaria da *representação*. “(...) em vez de uma coisa que se distingue da outra, imaginemos algo que se distingue – e, todavia, *aquilo de que* se distingue não se distingue dele. O relâmpago, por exemplo, distingue-se do céu negro, mas deve acompanhá-lo, como se ele se distinguísse daquilo que não se distingue. Dir-se-á que o fundo sobe à superfície sem deixar de ser fundo. Dos dois lados, há algo de cruel e mesmo de monstruoso nesta luta contra um adversário inapreensível, luta em que aquilo que se distingue se opõe a algo que não pode distinguir-se dele e que continua a esposar o que dele se divorcia. A diferença é esse estado de determinação como distinção unilateral”. (DELEUZE, 2009, p.55).

referenciação, de circunscrição da realidade a quadros de referência (...). Em outras palavras, *a identidade é aquilo que faz passar a singularidade de várias maneiras de existir por um só e mesmo quadro de referência identificável* (GUATTARI, 1986, p. 68-69).

Assim, as funções de perguntar, interrogar, identificar e reconhecer – funções que Foucault (2009b, 2011c) identifica fortemente às práticas da confissão e do inquérito – possuem uma forte ligação com aquilo que Guattari (1986) chamou de “*agenciamentos de processos de expressão*” (p.71), agenciamentos estes que costumam assumir a forma de práticas policiais¹³⁷. Essas práticas policiais que agem em nome da identidade, do reconhecimento e da individualidade constituem em estratégias para bloquear ou para paralisar os processos de subjetivação – cuja característica é serem descentrados de toda identidade, de toda individualidade, de toda verdade de si. Desta forma, segundo Guattari (1986): “*poderíamos dizer que toda vez que uma problemática de identidade ou de reconhecimento aparece em determinado lugar, no mínimo estamos diante de uma ameaça de bloqueio e de paralisação do processo*” (p.74).

É neste sentido que podemos dizer que a confissão presente nessa forma-cultural-Psicologia – essa confissão que chamarei de *confissão-psi* – age para bloquear um processo. Se ela consegue penetrar os mais tênues grãos da conduta e do pensamento; se aquilo que é solicitado confessar se refere aos pensamentos mais íntimos, estranhos e constrangedores, aparentemente tolos, supostamente sem importância e declaradamente irrelevantes para o sujeito; se seu imperativo de transformar todo desejo em um discurso a obriga a seguir a linha mais frágil e mais cortante que encontra as migalhas da carne na alma do confessante; se, por fim, ela é obrigada a adentrar a trama microfísica da diferença, a *autenticação* do ato de fala, de liberdade e de engajamento como *ato de confissão* e *ato de verdade* reinscreverá tudo isto em termos de identidade e individualidade. É aí que a confissão inscreve e busca desenraçar uma identidade do sujeito na condição de verdade de si.

Da confissão, garantia de *status*, de identidade e de valor atribuído a alguém por outrem, passou-se à “confissão” como reconhecimento, por alguém, de suas próprias ações ou pensamentos. O indivíduo, durante muito tempo, foi *autenticado* pela referência dos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção); posteriormente, passou a ser

¹³⁷ “(...) a identidade está frequentemente vinculada ao reconhecimento. Quando a polícia pede a carteira de identidade de alguém, é justamente para poder identificá-lo, reconhecê-lo socialmente” (GUATTARI, 1986, p.68).

autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização do poder (FOUCAULT, 2009b, p.67, primeiro *grifo do autor*, segundo e terceiro *grifos meus*).

Aqui temos um processo um pouco distinto daquele descrito em *Vigiar e Punir*. No Panóptico, o disciplinado como objeto de uma informação, nunca sujeito de uma comunicação (FOUCAULT, 1997a); na confissão: o confessante em um movimento ativo¹³⁸ em direção à sua interioridade. Na medida em que a confissão é liberada das práticas cristãs e é integrada ao domínio dos saberes médico-psi e pedagógico, haverá, contudo, um conjunto de coordenadas, de balizas, de signos e de referências que dirão o que realmente é falar de si e como se deve falar de si. Há, portanto, na obra de Foucault, um primado dos mecanismos institucionais que regulam o falar de si em relação ao significado dos conteúdos que são ditos sobre si. Eis a razão pela qual, por exemplo, todo um campo relacionado aos saberes e práticas *psi* são perspectivados no que diz respeito à aparelhagem, à maquinaria e à engrenagem de incitação e reconhecimento do discurso. Para esta perspectiva, talvez importe bem pouco situar-se no registro da significação pessoal daquilo que a confissão psicológica expressa ou extrai, e talvez ainda menos no registro da armadura epistemológica que a teoria psicológica exprime ou trai.

Em síntese: há uma primazia da confissão sobre o confessado e o confessante. O dito há que ser remetido às suas regras institucionais, às suas exigências funcionais, à situação estratégica que o qualifica, o inibe, o incita, o distorce e/ou o propaga. Isso é bem exposto nas palavras de Larrosa (2002): “ao aprender o discurso legítimo e suas regras em cada um dos casos, ao aprender a gramática para a auto-expressão, constitui-se ao mesmo tempo o sujeito que fala e sua experiência de si” (p.67). Existem, portanto, instâncias que legitimam o discurso sobre si, traçam suas regras, induzem suas formas de reconhecimento, qualificam aqueles para quem e quando se deve falar de si. A confissão de si mesmo é uma produção ativa, mas nem por isso autônoma em relação às “máquinas enunciativas” (LARROSA, 2002, p.67).

Passemos, agora, a uma análise mais específica dos procedimentos que estão em jogo nessa *confissão-psi*, bem como do tipo de representação do poder que é necessária

¹³⁸ O fato de este movimento ser *ativo* não quer dizer que implique a ação soberana de um sujeito autônomo, dono e causa de seus atos, mas simplesmente que o confessante há que realizar um trabalho de elaboração do material a ser confessado.

a ela forjar para que ela se represente como atuando em liberdade – o que significaria, desde o seu ponto de vista, uma atuação *sem o uso do poder*.

5. A verdade da confissão-psi, a imagem jurídico-discursiva do poder e os conjuntos estratégicos do dispositivo da sexualidade

Muito embora isso não tenha ocorrido sem uma pluralidade de cuidados, de ressalvas, de suspeitas e de advertências, houve todo um agenciamento científico-confessional, toda uma teia de apoio entre as práticas científicas e as práticas confessionais. A hesitação em articular o campo religioso-jurídico da confissão à produção da verdade científica não foi suficiente para impedir a formação de uma “ciência-confissão” (FOUCAULT, 2009b, p.73), cuja prática sempre esteve em estreita relação com a forma-cultural-Psicologia.

Ciência que se apoiava nos rituais de confissão e em seus conteúdos, ciência que supunha essa extorsão múltipla e insistente e assumia como objeto o inconfessável-confesso. (...) interferência entre duas modalidades de produção da verdade: os procedimentos de confissão e a discursividade científica [que fez] funcionar os rituais da confissão nos esquemas de regularidade científica. (FOUCAULT, 2009b, p. 73-74).

Assim, Foucault (2009b) enumera cinco formas de extorsão da verdade da sexualidade em modalidades científicas. Elas, contudo, não constituem tão-somente meramente procedimentos ligados ao campo específico de uma ciência da sexualidade, mas princípios responsáveis pela inscrição da verdade no sexo e do sexo na verdade – e, com isso, igualmente da produção da verdade de si. Mais ainda: constituem regras para as práticas de extorsão da verdade na ciência que estão sempre em possibilidade de irromper a esfera específica da sexualidade e inscrever semelhantes procedimentos em outros registros.

- b) *Codificação clínica do “fazer falar”*: inscrever a confissão da sexualidade em um campo observável, mediante a qual se faz possível atualizar procedimentos semelhantes aos do exame.

- c) *Postulado de uma causalidade geral e difusa*: dotar o sexo de poderes inesgotáveis, ilimitados, polimorfos e difusos para fazer funcionar a exigência técnica de atualizar uma confissão total, meticulosa e constante.
- d) *Princípio de latência intrínseca*: considerar que o sexo sempre se esconde, foge do sujeito e oculta o seu funcionamento – o que justifica o caráter coercitivo da confissão que deve desencravar essa verdade.
- e) *Método da interpretação*: supor que, na confissão, a verdade da sexualidade não é dada imediatamente ao sujeito confessante, a fim de fazer necessária a presença de um terceiro para codificar o segredo da sexualidade em um procedimento de dupla revelação (a fala confessante e o trabalho hermenêutico daquele para quem se confessa).
- f) *Medicalização dos efeitos da confissão*: deslocar o sexo do âmbito jurídico (culpa, pecado, transgressão) para o registro normativo e dotá-lo de alta fragilidade patológica. Mediante isto, atribuir efeitos terapêuticos, de cura e de auxílio diagnóstico na confissão dita em tempo e para o sujeito adequados.

A estas práticas científico-confessionais de extração da verdade do sexo e da sexualidade corresponde toda uma *imagem jurídico-discursiva* ou uma *imagem negativa* do poder. Elas dependem desta imagem do que seja o poder para dizer que o que buscam é a verdade, para dizer que esta verdade não tem nenhum parentesco com o poder, mas elas também fazem com que esta representação do poder funcione em diversos outros contextos que não o da produção da sexualidade: processos econômicos, produção de conhecimento, relações políticas de liberdade e dominação, etc. Foucault (2009b) também enumera os cinco principais traços desta representação, deste espectro ou desta imagem *jurídico-discursiva* do poder:

- b) *A relação negativa*: o poder não pode nada contra o sexo, salvo dizer-lhe *não*. Seus efeitos assumem a forma geral da repressão, da proibição, do limite e da lacuna.

- c) *A instância da regra*: o poder age sobre o sexo de forma binária, codificando-o de acordo com o funcionamento jurídico da lei a partir da partição entre o proibido e o permitido; o lícito e o ilícito; o reprimido e o manifesto.
- d) *O ciclo da interdição*: o poder estabelece um jogo ambíguo com o sexo, ameaçando-lhe duas formas de inexistência – se sua finalidade é fazer desaparecer o sexo em cada aparecimento seu, a voz imperativa e desconcertante que lança ao sexo é: “não apareças se não quiser desaparecer¹³⁹” (FOUCAULT, 2009b, p.94).
- e) *A lógica da censura*: o poder instaura uma interdição ao sexo a partir da ligação e do mútuo apoio entre três formas negativas: o inexistente, o ilícito e o informulável.
- f) *A unidade do dispositivo*: o poder se exerceria de forma homogênea, constante e repetitiva em relação ao sexo, toda uma multiplicidade de ações seria vista a partir da monótona nota grave da *repressão* e toda uma pluralidade de efeitos seria considerada como advinda do enfadonho sacrifício da *obediência*.

Aqui convém fazer uma breve advertência de ordem metodológica no que diz respeito a esta imagem jurídica do poder. Isto porque em muitas ocasiões ela porta a aparência de ser ativada pelo próprio Foucault (2009, 1997) – a exemplo de obras como *A Vontade de Saber* e, principalmente, *Vigiar e Punir*. Refiro-me ao fato de Foucault estabelecer uma perspectiva *microfísica* em oposição à perspectiva *teórico-epistemológica* – de modo que poder-se-ia, uma vez desavisado de algumas direções metodológicas para pensar o conceito de poder a partir do pensamento de Foucault, entender que esse registro *teórico-epistemológico* ocuparia um lugar semelhante ao de superestrutura do que ocorre no âmbito de uma microfísica do poder.

Em vários momentos da obra *Vigiar e Punir*, por exemplo, Foucault (1997a) fala que as formas jurídicas, bem como os discursos morais, as ideias de liberdade ou

¹³⁹ Chamo atenção aqui para a sutileza e à astúcia de Foucault em perceber o jogo suposto pela imagem jurídico-discursiva do poder na sexualidade, cuja complexidade, ambiguidade e pluralidade do cruzamento de vozes, ameaças, negatividades e incitações implícitas, certamente passariam despercebidas para todos aqueles que se arvoram obsessivamente à arrogante tarefa de encontrar *contradições performativa* no discurso. Sobre isto, vale a pena a afirmação de Deleuze (2010): “Há pessoas que não se sentem inteligentes se não quando descobrem ‘contradições’ em um pensador” (p.115).

mesmo algo que se poderia chamar de conscientização ética ou humanização dos processos sociais são *sustentados* pelo panoptismo, pelo poder disciplinar, pelo trabalho de formiga da disciplina; são fabricados por esta trama microfísica que se situaria *abaixo* da grandeza jurídico-moral¹⁴⁰. Por uma via que não é outra, esse campo jurídico, filosófico, científico ou moral aparece diversas vezes como um efeito de uma liberação, de um afastamento, de uma abstração do processo disciplinar que o sustenta¹⁴¹.

Não pensemos, com isto, que Foucault restaura ou faz funcionar em outro registro qualquer tipo de divisão do tipo *infraestrutura x superestrutura* característica do pensamento marxista. Em uma leitura inicial, poderíamos crer que é isto que acaba acontecendo. E, talvez por essa razão, aproximações de uma rapidez muito pouco sutil acabam sendo feitas entre Foucault e os pensadores neomarxistas. Contudo, penso que isto aponta menos para uma relação entre poder e ideologia e mais para uma articulação entre poder e produção de realidade. É na obra *A Vontade de Saber* que teremos essa formulação de modo mais discernido, em especial na ocasião em que Foucault (2009b) enumera cinco proposições que irão guiá-lo em sua analítica do poder.

- a) O poder não é propriedade, mas relação.
- b) O poder não ocupa a posição de superestrutura, mas atua na produção da própria realidade.
- c) O poder vem de baixo (leia-se: de todos os lados), de modo que não haveria nos exercícios de poder sempre a oposição binária entre dominantes e dominados.
- d) O poder possui um alvo, mas não parte de um sujeito.
- e) Onde há poder, há resistência.

¹⁴⁰ Cito alguns exemplos de trechos escritos por Foucault (1997a): “A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era *sustentada* por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos” (p. 183, *grifos meus*). “As disciplinas dão, *na base*, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o *subsolo* das liberdades formais e jurídicas” (idem, *grifos meus*). “As disciplinas ínfimas, os panoptismos de todos os dias podem muito bem estar *abaixo* do nível de emergência dos grandes aparelhos e das grandes lutas políticas” (p. 184, *grifos meus*).

¹⁴¹ Novamente cito algumas passagens de Foucault (1997a). Sobre o exame: “(...) essas pequenas técnicas de anotação, de registro, de constituição de processos, de colocação em colunas que nos são familiares [permitiram] a *liberação epistemológica* das ciências do indivíduo” (p. 159, *grifos meus*). “Analisar antes os ‘sistemas punitivos concretos’, estudá-los como fenômenos sociais que não podem ser explicados unicamente pela *armadura jurídica* da sociedade nem por suas opções éticas fundamentais” (p. 24, *grifos meus*). E, talvez o exemplo mais ilustrativo: “Se nos limitarmos à evolução das regras de direito ou dos processos penais, corremos o risco de valorizar como fato maciço, exterior, inerte, primeiro, uma mudança na sensibilidade coletiva, um progresso do humanismo, ou o desenvolvimento das Ciências Humanas. (...) corremos o risco de colocar como princípio da suavização punitiva processos de individualização que são antes *efeitos* das novas táticas de poder e entre elas dos novos mecanismos penais” (p. 23, *grifos meus*).

Na terceira proposição, Foucault (2009b) exprime que “o poder vem de baixo” (p.104). Este lugar *abaixo*, esse *subsolo*, isso que *sustenta* – pois bem, as relações de poder provêm deste lugar. Ora, mas o que isto quer dizer? Haveria locais específicos onde encontraríamos poder e locais onde não o encontraríamos? Nas escolas, nos hospitais, no exército ou em qualquer instituição caracterizada como “disciplinar” ou de “normalização”, nos depararíamos com as relações de poder, ao passo em que na elaboração de sistemas filosóficos, na invenção dos códigos jurídicos, na fabricação dos preceitos morais e no registro linguístico ou discursivo o poder estaria ausente? De forma nenhuma! É justamente para evitar qualquer compreensão neste sentido que Foucault (2009b), na segunda proposição, acentua que ação do poder nada tem de *superestrutural*:

Se relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimento, relações sexuais), mas lhes são imanentes; (...) as relações de poder não estão em posição de superestrutura, com um simples papel de proibição ou de recondução; possuem, lá onde atuam, um papel diretamente produtor (p.104).

Assim, a Lei, o Estado e o Sujeito não constituem instâncias privilegiadas de emanção do poder, não seriam pontos que instauram um campo gravitacional centrífugo, mas tão-somente formações terminais do poder. Se podemos dizer que são pontos, seriam pontos formados *a posteriori* por esse movimento de centralização. Mas o que está em jogo – e isso frequentemente passa despercebido! – não é exatamente uma *função do poder*, mas uma *imagem de pensamento acerca do que é o poder*. É essa imagem do poder, essa representação do poder, essa forma de pensar o poder que Foucault chamou ora de *negativa*, ora de *jurídica*, ora de *jurídico-discursiva* e ora de *jurídico-filosófica*. Essas formas não qualificam, portanto, o próprio exercício do poder, mas um modo de pensar esse exercício. Trata-se, por um lado, de um poder que só pode “dizer não”; por outro, de um poder que assume o regime binário da lei (permitido x proibido). Ora, mas o poder não age efetivamente assim! Isto constitui meramente uma *representação* (com todo o sentido pejorativo que esse termo possui no pensamento deleuziano) do que é “o” poder!

Por essa via, Foucault (2009b) enumera algumas razões pelas quais se distancia de uma imagem jurídico-filosófica do poder:

Primeiro, porque trata-se de um poder pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre. Em segundo lugar, porque é um poder que só teria a potência do “não” incapacitado para produzir, apto apenas a colocar limites, seria essencialmente uma anti-energia; esse seria o paradoxo de sua eficácia: nada poder, a não ser levar aquele que se sujeita a não fazer senão o que lhe permite. Enfim, porque é um poder cujo modelo seria essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. Todos os modos de dominação, submissão, sujeição se reduziriam, finalmente, ao efeito de obediência (p.95-96).

No mesmo ano da publicação de *A Vontade de Saber*, Foucault ministrava, no Collège de France, o curso *Em Defesa da Sociedade*. Neste curso, encontramos também cinco instruções metodológicas necessárias para uma analítica do poder. Em linhas gerais, esta posição analítica pretende “curto-circuitar a linha geral da análise jurídica, ou se desviar dela” (FOUCAULT, 2010d, p.24). Passo agora a uma breve menção destas cinco orientações metodológicas.

- 1) *Não tomar o poder a partir de suas formações regulamentadas e legitimadas*. E isso quer dizer: apreender o poder em suas extremidades, em suas linearidades terminais, no locais onde ele se faz mais capilar. Mas essa capilaridade, sutileza, regionalidade e localidade estariam sempre aquém do registro propriamente jurídico. Portanto: “apreender o poder sob o aspecto da extremidade cada vez menos jurídica” (FOUCAULT, 2010d, p.25).

- 2) *Não analisar o poder buscando as intenções, as decisões, o que se passa na cabeça daqueles que o tem*. Isto significa que não devemos procurar o dentro do poder e, com isso, não formular questões que Foucault (2010d) chamou de “labirínticas e sem saída” (p.25). Ao contrário: tomar o poder em sua exterioridade, em seu alvo, seu objeto e seu campo de aplicação. E, com isso, “apreender a instância material da sujeição” (idem), ao invés de procurar os processos contínuos e ininterruptos que sujeitam, a vontade daqueles que alienam, a covardia daqueles que enganam, o autoritarismo daqueles que regem os gestos e que dirigem os comportamentos.

- 3) *Não tomar o poder como um conjunto de ações homogêneas, maciças e monótonas em uma estrutura geral de dominação.* Ora, só poderemos ver qualquer continuidade e homogeneidade no exercício do poder, só poderemos ver em todos os acontecimentos uma vitória da classe dominante, dos poderosos, dos dirigentes, dos que supostamente têm o poder caso olhemos “de muito alto e de muito longe” (FOUCAULT, 2010d, p.26). Pois, ao contrário, o poder circula, só funciona em cadeia, coloca sempre quem o exerce em posição de risco, instaura sempre uma possibilidade de reversão.

- 4) *Não considerar, todavia, que existe qualquer distribuição democrática, igualitária ou anárquica do poder.* Mediante esta advertência, Foucault (2010d) situa uma direção decisiva para sua analítica do poder: não proceder de forma *descendente*, mas sim *ascendente*. Trata-se, portanto, de recusar as deduções fáceis demais que são feitas quando se codifica as pequenas relações de poder como reprodução das grandes e prévias macro-estruturas de dominação. Dando um exemplo da infertilidade de deduzir as micro-relações de poder a partir de algo como a “tomada do poder pela classe burguesa”, dirá Foucault (2010d): “se pode concluir qualquer coisa do fenômeno geral da dominação burguesa” (p.28). Portanto: partir dos mecanismos infinitesimais do poder, de suas táticas inconfessas, da formação de sua tecnologia própria e regional, e percorrer o seu trajeto levando em conta seus desvios, suas transformações, seus deslocamentos, suas extensões.

- 5) *Não analisar o poder a partir de suas configurações ideológicas.* E isto quer dizer: insistir em focar a análise nos aparelhos de saber, em seus instrumentos que efetivam e positivam a formação de um campo, em seus métodos de observação, em suas técnicas de registros – em suma: em toda sua maquinaria positiva e concreta que dá corpo às estratégias de poder.

Devemos, contudo, escapar também desse desastroso equívoco que consistiria em dizer que Foucault despreza a importância do poder da Lei, do Estado ou do Sujeito.

O que Foucault faz é algo bem distinto: rejeitar uma imagem de pensamento que codifica a totalidade das relações de poder em funções semelhantes àquelas exercida pela Lei, pelo Estado e pelo Sujeito. Trata-se, portanto, muito mais de figuras do pensamento que nos impedem de pensar outras produções, outras invenções, outras astúcias e outras formações do poder. E esta recusa implica a adoção de uma perspectiva *microfísica* em oposição a uma perspectiva *jurídico-filosófica* no que diz respeito a uma análise do poder. Machado (1988) nos mostra como essa perspectivação foucaultiana do poder no nível das relações moleculares instaura uma distância em relação às perspectivas contratualistas e marxistas e, com isso, a toda uma tendência da Filosofia Política de pensar o poder com base nesta imagem jurídico-filosófica.

Do ponto de vista metodológico, uma das principais preocupações de Foucault foi justamente procurar dar conta deste nível molecular de exercício do poder sem partir do centro para a periferia, do macro para o micro. Tipo de análise que ele chamou de *descendente*, no sentido de que deduziria o poder partindo do Estado e procurando ver até onde ele se prolonga nos escalões mais baixos da sociedade, penetra e se reproduz em seus elementos mais atomizados. (MACHADO, 1988, p. XIII, *grifos meus*).

Essa *análise descendente* – que vai de cima para baixo, das coisas grandes para as coisas pequenas – toma em seu alto não somente o Estado e a Lei, mas também o Sujeito. Inversamente a esta forma de análise, Foucault (2009a) menciona que “(...) as relações de poder são, ao mesmo tempo, intencionais e não subjetivas” (p.105). Assim, em qualquer situação em que o Sujeito for representado como causa do poder, como entidade de onde o poder provém ou como móvel, mola propulsora ou origem do poder, estaremos efetuando uma análise descendente e adotando uma imagem jurídico-política do poder. Por essa via, é possível chegar ao ponto que creio ser fundamental para situar de forma mais precisa o sentido de toda uma atitude anti-epistemológica ou mesmo anti-filosófica presente nas análises feitas por Foucault (1997a, 2009b) em *Vigiar e Punir* e em *A Vontade de Saber*. Argumentarei, juntamente com Deleuze (2005), que há na obra de Foucault um primado do poder tanto em relação ao saber como em relação ao sujeito – o que aparece de uma maneira ainda mais explícita nas obras supracitadas.

Em que sentido há primado do poder sobre o saber, das relações de poder sobre as relações de saber? É que estas não teriam nada a integrar se não houvesse relações diferenciais de poder (...). Mas, se há primado, é porque as duas formas heterogêneas do saber se constituem por integração, e entram

numa relação indireta, por sobre seu interstício ou “não-relação”, em condições que só pertencem às forças (DELEUZE, 2005, p. 89).

No que diz respeito ao primado do poder em relação ao sujeito, Deleuze (2005), ao situar os processos de subjetivação como o *dentro* ou como a *dobra* de uma linha de força, argumenta na seguinte via¹⁴²:

Não que se possa derrubar o primado [do poder]: o dentro será sempre o forro do fora. (...) Os gregos são o primeiro forro. O que pertence ao lado de fora é a força, porque em sua essência ela é relação com outras forças: em si mesma, ela é inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetada por outras (receptividade). Mas, o que decorre, então, é uma *relação de força consigo, um poder de se afetar a si mesmo, um afeto de si por si*. (...) É preciso duplicar a dominação sobre os outros mediante um domínio de si. É preciso duplicar a relação com os outros mediante uma relação consigo. É preciso duplicar as regras obrigatórias do poder mediante as regras facultativas do homem livre que o exerce (p. 106-108).

Uma vez realizada essa advertência metodológica, retoro agora à análise da *confissão-psi* e da imagem jurídico-discursiva do poder que ela erige para representar-se como atuando no sentido de liberar a verdade de si. Temos mencionadas as cinco principais características dos procedimentos científico-confessionais e os cinco principais traços da imagem jurídico-discursiva que o poder assume, e mediante a qual é representado como excluído desses procedimentos relacionados à inscrição da sexualidade no campo da verdade. A esta inscrição da verdade segue-se a sua extorsão, o seu desenterro, o seu desencrave, a sua compressão, a sua compreensão, a sua liberação por despressurização: o ato da confissão (aveu). É precisamente esse conjunto de práticas que permanece incompreensível em termos de poder, caso tenhamos uma imagem jurídico-discursiva do poder. Mas é importante, ainda, entendermos como esses *mecanismos científico-confessionais de extração da verdade* forjam uma *imagem jurídico-discursiva do poder* na produção das *quatro figuras que traçam os contornos do dispositivo da sexualidade*. Estas figuras consistem em pontos de formação a partir de “quatro grandes conjuntos estratégicos, que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo” (FOUCAULT, 2009b). Passo agora à apresentação desses conjuntos estratégicos e dessas figuras do dispositivo da sexualidade:

¹⁴² Uma análise mais detalhada desse aspecto foi efetivada no quinto capítulo deste trabalho, em especial nos momentos de análise da parresia política à parresia ética, mas também das relações entre a parresia e o cuidado de si.

- a) *Histerização do corpo da mulher*: trata-se de uma qualificação do corpo da mulher como saturado de sexualidade em associação à imputação de uma responsabilidade biológico-moral; daí a mãe aparecer como a imagem invertida da “mulher nervosa”.
- b) *Pedagogização do sexo da criança*: consiste na representação da sexualidade infantil como sempre *atual*, porém *precoce* – o que confere a ela um aspecto precioso, pernicioso, perigoso e sempre em perigo. Portanto, sob necessidade de permanente intervenção por parte dos pais, pedagogos, psicólogos, médicos, etc.
- c) *Socialização das condutas de procriação*: refere-se a um conjunto de medidas interventivas (coito interrompido, pílula anticoncepcional, “tabelinha”, preservativo) de ordem médica, fiscal e social na com o objetivo de regular, pela sexualidade, a fecundação, a natalidade e a reprodução dos indivíduos, da espécie ou da população. Refere-se ao campo da sexualidade do *casal*.
- d) *Psiquiatrização do prazer perverso*: diz respeito à autonomização biológica e psíquica do instinto sexual, cujo correlato foi a patologização sempre iminente e difusa desse instinto. A difusão das modalidades sexuais periféricas agenciou todo um processo de individualização das perversões: “*incorporação das perversões e nova especificação dos indivíduos*”¹⁴³. O indivíduo perverso: eis o objeto privilegiado da Psiquiatria.

Temos, em síntese, as quatro figuras que aparecem como as principais coordenadas sobre as quais gravita uma série de práticas, técnicas e saberes que tentam inscrever e extrair a verdade na, da e pela sexualidade: *a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso*. A partir dessas quatro

¹⁴³ Um dos movimentos mais significativos do dispositivo da sexualidade foi tornar autônoma do campo jurídico uma esfera codificada como *perversão sexual*. Em uma palavra, essa autonomização da perversão constitui um dos importantes processos para a separação dos *dispositivos da sexualidade* em relação aos *dispositivos da aliança*. Se havia uma representação da perversão como algo “contra a natureza”, isso ainda era percebido como uma forma extrema do “contra a lei” (FOUCAULT, 2009b). Assim, todo um campo infrajurídico, extrajurídico, normativo e científico fascinado pelas sexualidades periféricas contribuiu para tornar autônoma a sexualidade em relação às regras e códigos de aliança, baseados na lei, no sangue, na morte, no contrato, na transgressão, na soberania, etc. Em sua diferença às regras de aliança, uma analítica da sexualidade encontra-se em afinidade com a norma, o saber, a vida, o sentido, as disciplinas e as regulações (FOUCAULT, 2009b).

representações, uma série de dilemas, de segredos, de enigmas e de tensões passa a ser inscrita no campo próprio da sexualidade¹⁴⁴. Mediante o jogo desses dramas que nos aparecem em cada situação como tão singulares, tão pessoais, tão idiossincrásicos, não perceberíamos aí uma série de casos constantes, de repetições que se surpreendem mais pela revelação do que pela novidade e de estereótipos que têm sua precisão descritiva nos efeitos pouco originais que produz, incita e reforça a existência?

Em resumo: *uma confissão-psi opera na produção dos quatro conjuntos estratégicos que compõem o dispositivo da sexualidade e mascara suas estratégias inconscientes erigindo uma representação jurídico-discursiva do poder*. Eis aí toda a trama que situa a sexualidade como fonte de nossa libertação! Chegamos, aqui, ao ponto de saturação dessa ironia, desse paradoxo, desse impasse. Nossa libertação depende da exposição da sexualidade em um campo de exame, observável e específico; precisaria que ela falasse sempre e muito, já que seu funcionamento é polimorfo, difuso e astuto (podendo causar os danos que nem poderíamos imaginar) e já que se esconde das luzes da confissão como um vampiro foge da cruz; demandaria, ainda, um trabalho hermenêutico, interpretativo, de decifração e análise por parte daquele para quem se fala, precisando de uma duplicação de sua verdade no outro, verdade esta que, se dita a tempo, para a pessoa certa e no lugar certo, poderia causar efeitos terapêuticos de cura, alívio e libertação.

Ora, mas por que tudo isto é representado como nossa libertação? Bem, precisamente porque a tudo isso se oporia uma imagem jurídico-discursiva do poder. Contra a libertação da sexualidade, o poder! A favor dela, a confissão! Porque o poder seria aquilo que só sabe proibir, mascarar, distorcer e censurar o sexo; porque o poder somente funcionaria dividindo tudo o que diz respeito à sexualidade em atos, pensamentos, desejos ou sensações permitidas ou proibidas, lícitas ou ilícitas; porque o poder teria a ação regular, contínua e homogênea da submissão e só esperaria efeitos de obediência; porque o poder antecipa a inexistência do sexo mediante a ameaça de seu desaparecimento na menor das manifestações; porque o poder, em resumo, traça uma teia articulada entre a inexistência do sexo, a proibição do sexo e a ininteligibilidade do sexo. *Contra o poder que consegue unicamente dizer não ao sexo, a confissão que, de várias formas, lhe diz sim*.

¹⁴⁴ “Aparecem, então, [no século XVII] estas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher” (FOUCAULT, 2009b, p.121-122).

Neste *dizer sim* da confissão, aparecem as regras de codificação, de tradução e de decifração do discurso confessado, as coordenadas de escuta do dito sexual, toda uma gramática política para a interpretação e autointerpretação daquilo que aparece como *a sexualidade*. Nestas coordenadas, encontramos as figurinhas repetidas, com variações previsíveis, com articulações nada surpreendentes e com tramas de roteiros já ensaiados, já ensejados, já desejados. A mulher histérica, nervosa, oscilante entre, por um lado, a sexualidade representada pela saturação e pela falta e, por outro, a responsabilidade da mãe maternal e matriarca; seus irritantes cuidados com os filhos por sua sexualidade sempre precoce, ativa e avançada, por seu desejo antecipado, na onipresente, angustiante e avassaladora suposição de que traumas, fixações indevidas, fraquezas terríveis e perversões inimagináveis podem aparecer; o casal que esgota suas forças na “arte de enganar a natureza”, no coito interrompido, nos jogos e nos riscos de fertilização, aborto, nos métodos contraceptivos, nos plásticos, nas pílulas, nas interrupções; o jovem homossexual, em conflito, temeroso à verdade, incerto nas suas atitudes, cambaleante à recusa do casamento; o adulto perverso, pedófilo, zoófilo, necrófilo, ou com as mais estranhas filias e fixações, paralisado por seus fetiches e assombrado pelo grande perigo de sua descoberta.

Eis, então, a grande ironia: considerar toda essa teia como o lugar de nossa libertação! Para situar esse lugar da libertação, a ciência-confissão (ou confissão-psi) de extorsão da verdade no, do e pelo sexo, apresentar-se como oposta a um poder fundamentalmente negativo. De um lado, o poder; do outro, a liberdade! Estamos querendo a liberdade, portanto nos aproximemos da sexualidade, queiramos compreendê-la, deixemo-la falar e dizer o que é para que saibamos quem o sujeito é! A sexualidade é, então, aparentada à liberdade e é vista como uma espécie de energia natural difusa quem tem suas regras mais subterrâneas e seus funcionamentos mais capilares, tênues, sutis e misteriosos. Portanto, temos aqui acionado com toda força esse princípio de autenticidade nas práticas da confissão-psi: *que eu seja o que (verdadeiramente) sou!* Esse “que eu seja” há que ser representado como o próprio grito da liberdade, como o brado, o urro, o berro que irá acelerando o tom e a altura do som na medida em que vai rompendo as grandes da prisão de si mesmo. Somente assim, nesse grito que é ao mesmo tempo de dor e de libertação, é possível desencravar a verdade de si – é possível que eu seja o que *verdadeiramente sou*.

Ora, mas tudo isso, segundo Foucault (2009b), não passa de uma ironia! O que isto significa? Dizer que o dispositivo da sexualidade é irônico é dizer que ele se

aproxima do que mais odeia, que ele diz que faz precisamente o que desfaz, que ele mede sua força na enorme distancia entre aquilo que enuncia aos outros fazer e aquilo constitui sua razão de ser. É perceber que ele se distancia, se distende e se afasta daquilo que mais diz ansiar (em um movimento simultâneo de anseio e ânsia), daquilo que ele mais alega se aproximar, daquilo que ele justifica como seu fim mais nobre e grandioso. Dizer que ele é irônico é dizer que ele mede seus efeitos na enorme distância que suas ações tomam em relação à liberdade que tanto persiste em pregar, proferir e aclamar.

Isto implica, todavia, em pensar que o espaço da sexualidade seria algo semelhante à nossa prisão? Estaríamos presos em nossa sexualidade e por nossa sexualidade? Estaríamos presos, de forma mais gerais, a todos esses mecanismos de individuação do poder agenciados na confissão-psi? Essa verdade de si mesmo – lugar em que se nos representa a coincidência entre nosso ser e nossa liberdade – deverá ser agora vista como a prisão de si mesmo?

Gostaria, portanto, de encerrar este trabalho com o que pode ser dito, a partir do pensamento de Foucault, sobre a relação entre a *verdade de si* e a *prisão de si*. Isto demandará, ainda, que sejam trabalhadas e mais nitidamente discernidas as noções de *autonomia*, *liberdade* e *autenticidade* – que tantas vezes se passam por semelhantes! Pretendo, pois, no último capítulo, pensá-las como *posições subjetivas na imanência do dispositivo da verdade*, mas também como posições que dizem respeito às formas mais atuais de governo, de dominação e de sujeição que jogam o jogo confuso e flutuante da liberdade, da autenticidade e da autonomia. Isto porque, se as peças-chaves para pensarmos as relações entre a *verdade de si* e a *prisão de si* podem ser encontradas nas noções de *liberdade*, *autenticidade* e *autonomia*, encontraremos nelas também as principais direções que assumem as práticas de governo no contexto do novo capitalismo nas três últimas décadas.

Passo a esta derradeira análise.

CAPÍTULO VIII

A VERDADE DE SI E A PRISÃO DE SI: LIBERDADE, AUTONOMIA E AUTENTICIDADE NO DISPOSITIVO DA VERDADE

“A alma, prisão do corpo” (FOUCAULT, 1997a, p.29).

1. *Vigiar e Punir*: uma microfísica do poder como genealogia da alma humana

Vigiar e Punir é um livro sobre as pequenas coisas. Um pouco mais: um livro sobre a força das pequenas coisas. Sendo ainda mais preciso, trata-se de uma obra que imerge no modo de articulação, de ligação e de relação entre as pequenas coisas, uma vez que disto tudo resulta tudo aquilo que conhecemos como as “grandes coisas”. Por ser um livro sobre as *pequenas coisas*, aí reside toda uma sensibilidade ao que existe no registro do microfísico e do microscópico, do singular e do sutil, das minúcias e das malícias. Por ser um livro sobre a *força* dessas pequenas coisas, remete o tempo inteiro ao que é da ordem do poder e da política. E, naquilo que talvez constitua sua originalidade ímpar, por ser uma obra sobre o *modo as grandes coisas são gestadas* a partir da inconfessável relação entre as pequenas coisas, *Vigiar e Punir* é uma antiepistemologia, uma antiteoria do conhecimento e, no limite, possui mesmo qualquer coisa como uma atitude antifilosófica. Levando-nos a adentrar o reino secreto das coisas minúsculas, impelindo-nos a seguir a trilha das relações de poder que estrategicamente atuam em suas fabricações, conexões e engrenagens, Foucault (1997a) nos arrasta para uma floresta dentro da qual não mais funcionam as bússolas ofertadas pela Epistemologia, pela Teoria do Conhecimento, pela Ontologia ou pela Metafísica. Lá não parece mais existir o *Norte* para onde elas frequentemente apontam.

O objetivo deste livro é anunciado pelo autor sem muitas cerimônias: “uma história correlativa da *alma moderna* e de um *novo poder de julgar*” (FOUCAULT, 1997a, p.23, *grifos meus*). Esta análise histórica é feita obedecendo a quatro regras gerais:

a) Pensar os mecanismos punitivos acionados pelo poder de julgar não somente pelo que eles reprimem, sancionam ou retiram, mas também e principalmente a partir da positividade daquilo que eles produzem.

b) Não interpretar essas novas formas de julgamento do ponto de vista jurídico, das opções éticas fundamentais, do aumento de sensibilidade, conscientização ou humanização das estruturas sociais, mas abordá-los nas especificidades das relações estratégicas e na singularidade das táticas políticas em que operam.

c) Perspectivar a história do direito penal e a história das Ciências Humanas a partir de uma matriz comum, de um mesmo processo de formação *epistemológico-jurídico*, ao invés de entender que aí existem duas histórias exteriores uma à outra.

d) Verificar se a emergência da alma humana no palco da justiça penal, por meio de saberes como a Psicologia, a Psiquiatria, a Criminologia, etc., não constitui uma mudança no modo como o corpo é investido por estas relações de poder.

Temos, portanto, uma *microfísica do poder* que é também e ao mesmo tempo uma *genealogia da alma humana*. Entre as duas, um acontecimento histórico cuja relevância Foucault não hesita em sublinhar: “a reforma, a reorganização do sistema judiciário e penal nos diferentes países da Europa e do mundo” (FOUCAULT, 2011c, p.79). Seu mapa histórico: “Rússia, 1769; Prússia, 1780; Pensilvânia e Toscana, 1786; Áustria, 1788; França, 1791, Ano IV, 1808 e 1810. Para a justiça penal, uma nova era” (FOUCAULT, 1997a, p.11). Esta mudança refere-se ao desaparecimento do corpo como alvo da ação penal, bem como ao caráter progressivamente constrangedor que as práticas de punição vão assumindo. Assim, se algo deve ser objeto da ação penal, não é mais o corpo, mas sim a alma; e, concomitantemente, se a ação penal pune, esta punição será cada vez mais traduzida em termos de correção, cura, reeducação, ressocialização, restauração¹⁴⁵. A “vergonha de punir” (idem, p.71) foi, portanto, co-incidente ao surgimento de todo um campo recém desbravado com o engajamento alegre e feroz do

¹⁴⁵ Quanto a este ponto, Durkheim (2004) também considera uma significativa diferença entre as práticas penais nas sociedades que funcionam por meio da solidariedade mecânica (pré-modernas) e naquelas organizadas por meio da solidariedade orgânica (modernas): enquanto nas primeiras a punição tem um caráter *repressivo*, na segunda possui uma função *restauradora*.

“pequeno funcionário da ortopedia moral” (idem): o psiquiatra, o psicólogo, o educador, o capelão etc.

Um ponto que também pode ser explorado neste contexto é a ocorrência de uma progressiva desqualificação da vingança. Se, no registro jurídico, esta desqualificação é explícita (já que o poder de julgar não é mais uma vingança ultrajada da lei), há todo um trabalho complementar a ser realizado pelos psicólogos, psiquiatras e educadores. Estes insistirão em dizer que a vingança não leva a nada, que constitui forma de infantilidade, de patologia, de não-amadurecimento e que o verdadeiro homem livre e autônomo deve reter seus acessos de fúria e de ódio e deixar que a resolução apareça pela justiça e em termos de justiça. Eis, portanto, um progressivo eclipse da vingança na justiça – o que constitui efeito desse novo poder de julgar e punir.

Há, contudo, algo que subjaz, uma matriz comum, ou um subsolo compartilhado entre esses dois grandes acontecimentos – a saber: a mudança nas práticas penais e a emergência desses campos das Ciências Humanas. Este elemento comum se refere ao que Deleuze (2005) entendeu como uma *causa imanente*, bem como ao seu funcionamento aos modos de uma *máquina abstrata* ou um *diagrama*:

A máquina abstrata é como a causa dos agenciamentos concretos que efetuam suas relações; e essas relações de força passam, “não por cima”, mas pelo próprio tecido dos agenciamentos que produzem. (...). [A causa imanente] é uma causa que se atualiza em seu efeito, que se integra em seu efeito, que se diferencia em seu efeito. Ou melhor, a causa imanente é aquela cujo efeito a atualiza, integra e diferencia. Por isso nela há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a máquina abstrata e os agenciamentos concretos (p. 46).

É no registro dessa máquina abstrata que objetivo situar o modo de funcionamento do que Foucault (1997a) chamou de *poder disciplinar*. Trata-se de um poder que é mesmo a antítese do que comumente imaginamos ou associamos ao que seja *poder*: o brilho, a manifestação reluzente, a força bruta, o grito pungente, o rasgo furioso, o fausto destemido. Nada disto. O poder disciplinar é “modesto e desconfiado” (FOUCAULT, 1997a, p.143) e suas “humildes modalidades” (idem) de exercício funcionam por meio de “instrumentos simples” (idem): a sanção normalizadora, a vigilância hierárquica e o exame. Uma analítica do poder disciplinar coincide com uma microfísica do poder tanto em termos econômicos, como políticos e científicos. Em termos *econômicos*, trata-se de um poder que tem seu êxito no pouco custo de sua manifestação; em termos *políticos*, de um poder que estabelece uma relação diretamente

proporcional entre majoração de forças e sujeição política; e, enfim, em termos *científicos*, de um poder que permanece preso e perpetuamente endereçado às tecnologias do exame, às validações científicas e às instâncias de saber. Assim, como causa imanente que se atualiza, se integra e se diferencia tanto na formação dos saberes tateantes da Psicologia, da Psiquiatria e da Pedagogia, como na edificação dos sistemas jurídicos, temos esse *poder disciplinar*.

Para melhor compreendermos o seu funcionamento diagramático sob a forma de uma máquina abstrata, circunscrevamos suas modalidades de exercício naquilo que Foucault (1997a) nomeou ora de dispositivo, ora de esquema, ora mesmo de utopia política: o *Panóptico de Bentham*.

O *Pan-óptico*, termo que por si mesmo designa um olho onipresente, consiste num modelo arquitetônico generalizável idealizado pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham. O *modelo*: uma construção circular, contendo diferentes compartimentos cuidadosamente conectados entre si, margeando uma alta torre central. O *funcionamento*: mediante um jogo de luz e sombras, armadilhas da visibilidade, aqueles que se encontram nos compartimentos não conseguem ver o (possível) indivíduo que se encontra exercendo as funções de vigilância no alto da torre, ao passo em que este (se existir) consegue visualizar todos aqueles que se encontram nestes compartimentos. Os *efeitos*: mediante a incerteza da presença do vigilante, fazer com que aqueles que se encontrem nos compartimentos internalizem a função de vigilância (vigiem a si mesmos), de modo que sejam os próprios agentes de sua sujeição e inscrevam em si mesmos a relação de poder vigilante-vigiado. O caráter *generalizável*: o Panóptico de Bentham pode modular-se para funcionar tanto nas prisões como nas escolas, nos hospitais, nos quartéis, sempre fazendo funcionar a fictícia presença de um olho que tudo vê e nunca é visto – seja pelos presidiários, pelos estudantes, pelos doentes, ou pelos soldados. A *utopia política*: uma sociedade disciplinar que faz funcionar uma vigilância ao mesmo tempo permanente, automática, anônima, onipresente e econômica. O *paradoxo*: majorar tanto quanto possível as forças produtivas mediante um poder cujo aparecimento, cuja manifestação e cuja atualização constituem signos de seu fracasso – já que o sucesso do poder disciplinar deve-se ao seu silêncio, à sua discrição, à sua invisibilidade, ao seu caráter fictício. Por fim, seu caráter *diagramático*: o Panóptico organiza uma multiplicidade qualquer, sua função é qualquer uma e seu campo de atuação é qualquer espaço: trata-se de uma “tecnologia política que se pode e se deve

destacar de *qualquer* uso específico” (FOUCAULT, 1997a, p.170, *grifos meus*). Este ponto é bastante explorado por Deleuze (2005).

As categorias de poder são então as determinações características de ações consideradas “quaisquer”, de suporte quaisquer. Assim, *Vigiar e Punir* define o Panóptico pela pura função de impor uma tarefa ou um comportamento qualquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso (p.80).

Portanto, as relações de poder agenciadas pelo dispositivo panóptico serão *múltiplas*, embora sempre determinadas; *anônimas*, embora sempre endereçadas; *quaisquer*, embora sempre algumas; *gerais*, embora sempre singulares; *difusas*, embora sempre articuladas para majoração de forças; *automáticas*, embora sempre em exercícios de atualização; e, por fim, *locais*, embora nunca localizáveis.

2. A verdade de si e a prisão: sobre construção da identidade pelo cruzamento das práticas científicas com as práticas jurídicas

Ora, mas qual é a grande coisa tecida e fabricada na trama inconfessável destas pequenas relações de poder? Qual o ponto de encontro entre os efeitos dessa máquina abstrata que produz, em co-incidência, uma nova era na justiça penal e o início de uma era para as Ciências Humanas? Eis a grande coisa minúscula, a maior e mais invisível de todas elas, aquilo que tem feito a Filosofia e a Psicologia se digladiarem para obter o definitivo selo de autenticidade quanto ao seu objeto e domínio legítimos: a *alma humana*. Isto no seguinte sentido: a alma humana será o dublê do crime, a instância de realidade na qual o crime acontece e, portanto, o agente da infração. Ela será desdobrada a partir dos atos cometidos pelo indivíduo infrator ou delinquente, será suposta como pano de fundo e causa latente. Em uma palavra: para estabelecer a *verdade de um crime*, há que saltar do registro dos *atos cometidos* para o registro da *identidade do indivíduo*. Portanto, o estabelecimento de uma identidade psicológica (traçada pela questão veridicional *quem é você?*) é algo que está em uma relação bastante estreita com a enunciação da verdade do crime. Assim nos esclarece Foucault (2008a):

A *questão veridicional* que está no cerne do problema da penalidade moderna, a ponto até de embarcar sua jurisdição, era a questão da verdade

formulada ao criminoso: *quem é você?* A partir do momento em que a prática penal substitui a questão: *o que você fez?* pela questão: *quem é você?*, a partir desse momento, vocês vêem que a função jurisdicional do penal está se transformando ou é secundada pela questão da verificação, ou eventualmente minada por ela (p.48, *grifos meus*).

Este ponto é de fundamental importância: uma progressiva reinscrição das práticas jurídicas no campo da verificação; um movimento de perpétua referência do jurídico ao extrajurídico; um conjunto de práticas nas quais aquilo que está em jogo é menos enunciar e cumprir a lei do que dizer a verdade¹⁴⁶. Um pouco mais: trata-se de *dizer a verdade* para que lhe seja dita a *verdade de si*; de dizer quem se é menos para permanecer na resposta do que para que uma identidade seja desdobrada *a partir* da resposta; e, ainda, trata-se menos de *dizer* do que de *ser dito* sob as configurações de uma determinada formação de saber-poder.

Temos aqui novamente o aparecimento da questão *Quem eu sou?* – agora desdobrada na interrogação que lhe é constitutiva: *Quem é você?*. É precisamente este o ponto evidenciado por Gros (2008): a questão *Quem eu sou?* não é uma demanda psicológica originária, não diz de uma vontade que todos nos temos de nos conhecer, não aponta para uma tendência inerente ao ser humano para conhecer a verdade de si. Ela é, antes, a dobradura de uma outra questão que é primeira, da *interrogação-interrogatório* que a torna possível, da indagação que já deixa delinear de forma mais nítida seus contornos morais e autoritários, suas obscuras filiações às práticas do inquérito e da inquisição – refiro-me à questão *Quem é você?*. Pois, segundo Gros (2008): “para Foucault, a questão ‘quem sou eu’ não é primeira. Ela não é senão o eco exato de uma outra: ‘Quem é você?’. Mas ‘quem é você?’, pede o outro, ‘Quem afinal é você?’” (p.136).

Assim, a questão *Quem eu sou?* – se é uma questão psicológica – será uma questão *moral*¹⁴⁷ e, principalmente, uma interrogação que permite a essa nova tecnologia do poder *administrar* os destinos daquele que há de respondê-la. O que está

¹⁴⁶ Esse ponto foi também trabalhado no quarto capítulo deste trabalho, momento em que tematizei o eclipse, ou o reagenciamento das práticas jurídicas no campo da verificação (FOUCAULT, 1997a, 2009b, 2008a).

¹⁴⁷ Quando o “ser” aparece como o “é” que liga o sujeito a uma identidade, várias coisas passam a ser selecionadas, outras distorcidas, outras exacerbadas, outras postas pra baixo do tapete, outras supervalorizadas. Estas ações de seleção, distorção, exacerbação e supervalorização têm sua força emprestada de um campo fortemente marcado pela moral. Ligar um ato (o que eu fiz, o que eu disse) a um ser (qual minha personalidade, minha identidade) é desprezar a arbitrariedade deste (f)ato, é torná-lo previsível desde o início e é fadá-lo à repetição (se ele é um assassino, matará novamente; se ele é um assassino, talvez desde sempre seja mau). Eis aí a moral: é um *desde sempre* que se empurra para frente na repetição mesmo, mas um empurrão que sempre estará sendo movido pelo *bem* e pelo *mal*.

em jogo, todavia, não é uma resposta que provirá do sujeito sob a forma da confissão, uma tecnologia que permitirá objetivar essa resposta no interior de um campo de saber e poder bem específico. Esse campo de saber-poder nasce no cruzamento entre as práticas jurídicas e as práticas científicas – todavia, trata-se de um jurídico que assume uma função eminentemente *administrativa* e um científico que assume a forma geral do *psicológico*. Portanto, um jurídico que remete sempre ao extrajurídico e um científico ancorado em um dos registros mais frágeis da ciência. A pergunta *Quem é você?* – na medida em que provoca efeitos de dobradura no próprio sujeito mediante a questão *Quem eu sou?* – passa a ser, nesse contexto, uma questão *administrativo-psicológica*. Encontramos, na obra de Foucault, as principais referências para compreendermos todo o funcionamento desse processo de individuação, identificação e psicologização do sujeito criminoso, delinquente ou perigoso – mas também como um processo contínuo de individuação dos corpos – nos cursos *O Poder Psiquiátrico* (1974), *Os Anormais* (1975) e na obra *Vigiar e Punir* (1975). Como esse processo ocorre?

Em *Os Anormais*, Foucault (2002) nos explica que, mediante a suposição da existência de algo como uma alma, uma identidade ou uma personalidade, a história atual deste indivíduo passa a ter uma inteligibilidade retrospectiva. Isto ocorre de modo que será sempre sua alma que explicará a atualização do crime, que já estaria presente nela em germe. Esta alma, inventada pelas disciplinas médico-psi, torna o sujeito já bem semelhante ao seu crime, mesmo antes do ato que o fez acontecer. O que ocorre nesse campo é, pois, uma “reconstrução antecipadora” (FOUCAULT, 2002, p.25) na qual o ato criminoso se torna, enfim, inteligível. Será ela quem fará aparecer as pequenas maldades do início, as mesquinhas submersas na infância e as crueldades inconfessáveis de um tempo anterior como *já* residentes na alma do criminoso.

Trata-se, num exame como esse [psiquiátrico] de (...) mostrar como o indivíduo já se parecia com seu próprio crime antes de o ter cometido (...). Ora, nessa série das ambiguidades [do exame psiquiátrico] infraliminares, parapatológicas, sublegais, etc., a presença do sujeito é inscrita na forma do desejo. Todos esses detalhes, todas essas minúcias, todas essas pequenas maldades, todas essas coisas não muito corretas: o exame mostra como o sujeito está efetivamente presente aí na forma do desejo do crime (FOUCAULT, 2002, p.24-25).

O crime¹⁴⁸, portanto, tem que *fazer sentido*: não pode ser um ato inesperado, um acontecimento inédito e imprevisto. Ao *ter sentido*, contudo, o crime sai da esfera propriamente jurídica e adentra em outro campo de realidade. Os elementos inscritos nesse campo passam a gravitar em torno da seguinte questão: “até que ponto a *vontade* do réu estava envolvida no crime” (FOUCAULT, 1997a, *grifos meus*). Quanto menos a vontade do criminoso estiver movendo o ato criminoso, e, então, quanto mais este móvel estiver relacionado aos seus delírios, às suas paixões incontrolláveis, à sua loucura inevitável, à sua desrazão da qual não tem responsabilidade nem controle, tanto menos aí teremos a ocorrência de algo como um *crime*. A *vontade* do réu constitui, por essa via, todo um estranho complexo jurídico-científico da *culpabilidade* (do qual deriva a noção de *responsabilidade*). Assim, Foucault (1997a) diz que o estabelecimento da verdade do crime constitui um processo completamente distinto das práticas medievais (conhecer a infração, o responsável e a lei), uma vez que agora *a verdade do crime é a verdade acerca da vontade do criminoso*. A invenção dessa alma, psicologizada como uma *identidade* é, portanto, uma estratégia fundamental para discernir desta, nesta e por esta identidade, qualquer coisa como uma *vontade*.

Eis, porém, que durante o julgamento penal encontramos inserida agora uma questão bem diferente de verdade. Não mais simplesmente: “O fato está comprovado, é delituoso?” Mas também: “O que é realmente esse fato, o que significa essa violência ou esse crime?” Em que nível ou em que campo da realidade deve ser colocado? Fantasma, reação psicótica, episódio de delírio, perversidade? Não mais simplesmente: “Quem é o autor?” Mas: “Como citar o processo causal que o produziu? Onde estará, no próprio autor, a origem do crime? Instinto, inconsciente, meio ambiente, hereditariedade?” (FOUCAULT, 1997a, p. 20).

Isto significa dizer que a simples questão da autoria do crime é secundada pela complexa questão psicológica do tipo de relação entre o autor e o seu crime. É a qualificação desta relação que importa. É ela que, segundo Foucault (1997a), permite uma série de deslocamento, de comunicações e de superposições entre a *infração* – discernida em termos de justiça – e a *delinquência* – especificada por um campo científico da Criminologia, da Psiquiatria e da Psicologia. Isto porque, se o infrator é qualificado enquanto tal por um delito, o delinquente está preso a toda uma biografia própria:

¹⁴⁸ Em *Os Anormais*, Foucault (2002) nos mostra como a definição de crime é vazia de conteúdo, por ser uma mera função da lei. O que é um crime? A única resposta possível seria: crime é tudo aquilo passível de ser punido por lei.

O delinquente se distingue do infrator pelo fato de não somente ser o autor de seu ato (autor responsável em função de certos critérios da *vontade livre* e consciente), mas também por estar amarrado a seus delitos por um feixe de fios complexos (instintos, pulsões, tendências, temperamentos). A técnica penitenciária se exerce não sobre a relação de autoria, mas sobre a afinidade do criminoso com seu crime (FOUCAULT, 1997a, 211).

Portanto, se a biografia do criminoso acompanha toda a prática penal, uma “causalidade psicológica vai, acompanhando a determinação jurídica da responsabilidade, confundir-lhe os efeitos” (idem). Pois se a prisão lhe é dada com justiça, ela já estava inscrita em sua alma como verdade. Isto implicaria, todavia, que é contra essa suposição especulativa, universal, geral e abstrata de uma *vontade livre* que os discursos e práticas psi estarão sempre lançando mão das fixações incontroláveis, das maldades inconfessáveis, das mesquinhas e baixezas as quais os sujeitos estariam involuntariamente amarrados? Seria a Psicologia a ciência antijurídica da vontade-não-livre?

Não nos ludibriemos com qualquer vestígio teórico-especulativo que os questionamentos acima porventura possam sugerir. Em uma série de ocasiões, Foucault (1997a, 2002, 2008a) fala que, se aparece aí a noção jurídico-científica da *culpabilidade*, esta nada mais é do que uma estratégia para inserir o campo das práticas penais no registro econômico-administrativo da *periculosidade*. A responsabilidade moral só é aqui evocada na medida em que os saberes que a circundam tentam estabelecer previsões acerca do risco de uma repetição da infração cometida. A *vontade livre* não é teoricamente pensada como um estado ideal do sujeito – ela é, antes, um termômetro para a regulação das condutas. É o cálculo dos efeitos que administra a especulação das causas. Citando as três perguntas que, após a circular de 1958, os psiquiatras franceses deveriam responder acerca dos criminosos, Foucault (1997a) esclarece o sentido econômico-gestor deste dilema científico-moral:

O acusado representa alguma periculosidade? É acessível à sanção penal? É curável ou adaptável? Estas perguntas não têm relação com o artigo 64¹⁴⁹, nem com a loucura eventual do acusado no momento do ato. Não são perguntas em termos de “responsabilidade”. Só dizem respeito à administração da pena, sua necessidade, sua utilidade, sua eficácia possível (p.22).

¹⁴⁹ Segundo Foucault (1997a), este artigo era responsável pela exclusão mútua entre loucura e crime. Mediante ele, diz-se que onde há loucura, não há crime. Um dos principais efeitos disso passa a ser, portanto, a possibilidade sempre iminente de alegação de loucura no cometimento de qualquer crime.

Nesse registro ocorre o que Foucault (2002) entendeu como uma zona de indiscernibilidade jurídica que, todavia, reporta sempre o campo jurídico à esfera extrajurídica da correção, da cura, da socialização, da reeducação etc. É aqui, portanto, que se migra do registro jurídico da lei para o âmbito científico da norma; em síntese: é o momento em que a resposta à questão *quem é você?* é dada em termos de *identidade* pelo cruzamento entre as práticas científicas e as práticas jurídicas.

Em suma, o exame psiquiátrico permite construir um duplo psicológico-ético do delito. Isto é, deslegalizar a infração tal como é formulada pelo código, para fazer aparecer por trás dela seu duplo, que com ela se parece como um irmão ou uma irmã, não sei, e que faz dela não mais, justamente, uma infração no sentido legal do termo, mas uma irregularidade em relação a certos números de regras que podem ser fisiológicas, psicológicas, morais, etc.” (FOUCAULT, 2002, p.21).

Mas não nos enganemos: esses mecanismos de identificação e individualização, tal como agenciados pelo campo dos saberes e práticas “psi”, não atingem somente o âmbito mais específico da delinquência, da criminalidade, da periculosidade. Com isso, quero dizer: não discerne de uma vez por todas os sujeitos que devem passar por esses procedimentos disciplinares de objetivação da subjetividade, da identidade e da biografia, e aqueles de bom-caráter, que estariam livres de toda a baixeza desses processos. Isto porque, se existe uma *antecipação especulativa* no que diz respeito à presença do crime já em germe na alma do criminoso (o que caracteriza a formação e o exercício contínuos, constantes e anônimos da disciplina), um conjunto de *antecipações práticas* é acionado como procedimentos necessários para a prevenção e a previsão das condutas infratoras.

Por isso mesmo, um certo significado comum circula entre a primeira das irregularidades e o último dos crimes: não é mais a falta, não é mais tampouco o ataque ao interesse comum, é o desvio e a anomalia; é a *sombra* que povoa o tribunal, o asilo ou a prisão (FOUCAULT, 1997a, p.248, *grifos meus*).

Há, pois, uma sombra que consegue penetrar as paredes erguidas com cimento e lágrimas da disciplina. Muito se tem enfatizado a ideia de que a marca das disciplinas são as instituições. Creio, entretanto, que uma leitura mais atenta de *Vigiar e Punir* mostrará que o traço fundamental da disciplina é o funcionamento desta sombra, sua propagação e ramificação – o que faz com que as próprias instituições possam, por

vezes, obstaculizar o funcionamento ideal, ótimo ou utópico da disciplina. É o que nos sugere Foucault (1997a) quando nos fala da *ramificação dos mecanismos disciplinares*:

Enquanto por um lado os estabelecimentos de disciplina se multiplicam, seus mecanismos têm uma certa tendência a se desinstitucionalizar, a sair das fortalezas fechadas onde funcionavam e a circular em estado “livre”; as disciplinas maciças e compactas se decompõem em processos flexíveis de controle, que se pode transferir e adaptar. (FOUCAULT, 1997a, p.174).

Esta sombra da disciplina como marca do seu funcionamento panóptico, uma vez liberada de qualquer instituição específica, e uma vez que constitui uma *tecnologia de individualização*, fará funcionar uma pequena prisão em cada escola, hospital, asilo, quartel; mas também pequenas correções, reeducações, tratamentos e regras infra-jurídicas no interior da prisão. E isto deverá significar, também que a prisão, como encarceramento, não está em ruptura com os demais mecanismos da disciplinares que encontramos na escola, nos hospitais, no exército, etc. Há, pois, toda uma continuidade neste processo que vai da mais singela notação escolar de mau-comportamento ao encarceramento – o que está em jogo aqui é esse espectro invisível que, preso ao corpo, atravessa, todavia, todas as celas, todos os quartos, todas as salas: a alma humana.

O carcerário com suas múltiplas, difusas ou compactas, suas insistentes instituições de controle ou de coação, de vigilância discreta e de coação insistente, assegura a comunicação qualitativa e quantitativa dos castigos; coloca em série ou dispõe segundo ligações sutis as pequenas e as grandes penas, as atenuações e os rigores, as más notas e as menores condenações. “Você ainda vai acabar nos trabalhos forçados”, pode dizer a menor das disciplinas; e a mais severa das prisões diz ao condenado à prisão perpétua: “Vou tomar nota do menos desvio de seu comportamento” (FOUCAULT, 1997a, p.248).

Percebam que, de um caso a outro, esse “*você*” constitui o signo da individualização disciplinar. É porque na criança que se comporta mal pode haver o germe do criminoso psicopata; mas também porque no auge da fúria do criminoso psicopata encontramos o menino travesso que maltratava os animais, portava-se mal com os colegas, desobedecia os pais e os professores. A alma humana constitui signo de uma *atemporalidade* – e é precisamente em função desse seu caráter que os investimentos que recaem sobre ela estarão sempre para além de todo e qualquer espaço. Esta atemporalidade é, todavia, novamente associada aos mecanismos de individualização que Foucault (1997a) chamou de *descendentes*, a saber, aqueles que ocorrem de um lugar anônimo (o fantasma na torre do panóptico) rumo àqueles que se encontram abaixo e à margem deste centro. Isto,

portanto, deixa uma marca imborrável nessa alma humana, efeito e instrumento dos saberes-poderes disciplinares: ela sempre será feita para configurar, no indivíduo, tudo aquilo que aparece ou pode aparecer como signo de uma vontade de transgressão, de subversão, de loucura.

Num regime disciplinar a individualização, ao contrário [da individualização característica dos regimes de soberania], é “descendente” à medida que o poder se torna mais anônimo e mais funcional, aqueles sobre os quais o poder se exerce tendem a ser mais fortemente individualizados; e por fiscalizações, mais do que por cerimônias, por observações mais do que por relatos comemorativos, por medidas comparativas que têm a norma como referência, e não por genealogias que dão os ancestrais e os pontos de referência; por desvios mais do que por proezas. Num sistema de disciplina a criança é mais individualizada que o adulto, o doente o é antes do homem são, o louco e delinquente mais do que o normal e o não-delinquente. É em direção aos primeiros, em todo caso, que se voltam, em nossa civilização, todos os mecanismos individualizantes; e quando se quer individualizar o adulto são, normal e legalista, agora é sempre perguntando-lhe o que ainda há nele de criança, que loucura secreta o habita, que crime fundamental ele quis cometer. Todas as ciências, análises ou práticas com o radical “psico”, têm seu lugar nessa troca histórica dos processos de individualização. (FOUCAULT, 1997a, p. 160-161).

Chamarei essa *alma humana* – que aqui está em questão, que prende o sujeito em si, que pode encarcerá-lo e que assegura a continuidade dos mecanismos de disciplina caucionando a transespacialidade de seus mecanismos na atemporalidade da existência disto que ela regula – de *verdade de si*. Encontrar a *verdade de si* na *verdade do crime*, superpô-las, fazê-las coincidir, remeter incessante uma a outra num reforçamento duplo, não seria esta a principal utopia das práticas psi, da Criminologia e dos sistemas de disciplina quando falam em qualquer coisa como uma *identidade*?

Portanto, temos aqui uma microfísica do poder como genealogia da alma humana que é, ao mesmo tempo, uma análise do aparecimento e da autonomização de todo um campo de saber relacionado ao âmbito “psi”. É deste campo que provirão também as principais coordenadas para balizar o funcionamento desses mecanismos de individualização, que são inseparáveis das práticas de normalização e disciplinarização. Essas coordenadas, todavia, produzem inscrições profundas: elas enterram no âmago dos homens a verdade de si! Mas se trata de um cavar, de um cravar, de um escavar que é também um produzir. É, pois, revolvendo a terra que esses escafandristas deixarão cair os pequenos pedaços de pele de suas próprias mãos, pedaços que vão se ligando, colando-se uns nos outros, criando articulações e dobradiças – e eis que temos um desenho da alma humana, da identidade do sujeito, da verdade de si! É essa a *verdade*

de si: a marca que pode voltar-se contra o sujeito, a marca que não somente o aprisiona em si, como também poderá prendê-lo na cadeia! É a verdade de si, testemunha do sujeito contra si mesmo! É essa verdade que nos pedem para *liberar*.

O homem de que nos falam e os convidam 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, 1997a, p.29).

Exagero colocar as coisas desta forma? Extravagância superpor a verdade e si à alma humana, e esta à prisão de si? Estridência em ouvir nos ecos da verdade o silêncio da prisão, e no ronco surdo da verdade os gemidos da prisão? Ora, mas é precisamente nessa dissonância que Foucault (1997a) situa a fonte das razões pelas quais a prisão se nos aparece como uma solução óbvia, que apresenta tão pouca resistência, que parece não fornecer mais qualquer outra possibilidade em seu lugar. Porque a prisão é qualquer coisa como um ponto máximo, porém constante; um nó de cruzamento entre as cordas do direito e da disciplina quando já desconhecem sua origem e seus fios de pertença; um dentro que não deixa fora, mas que faz do exterior um tecido borrado pelas manchas do si mesmo; a forma de privação da liberdade que se encontra na exaltação gloriosa e ritualística da igualdade de todos. *A verdade de si e a prisão de si* – eis aqui, talvez, uma das relações mais umbilicais e constringedoras do dispositivo da verdade.

Ora, o “delinquente” permite justamente unir as duas linhas e construir com a cautela da medicina, da Psicologia ou da Criminologia, um indivíduo no qual o infrator da lei e o objeto de uma técnica científica se superpõem – aproximadamente. Que o enxerto da prisão no sistema penal não tenha acarretado reação violenta de rejeição se deve sem dúvida a muitas razões. Uma delas é que, ao fabricar delinquência, ela deu à justiça criminal um campo unitário de objetos, autenticado por “ciências” e que assim lhe permitiu funcionar num *horizonte geral de “verdade”* (FOUCAULT, 1997a, p.214, *grifos meus*).

A verdade desse campo científico que se precipita fornece, pois, a verdade de que a prisão precisa para funcionar sem muitas restrições. Mas essa “verdade” não é qualquer coisa como uma necessidade intrínseca do funcionamento da sociedade, não indica também a razão de ser das coisas. Essa “verdade” refere-se a um “horizonte geral de funcionamento” – e esse horizonte geral que tem a verdade como pano de fundo é precisamente o campo de constituição dos saberes e práticas de individuação. É esse horizonte geral de verdade que garante um certo consenso sobre a pertinência da prisão,

bem como uma interrogação ainda hoje não encaminhada em relação àquilo que deve ser posto em seu lugar. Há, ainda, uma outra razão que garante essa “obviedade econômico-moral” (FOUCAULT, 1997a, p.196) da prisão. E encontraremos essa razão no valor intrínseco e universal atribuído à liberdade.

Essa “obviedade” da prisão, de que nos destacamos tão mal, se fundamenta em primeiro lugar na forma mais simples da “privação de liberdade”. Como não seria a prisão a pena por excelência numa sociedade em que a liberdade é um bem que pertence a todos da mesma maneira e ao qual cada um está ligado por um mesmo sentimento “universal e constante”? Sua perda tem portanto o mesmo preço para todos; melhor que a multa, ela é o castigo “igualitário” (FOUCAULT, 1997a, p.196).

Não entendamos, pois, *dois sentidos para o termo prisão*, mas algo como um *dispositivo prisão*, ou aquilo que Foucault (1997a) chamou de *forma-prisão* – e identifiquemos duas configurações deste dispositivo: a internação (encarceramento) e a internalização (produção da identidade). Retornarei ainda brevemente a este ponto no próximo tópico, a partir da leitura de Foucault feita por Deleuze (2005). Mas é sempre nesse registro na *internação-internalização* (ou, se quisermos, do *encarceramento-identidade*) que estarei falando das relações entre a prisão de si e a verdade de si. Pois o próprio Foucault (199b) traz, em *Vigiar e Punir*, o eco sombrio deste *dispositivo-prisão*: “a alma, prisão do corpo” (p.29).

Não procuremos adocicar, perfumar ou colorir de róseo a torção, a inversão, a rasteira que Foucault, mediante estas palavras, dá em todo um campo que ainda acha possível encontrar nas dobras da interioridade os vetores da libertação. Isto porque essas dobras da alma não são nem interiores e nem libertárias, mas elas transformam o sujeito em uma espécie de labirinto sem saída. Em um labirinto, contudo, que nada tem de íntimo, de secreto, de privado – mas em um labirinto exposto! Um labirinto exposto em suas costas, como uma tartaruga que carrega as linhas de seu destino na dureza exterior e exposta de seu próprio casco.

Gostaria de prosseguir esta análise tematizando a relação entre a *verdade de si* e a *liberdade* – e, por essa via, o que considerarei como as formas de aparecimento dessa relação. Trata-se daquela que aparece em termos de *autonomia* e daquela que se dá sob a forma da *autenticidade*. Por essa via, podemos pensar, ainda, que estamos lidando com duas modalidades de posicionamento do sujeito no dispositivo da verdade,

posicionamentos estes que, por distintas vias, constituem representações da liberdade nesse dispositivo. Temos, portanto, *a autonomia como a representação jurídica da liberdade*; e, por outro lado, *a autenticidade como uma representação da liberdade sob a forma da liberação*. Que relações essas representações da liberdade teriam com a liberdade, ou com uma noção de liberdade tal como poderíamos pensar a partir de Michel Foucault? É por estas trilhas que gostaria de prosseguir uma análise da relação entre a *verdade de si* e a *prisão de si* – serão estes caminhos que irei traçar, sem tantos intuitos de encerrar, ou de marcar uma posição definitiva.

3. Liberdade como autonomia

Pergunto: qual categoria filosófica representa esse movimento de relacionar-se consigo mesmo, de modo que esta relação constitua não só uma afecção de si para consigo, mas uma sujeição, uma dominação e uma obediência que tem o *si mesmo* como simultâneo executor das funções de legislar e obedecer? Que nome é dado pela tradição filosófica ocidental, cuja força se propaga nos diversos campos das Ciências Humanas e se infiltra mesmo na linguagem cotidiana não acadêmica, para este processo de autodomínio, autogoverno e autoconsciência? Como chamamos essa relação que existe quando o sujeito consegue exercer um poder sobre si mesmo, consegue dobrar a si mesmo, consegue tomar as rédeas de si, consegue assenhorar-se de si e que, ao mesmo tempo, aparece como a instauração de sua própria lei e sua própria liberdade? Pois bem, *a essa representação jurídico-filosófica da liberdade chamarei autonomia*.

É necessário, pois, tanto situar a *autonomia* em sua imagem de pensamento jurídico-filosófica, como também perspectivá-la em termos microfísicos, mediante a trama microscópica de sua fabricação pelo poder disciplinar. Se entendermos que há um primado do poder sobre o sujeito, compreenderemos bem que o *poder de si como poder sobre si* é um *poder* antes do que um *si*. Assim, poderemos ver em um pensamento que pretende estabelecer uma genealogia da alma humana, ou uma genealogia do indivíduo, alguns elementos de grande valia para pensarmos os acontecimentos subterrâneos, a farsa das pequenas coisas, a fúria borbulhante e silenciosa, as corrupções que pulsam no subsolo ou a mesquinhez inconfessável das forças que atuam na produção desta coisa tão grande, tão alta, tão magna e tão altiva, que é a *autonomia*. Em um movimento que é ao mesmo tempo duplo e único, procurarei agora apresentar a noção kantiana de autonomia e(m) suas estreitas filiações com o processo panóptico de internalização da

vigilância como a finalidade maior do poder disciplinar. No último tópico deste capítulo, apontarei de forma breve – e deixo o aprofundamento para pesquisas vindouras – o modo como as atuais práticas de governo se valem da *autonomia* para fazerem com que os homens se governem por si mesmos, mas que se governem de modo a fazer o que se espera que eles façam (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009).

A representação jurídico-filosófica da autonomia como liberdade tem sua formulação mais bem acabada na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, escritas por Kant, respectivamente, em 1788 e 1785. Nenhuma outra perspectiva filosófica parece ter concebido maior valia, maior ênfase e nem tamanha grandeza à autonomia quanto a Filosofia moral de Kant. Nenhuma delas parece, também, ter realizado maior identificação entre *liberdade* e *autonomia*. E é aí, também, que encontraremos a atitude fundamental do *Aufklärung* que tanto influenciou e influencia todo um campo filosófico, político e educativo.

Antes de qualquer movimento, há, contudo, que fazer um registro em relação ao nível em que Kant inscreve o problema da autonomia, nível este que a princípio é dissonante com nosso entendimento ordinário, mas que logo veremos estar em perfeito acordo com ele. De uma forma bastante sintética: autonomia não significa *fazer, por si mesmo, aquilo que quer*; mas sim: *querer, por si mesmo, aquilo que deve*. Portanto, a autonomia não diz respeito ao campo das ações realizadas, dos atos executados e da direção efetivamente dada e percorrida em um caminho. A autonomia não é da ordem do fazer, mas é da ordem do querer. O que está em jogo na autonomia é menos a *capacidade de execução* do que a *determinação de uma vontade*. Mas não é tão-somente uma determinação qualquer da vontade, muito menos da vontade de qualquer coisa. Caso assim o fosse, seria de uma noção demasiado vaga e ampla para portar qualquer significação, para designar qualquer processo, para referir-se a qualquer movimento. *Não é, pois, qualquer coisa que o sujeito faça por si que significará autonomia*. O sujeito autônomo não é tanto aquele que faz qualquer coisa do modo como decide e bem entende quanto aquele que consegue querer o que deve. Assim, para Kant, o princípio de uma ética do dever é exatamente idêntico ao princípio da possibilidade da liberdade. Como nos esclarece Rohden (2011):

A ética kantiana é uma ética do dever, que como tal implica uma auto coerção da razão, mas que torna também dever e liberdade internamente compatíveis.

Sem a admissão desta compatibilidade, cairemos¹⁵⁰ na heteronomia ou na presunção de um espontaneísmo moral. A compatibilidade entre dever e liberdade culmina numa compreensão autônoma e não teleológica (heterônoma) do próprio princípio cristão da moral. (p.XVI-XVII).

Esse princípio cristão da moral implica uma retirada de qualquer mandato externo, heterônomo ou divino como móvel da ação moral, mas também de qualquer ideia de que a moral constitui uma inclinação natural do sujeito. Este princípio é anunciado, assumido e aclamado por Kant (2011) mediante as seguintes palavras:

O princípio cristão da própria moral não é de modo algum teleológico (por conseguinte heteronomia), mas *autonomia* da razão prática pura por si mesma, porque ela não torna o conhecimento de Deus e de sua vontade fundamento dessas leis, mas somente do acesso ao sumo bem sob a condição do cumprimento das mesmas, e ela não põe sequer o motivo propriamente dito do cumprimento das primeiras nas suas desejadas consequências, mas unicamente na representação do dever, em cuja fiel *observância* unicamente consiste a dignidade do alcance das últimas. (p. 207-208, *grifos meus*).

É, portanto, a *observância* ao dever que está em jogo na autonomia da razão prática. Ora, mas o que exatamente é autônomo nesta observância ao dever? Na *Análítica dos Princípios da Crítica da Razão Prática*, o próprio Kant (2011) nos esclarece: “A *autonomia* da vontade é o princípio único de todas as leis morais e dos deveres conforme com elas” (p. 191). Por meio desta autonomia da *vontade* e mediante a codificação do poder pela lei, Kant (2011) também situa o próprio conceito de liberdade como “a independência da vontade em relação a toda outra lei que não seja a lei moral” (idem). Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant (1964) enfatizara a *autonomia* como princípio da moralidade e da dignidade humanas: “autonomia é, pois, o princípio da dignidade da natureza humana, bem como de toda natureza racional” (p.99).

Atenhamo-nos, por enquanto, a dois aspectos:

- a) O que é autônomo na autonomia é a *vontade*.
- b) A autonomia assume um caráter jurídico-filosófico na medida em que aparece como *lei moral*.

¹⁵⁰ É interessante perceber como o verbo *cair* funciona para indicar posições filosóficas que são assumidas mediante algumas outras admissões. Expressões como *cair em um ceticismo*, *cair em um relativismo*, *cair em contradição* são lugares comuns em toda uma Filosofia que preza pelos universais da contemplação, da reflexão e da comunicação. Essa queda, esse ir para baixo, certamente indicam a posição de transcendência de onde se fala do *alto* e do *auto*.

Sobre este segundo ponto, há que ser mais claro: só existe propriamente algo como uma autonomia quando a máxima de uma ação, o seu móvel, ou o princípio subjetivo da vontade, não entrarem em contradição consigo mesmos na ocasião em que forem transformados em lei universal. Na autonomia, a vontade há de se fazer lei! E isto ainda não é o suficiente: há que se fazer não qualquer lei, mas uma *lei moral universal*.

A vontade, com efeito, é a faculdade de agir segundo certas regras. Estas regras constituem máximas, se são subjetivas ou válidas para a vontade de um sujeito; constituem leis se são objetivas, ou válidas para a vontade de todo ser racional (Pascal, 1990, p. 119).

Qual é, porém, o conteúdo desta lei? Que ela diz? Que ela enuncia? Que ela prescreve? A *lei moral*, na medida em que sua obediência constitui ao mesmo tempo o fundamento da autonomia e da liberdade, deve ser inteiramente vazia de conteúdo e possuir somente uma forma, a saber, a forma da *universalidade*. A *forma da universalidade* é a única enunciação da lei moral.

Esse caráter puramente formal da lei moral indica, ainda, seu caráter diagramático. A lei moral é uma máquina abstrata, e, na medida em que a autonomia decorre da obediência a esta lei, é também situada no registro de uma obediência que não especifica, não discerne nem distingue o valor moral dos atos como *atos*. Daí a significação um tanto flutuante, genérica, difusa, ao mesmo tempo plástica e tendente ao esvaziamento do termo *autonomia*. A autonomia, enquanto um querer a lei moral, só pode ser a representação de uma ação *qualquer*. *A autonomia, como obediência puramente formal à lei moral, é o correlato jurídico-filosófico da máquina abstrata Panóptico em sua função diagramática.*

No que diz respeito à enunciação desta lei moral, ela assume a força de um imperativo. Este imperativo, por não depender de disposições e circunstâncias particulares, mas sim exprimir regras necessárias, não é um imperativo hipotético, mas sim um *imperativo categórico*. Eis, portanto, a forma da universalidade da lei moral mediante o imperativo categórico: “age de tal modo como se a máxima de tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (KANT, 2011, p.75).

Uma máxima, contudo, não se fará lei de uma forma espontânea, por qualquer tipo de inclinação natural do sujeito à moral. Se a moral, o dever e a lei – estas pesadas rochas que a Filosofia kantiana situa como os caminhos para a liberdade – dão o

significado dessa relação reflexiva do sujeito consigo mesmo a que chamamos *autonomia*, ela jamais ocorrerá na coincidência imediata do sujeito consigo mesmo. Dizer que a moral, o dever e a lei são *a priori* não significa, de modo algum, dizer que são espontâneos ou naturais, mas significa dizer que eles não são exteriores ao sujeito e nem dependentes da experiência. Temos, então, as duas principais posições subjetivas em oposição à autonomia: a *espontaneidade* e a *heteronomia*.

A autonomia não pode ser espontânea: ela implica um domínio de si, uma força exercida sobre si mesmo e, indo mais além, uma luta contra as próprias inclinações. É precisamente aí que reside o valor da autonomia: agir moralmente *apesar* das inclinações, dos desejos, das paixões, dos interesses. Autonomia aparece, portanto, como uma boa vontade que tem valor em si mesmo, em seu querer, em seu dobrar-se, independentemente das consequências que consigam ser produzidas dessa vontade. A autonomia, por um lado, é dada sob a forma de um *imperativo* e, por outro, indica tudo aquilo que possui um *valor em si mesmo*. A máxima que determina a vontade deve ser obediente à lei moral, e essa obediência constitui um valor em si mesmo. Como bem aponta Pascal (1990):

A vontade não obedece à razão salvo se for *constrangida* por ela, e não naturalmente, como o faria se fosse pura. É por esse motivo que as leis da razão não se apresentam à vontade como mandamentos, mas como *imperativos* (p. 120).

As funções deste constrangimento, deste imperativo, deste dever na determinação da vontade não são de modo algum vistas por Kant como tirânicas, maldosas ou aprisionadoras – ao contrário, indicam a única coisa que faz com que algo de *bom* exista no mundo. Mesmo que disto não resulte, por quaisquer razões, algum efeito empírico no mundo, o valor dessa boa vontade não seria sequer diminuído ou subestimado.

Não é possível conceber coisa alguma no mundo, ou mesmo fora do mundo, que sem restrição possa ser considerada boa, a não ser uma só: a boa vontade (...). Mesmo quando, por singular adversidade do destino ou por avara dotação de uma natureza madrasta, essa vontade fosse completamente desprovida de poder de levar a bom termo seus propósitos; admitindo até que seus esforços mais tenazes permanecessem estéreis; na hipótese mesmo de que nada mais restasse do que a só boa vontade (entendendo por esta não um mero desejo, mas o apelo a todos os meios que estão ao nosso alcance), ela nem por isso deixaria de refulgir como pedra preciosa dotada de brilho próprio, como alguma coisa que em si possui valor (KANT, 1964, p. 53-54).

Assim, a moral kantiana da autonomia é racional e intencional, porquanto seu móvel deverá ser a razão encarnada na lei moral (e não as inclinações) e seu valor reside na vontade (e não nas consequências da vontade). Rohden (2011) fez também referência às tentativas de Kant de livrar a moral autônoma de qualquer interpretação de que aí se trata de uma moral privada, individualista, voltada para si mesma. A autonomia deve opor-se, segundo Rohden (2011), ao *solipsismo*, esse “sistema das inclinações guiadas pelo princípio do amor de si ou da felicidade própria” (p.XXI), que é uma *mania de si mesmo*¹⁵¹. A moral autônoma, contudo, deverá igualmente se opor à *heteronomia*. Esta oposição nos permitirá esclarecer um outro aspecto fundamental da moralidade autônoma de Kant: o critério para definir a autonomia de uma ação não é a constatação de que ela está *em conformidade com o dever*, mas sim se que ela ocorre *por dever*. Assim, se sou comerciante e ajo de forma sorridente, honesta e hospitaleira com os meus clientes porque percebo que isto faz com que os clientes retornem e eu ganhe mais dinheiro, minha conduta de forma alguma pode ser qualificada como moral ou autônoma. Caso pratique “boas ações” porque sei que serei recompensado, ao término de minha vida, por um ser divino e supremo que avaliará de forma justa minhas prestações aos outros, também de forma alguma estarei sendo moral ou autônomo. A ação moral, a ação autônoma deve ser desinteressada em relação a todas as suas consequências: qualquer ação que ocorra por interesse, por inclinação natural, por pressões externas (culturais, sociais, familiares etc.) à razão será considerada uma ação *heterônoma*.

Em um texto intitulado *Ciladas da Autonomia: uma análise das governamentalidades contemporâneas*, problematizei o sentido da oposição entre *autonomia* e *heteronomia* para o campo das Filosofias da Diferença.

E se, ainda, atentarmos para o processo antagônico à *autonomia* e por ela desqualificado – a saber: *heteronomia* – perceberemos naquela o movimento de submissão da diferença à unidade do si mesmo. Na autonomia, o que se opõe ao si mesmo é a diferença. Com isso, estaríamos muito distantes de um pensamento que pensa a ação sob o signo das multiplicidades irreduzíveis ao uno, dos fluxos assignificantes intraduzíveis à significação, dos processos esquizos insubordináveis à totalidade e à unidade do sujeito. Pensar com Foucault e com Deleuze a *autonomia* consistirá em um ato que tende, portanto, a subvertê-la no sentido de uma *esquizonomia* (BENEVIDES e SEVERIANO, 2012, p. 234).

¹⁵¹ Rohden (2011) investiga a etimologia do termo *solipsismo* em de sua tradução para o alemão *Selbstsucht*. *Selbst*: si mesmo; *Sucht*: mania.

É possível, no que diz respeito a este aspecto, ser colocada a seguinte questão: por que uma ação orientada pela razão é considerada *autônoma*, enquanto uma ação guiada pelas inclinações é tomada por *heterônoma*? Não seriam tanto a razão como as inclinações partes do *si mesmo*? Não seriam ambas constitutivas do humano? Aqui Rohden (2011) e Bittner (1983) trazem a seguinte argumentação: para que a ação racional seja considerada a ação autônoma, é necessário que o sujeito não somente *tenha* uma razão, mas que ele *seja* essa razão, muito embora não seja esta razão de imediato. Nas palavras de Rohden (2011):

Todavia, para que isso [leis que emergem de uma legislação própria e tivessem a capacidade de obrigar] valesse, seria necessário (...) que os sujeitos agentes não apenas tivessem uma razão, mas fossem exatamente essa razão. É certamente verdade que o homem não apenas possui razão mas também a é. Só que ele não se identifica imediatamente com ela, por ter também corpo e inclinações, as quais possuem como característica dominante sua insaciabilidade e constituem como tais um constante desafio ao domínio da razão (p.XVI).

Portanto, para que a ação autônoma seja uma ação da razão, é necessário que, no fundo de si mesmo, a verdade que o sujeito encontre seja sua própria razão.

Antes de proceder, gostaria de abrir um pequeno parêntese para uma observação metodológica. Sob o signo *autonomia*, entendo que muitas coisas distintas podem ser agenciadas, muitos processos podem se apoiar, muitas práticas políticas podem ser reforçadas ou inibidas, muitas estratégias e engrenagens podem ser traçadas e efetivadas. Muitas coisas são ditas e são com o nome, sob o nome e em nome da *autonomia*. Em certo aspecto, este trabalho assume uma filiação com o pragmatismo linguístico tal como apresentado por Wittgenstein (1989) em suas *Investigações Filosóficas*. Para o filósofo, não há nenhum significado que transcenda, que caia fora, ou que funcione por cima ou por baixo de um jogo de linguagem específico. As palavras não designam *por si* coisa alguma; e se o recurso à etimologia das palavras poderá ser uma via interessante para desdobrar as significações, poderá igualmente constituir uma armadilha das mais paralisadoras caso estas derivações semânticas não forem relacionadas ao uso linguístico em suas práticas concretas, cotidianas e atuais. A etimologia será a pior das ilusões se restaurar a quimera de que, mediante ela, se faz possível encontrar a verdade das palavras. Portanto, o significado nada mais é do que o

uso das palavras. Sobre a dissolução do significado no uso das palavras, prestemos atenção ao que escreveu Lampreia (1992):

Os conceitos são, portanto, usados de acordo com diferentes regras de uso, com regras pragmáticas. Dar o significado de uma palavra é descrever as regras do jogo de linguagem dentro do qual a palavra é usada. (...) No entanto, não há uma arbitrariedade total do significado porque há usos “efetivos”. Isto é, não há uma determinação ou indeterminação total do significado. (p.327).

No que tange à ilusão acerca da significação originária, ilusão que não cessa de produzir um enorme edifício de miragens no solo aéreo da Filosofia, Wittgenstein (1989) nos dá um exemplo muito interessante:

Perguntar *fora* de um jogo determinado: “Esse objeto é composto?” é análogo àquilo que fez um jovem, certa ocasião em que deveria indicar se os verbos, em certos exemplos de frases, deveriam tomar a voz ativa ou passiva, e que então quebrou a cabeça para saber se, por exemplo, o verbo “dormir” significa algo ativo ou passivo (p.29).

Assim, o termo *autonomia* parece também ter uma irresistível atração para funcionar fora de todo e qualquer jogo de linguagem. No prefácio à obra de Jacques Donzelot, intitulada *A Polícia das Famílias*, Deleuze (*apud* DONZELOT, 2001) fala em um “sistema de *flutuação*” (p.7, *grifos meus*) instaurado pela Psicanálise no jogo das relações estratégicas do saber com as práticas jurídicas. As oposições entre a ordem jurídica e a ordem psiquiátrica, ambas com seus conceitos duros, pesados, inflexíveis e toscos, cederam lugar a um conjunto de regras de tradutibilidade e de equivalência mediante seu contato com os conceitos psicanalíticos mais tênues, flexíveis e flutuantes: culpa, resistência, lei, simbólico, função paterna, narcisismo, etc. Com arrimo nessa flutuação, foi possível toda uma modulação comunicante entre a esfera jurídica e a esfera psicológica.

Tomei esses exemplos com o propósito de chamar atenção para o caráter flutuante do conceito de *autonomia*. Somos constantemente tentados a lançá-lo no espaço sideral onde não jazem nem a história, nem as práticas linguísticas e tampouco estratégias políticas. Em certa semelhança com a *verdade*, somos tentados a ver *autonomia* em muitos lugares, em muitas relações, em muitas situações e em diversas formas; somos inclusive constrangidos por um truque semelhante ao truque da verdade-Pica-Pau quando perspectivamos a autonomia no campo de imanência e estabelecemos uma crítica política à autonomia. Assim, bem podem nos dizer: ‘você faz uma crítica à

autonomia, mas você só pode fazer essa crítica porque tem autonomia na escrita: o seu gesto de criticar a autonomia pretende ser um gesto autônomo'. A esse caráter flutuante da autonomia, gostaria de contrapor uma inscrição mais específica dos registros que dizem respeito propriamente à autonomia. Neste tópico, procurei esboçar a indicação de algumas coordenadas político-filosóficas a partir de Kant e Foucault. No último tópico deste trabalho, apontarei para um conjunto de práticas de governo agenciadas por um novo capitalismo, práticas estas que, segundo Boltanski e Chiapello (2009), não cessam de fazer referência à *autonomia* na esfera do trabalho, como autogestão, mobilidade, premiação por méritos, flexibilidade de horários etc.

5. Autonomia, prisão da liberdade

Retomemos aqui algumas noções fundamentais do conceito de *autonomia* na Filosofia moral de Kant, para que, com o supedâneo delas, possamos perceber uma articulação com os mecanismos acionados pelo *dispositivo panóptico* mediante o poder disciplinar:

a) A autonomia não é da ordem das ações realizadas, mas da vontade, e ela deve fazer coincidir a vontade com o dever.

b) A autonomia constitui um princípio segundo o qual o sujeito é ao mesmo tempo aquele que ordena e aquele que obedece.

c) A autonomia assume uma forma jurídico-filosófica na medida em que remete a liberdade humana àquilo que assume a representação de uma lei moral, universal e *a priori*.

d) A autonomia se opõe à espontaneidade (uma ação sem coerção), assim como é oposta à heteronomia (uma ação cuja coerção provenha do exterior).

Centremos foco agora naquilo que diz respeito aos efeitos esperados pela instauração de algo como um dispositivo panóptico. Conforme analisei no início deste capítulo, o Panóptico faz com que escolas, quartéis, hospitais e prisões se transformem em máquinas de ver. De modo mais específico, sua ação consiste em organizar toda uma distribuição da visibilidade, instaurar um regime de visibilidade e agenciar um jogo de luzes e sombras com características bem específicas que tenciono aprofundar.

O Panóptico é uma máquina de dissociar o par ver – ser visto: no anel periférico se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto. (...) [Assim,] uma sujeição real nasce mecanicamente de uma relação fictícia (FOUCAULT, 1997a, p.167).

Dessa rachadura da reciprocidade visual à sujeição, temos aqui também um deslocamento da visibilidade para a vigilância. Em uma arquitetura política, um ver que é ao mesmo tempo um vigiar, mas um vigiar que é a incerteza de ser visto. A vigilância assume, portanto, o caráter de uma ameaça contínua e velada: não ver os olhos que podem estar vendo constitui uma simples razão para sentir-se visto sob a forma da vigilância¹⁵². Não ver se há alguém na torre e não saber se e em que momento receberá a punição, o castigo, a advertência, o constrangimento. Zizek (2003) já chamou atenção sobre como a frase: “você vai ver o que eu vou fazer com você... espere...” constitui a ameaça mais vazia e, ao mesmo tempo, mais angustiante. Eis aí a ativação da fantasia, da relação fictícia, da internalização; eis a invenção de um eu. O que pode ser feito comigo? Estão me vendo? O que eu fiz? Poder ser visto a qualquer momento: aí reside uma boa razão para ver-se em todos os momentos. Antecipar-se àquele que pode ver, adiantar-se no movimento de vigilância, precipitar o olhar sobre si antes que o outro o faça; temos, em síntese, alguns movimentos gerados em função desta dissociação da reciprocidade da visão no dispositivo panóptico.

Trata-se, pois, de uma *relação consigo* que é tornada possível graças a uma tecnologia de objetivação. Nos termos em que Foucault (2010a), na conferência *Verdade e Subjetividade*, situou as técnicas de si, penso que aí reside algo como a incorporação das técnicas de si na estrutura das técnicas de dominação agenciadas pelo dispositivo panóptico. Pois o fato de que existe uma estrutura de objetividade que aí se faz presente não apaga, não anula, não cessa o movimento de uma relação consigo mesmo em uma *técnica de si*. Larrosa (2002), ao usar a dicção *tecnologias do eu* no contexto da atuação de um dispositivo pedagógico cuja engrenagem é dada em boa medida por um poder disciplinar, nos fornece também algumas referências para pensar essa relação entre *técnicas de si* e *técnicas de dominação* – que, por sua vez, podem ou não ser uma dominação pela via da objetivação.

¹⁵² Efetivamente, sabemos de todo um conjunto de regras de controle do tempo e do espaço, todo um conjunto de prescrições e submissões, de normas de conduta, de forças que atuam para o controle dos corpos; em uma palavra: de toda uma política de dominação que não é simplesmente inaugurada com o modelo do Panóptico de Bentham. A vigilância, como forma de dominação, não é inventada com o panóptico, mas o panóptico sobrecodifica essas formas de vigilância e constitui o principal instrumento de inscrição desta política de visibilidade em uma sociedade disciplinar.

É necessário, contudo, remeter esses esquemas de internalização aos dispositivos concretos. Deleuze (2005) bem percebeu a relação entre a *internalização* e a *internação* (seja na escola, na prisão, no hospital ou na prisão). Elas ocorrem somente no registro e em uma relação com uma exterioridade, com um fora.

O internamento remete a um lado de fora, e o que está fechado é “o lado de fora”. É “no” lado de fora, ou por exclusão, que os agenciamentos internam, tanto em relação à interioridade psíquica quanto ao internamento físico. (...) É uma questão geral de método: em vez de ir de uma exterioridade aparente para um “núcleo de interioridade” que seria essencial, é preciso conjurar a ilusória interioridade para levar as palavras e as coisas à sua exterioridade constitutiva (p.52).

A prisão é, pois, tanto a internação quanto a internalização, mas a internação no fora e a internalização do fora. A alma, como vimos no início do tópico, bem poderia ser uma peça, uma estratégia, uma astúcia para um domínio sobre o corpo. *A prisão prende o fora*: é toda uma estrutura social que se organiza e confere obediência às normas jurídicas mediante a possibilidade da prisão – é à liberdade, sempre no fora, que ela dirige ameaças constantes. *A alma prende o corpo*: o “si mesmo” regula e administra as manifestações que aparecem ou não a um sujeito, modula suas condutas, suas inclinações, seus tremores, suas fúrias, suas paixões, suas inércias e seus espasmos. *A autonomia prende a liberdade*: a identidade se destaca da multiplicidade e a vontade é discernida desta identidade e assume seu comando; então, espera-se da vontade a força de querer uma lei por pura obediência à forma universal do dever.

No início deste capítulo, vimos também que, mediante toda uma reformulação da justiça penal e do poder de punir, a verificação de um crime passou a ser a verificação acerca da vontade do sujeito criminoso. Estabelecer a *verdade* de um crime é estabelecer em que medida foi a *vontade* do criminoso que atuou no cometimento deste crime. Na medida em que a presença desta vontade constitui o parâmetro para saber sobre a responsabilidade do sujeito em relação à perpetração do ilícito penal, ao passo em que ela determina a participação do sujeito mesmo em seu crime, uma vez que é ela quem medirá a autoria do sujeito no seu ato transgressor – e, naquilo que é mais importante a este trabalho, pela razão de que tudo isto é precisamente o que inscreve a *verdade no crime*, eis que aparece aí, reescrita em outros termos, a relação entre *sujeito*, *autonomia* e *verdade*. A identidade, enquanto verdade de si, é, pois, aquilo a que o sujeito está preso – e, ainda, aquilo que pode prendê-lo! Pois a pergunta pela autonomia

também é, em grande medida, um instrumento que instaura movimentos para uma resposta em termos de identidade.

Em primeiro lugar, temos o seguinte movimento: investigar em que registro de realidade o crime ocorreu, para, com isso, determinar *a participação da vontade* nesse registro. Em segundo lugar: *remeter a prática judiciária a um conjunto de saberes* (fazendo sempre referência à verdade), que procurarão tornar inteligível o modo de ação desta vontade. E, em terceiro lugar: *passar da responsabilidade para a periculosidade*, extraindo dessa vontade uma cálculo sobre a possibilidade de repetição do dano cometido.

Como isto ocorre na Filosofia moral de Kant? Uma vez que importa, para ela, julgar a participação da vontade em uma ação, o registro jurídico da lei não é, de modo algum, reagentado por qualquer domínio das Ciências Humanas enquanto ciências empíricas. Por se estar inscrito, como já mencionei, em um registro *jurídico-filosófico*, a instância de verificação desta Filosofia moral não será nada semelhante a uma Psicologia, uma Pedagogia ou uma Sociologia, mas sim a uma Metafísica. É, então, unicamente mediante a distinção não meramente *transcendental* (relativa à possibilidade de um conhecimento *a priori*), mas sim *metafísica* entre fenômenos e coisas em si, ou entre o sensível e o suprasensível, que se faz possível inscrever a vontade do sujeito em seus atos cometidos. E, em consequência disto, seu julgamento deverá ocorrer não no âmbito do encadeamento fenomênico, causal e empírico desta ação criminosa com qualquer outra inclinação. Não há aí toda a perversa sutileza e a obsessão maldosa ao minúsculo como na Psiquiatria. A representação *jurídico-filosófica* da verdade acerca da responsabilidade do sujeito em seus atos cometidos não opera nesta sutileza, mas pelo “regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido” (FOUCAULT, 2009b, p.93). A este regime superpor-se-ia, em afinidade e co-incidência, a distinção filosófica e metafísica entre fenômenos e coisas em si: no âmbito empírico, o sujeito não pode ser culpado, mas no domínio suprasensível deve ser-lhe imputada responsabilidade moral e, portanto, culpa pelos seus atos. Pascal (1990) novamente traz à vista o pano de fundo jurídico da imputabilidade de responsabilidade ao sujeito moral, colocada nos termos deste binarismo:

Há que observar, aqui, que um homem a quem se atribui um mau caráter é tido, a um tempo, como irresponsável e como responsável: irresponsável, porque, dado o seu caráter sensível, não pode deixar de proceder mal; responsável, porque escolheu tal caráter por um decreto extratemporal de sua vontade (p.138).

Se há analogia entre estes dois binarismos, isso não ocorre, porém, para ficarmos em um impasse, mas precisamente para reinscrever a culpabilidade do sujeito em todos os atos cometidos, como condição do outro lado da moeda da exigência de autonomia. Portanto, no âmbito do *juízo*, deverá ocorrer sempre a pressuposição da liberdade da vontade. Quanto a isto, Kant (2011) deixa bem claro em que termos deve haver um julgamento da moralidade:

Pois em relação à consciência inteligível de sua absoluta existência (da liberdade), a vida sensível tem a unidade absoluta de um fenômeno que, enquanto contém apenas fenômenos da disposição de ânimo concernente à lei moral (do caráter), não deve ser julgado segundo a necessidade natural que lhe advém enquanto fenômeno, mas segundo a espontaneidade absoluta da liberdade (p.90).

Se esta liberdade implica, para Kant (2011, 1964), um tipo de *observância* à lei, na sujeição disciplinar a *observância* deve antecipar-se à lei. Por essa razão, Foucault (1997a) se refere diversas vezes à disciplina como um conjunto de relações de forças que atuam em um plano infrajurídico e mesmo contrajurídico. A disciplina eficiente é medida tanto pelos seus efeitos, quanto pelo pouco custo de seu exercício. Ela tanto se antecipa à lei quanto “quadricula um espaço vazio deixado pelas leis” (FOUCAULT, 1997a, p.149). À aplicação custosa da lei, a disciplina antecipa a possível visibilidade vigilante pré-jurídica, antijurídica e infrajurídica agenciada pelo dispositivo panóptico. Pois bem, será precisamente esta visibilidade vigilante responsável pela inscrição, no sujeito, da relação vigia-vigiado, vidente-visto, observador-observável o princípio daquilo que não poderíamos chamar de forma mais precisa do que de *sujeição*.

Sujeição não é, portanto, aquilo que se dirige contra o sujeito, o homem, a vontade, o indivíduo. *Sujeição* constitui o processo de *produção* deste sujeito, deste homem, desta vontade e deste indivíduo. E um pouco mais: mediante a *sujeição disciplinar*, a liberdade nos aparece como a afirmação disto que é (um) *sujeito*. Não nos deixemos confundir com as fórmulas comuns da pregação discursiva que busca desesperadamente encontrar resistências às formas de *assujeitamento* mediante a fortificação do *sujeito*. Se Foucault, efetivamente, fala em *assujeitamento*, o prefixo *a* não tem a função de negação, mas fim de formação. *Assujeitamento* não é a negação de um sujeito, da mesma forma que *a-histórico*, *atemporal* e *amoral* são a negação de *histórico*, *temporal* e *moral*. *Assujeitamento* quer dizer o processo de formação de um

sujeito, da mesma forma como *acomodado* e *assustado* indicam a formação de um sujeito a partir dos substantivos *comodidade* e *susto*, ou da mesma forma como *acalmar* não significa tirar, mas produzir uma *calma*. *Assujeitamento*, portanto, indica o mesmo processo realizado pela *sujeição*. Haja vista esta tendência quase irresistível de entender *assujeitamento* como a negação de um sujeito que incita uma resistência como afirmação de um sujeito, prefiro empregar o termo *sujeição* ao vocábulo *assujeitamento*, na medida em que neste primeiro designa melhor a ambiguidade, a co-incidência e a simultaneidade das ações passivas (*ser sujeito a alguma coisa*) e ativas (*ser sujeito de alguma coisa*).

Assim, a *sujeição* produz como efeito “O homem de que nos falamos e nos convidamos a liberar” (FOUCAULT, 1997a, p.29). É, portanto, nessa alma humana representada por Kant como entidade suprassensível, onde se inscreve o querer de uma boa vontade, que é representada a co-incidência entre liberdade e dever. Aí reside a autonomia. A *sujeição* como efeito de maior êxito do dispositivo panóptico consiste na fabricação deste si mesmo, na invenção desta função autovigilante, na produção deste duplo pela reflexão que instaura a obediência voluntária à lei mediante a disciplina. A *sujeição* fabrica uma vontade, um engajamento, uma ação sempre reiniciada e atualizada por si. *Sujeição não é o oposto de autonomia, pois a sujeição é a trama secreta da autonomia.*

Em suma: é precisamente esta simultaneidade e co-incidência de funções que estão em jogo no dispositivo panóptico e na autonomia. Lembremos que *Vigiar e Punir* é um livro sobre as *pequenas coisas*, sobre a *força* das pequenas coisas, sobre a força das pequenas coisas para *gerar as grandes coisas*. Trata-se, então, de conseguir ver nessa obra toda uma *micropolítica da autonomia* atuante nos cruzamentos, nos mútuos apoios e nos pontos de encontros entre saber e poder, entre verdade e vontade, entre o sujeito e a lei, entre o vigia e o vigiado. *É, portanto, mediante a verdade inscrita como atuação da vontade em seus atos que o sujeito se inclina, se dobra e se forma no movimento de sujeição. É por esta via que a autonomia constitui uma das formas de subjetivação do dispositivo da verdade.*

É possível posicionar essa questão de forma bem simples: a autonomia sempre trará as marcas das responsabilidades externas, do dever e daquilo que os outros esperam que façamos. Ser autônomo é decidir por si mesmo fazer aquilo que está em concordância com uma lei. Isto pode nos parecer, de início, contraintuitivo. Mas talvez possamos melhor perceber essa diferença entre autonomia e liberdade de outra forma:

reparando melhor, em nossas práticas mais cotidianas, a diferença que há entre as circunstâncias que empregamos o adjetivo “autônomo” e aquelas em que usamos a qualificação “livre”. Todavia, esta diferença é constantemente eclipsada. Por essa razão, existe uma enorme tendência a nos colocarmos *a favor* da autonomia como se, com isso, nos colocássemos *contra* a dominação. De um lado, a autonomia; de outro, aquilo que subjuga, oprime e lacera a dignidade do sujeito. Quantas coisas foram, são e ainda haverão de ser feitas e esquecidas para fazermos a *autonomia* se passar por *liberdade*!

Assim, a autonomia em nada se relaciona com um dentro sem fora, com a ação de um puro em si mesmo na totalidade harmônica de si mesmo, com um movimento de dentro para dentro. Mas também, se levarmos a sério as colocações de Foucault (1997a) e Deleuze (2005) sobre a exterioridade produtora da *internalização* e do *internamento*, entenderemos que a autonomia não é um movimento de dentro para fora, de manifestação de algo que tem brilho em si, fim em si e origem em si. Há, então, que torcer a fórmula kantiana, não para fazer dizer o que ela não disse, mas para fazer dizer aquilo mesmo que ela disse: a autonomia é obediência à lei, a autonomia é sujeição, a autonomia é um imperativo, a autonomia é um constrangimento, a autonomia é um sacrifício. Fala-se que *Vigiar e Punir* é uma obra sobre a prisão. Existe qualquer coisa neste capítulo, todavia, semelhante a uma busca incessante para falar em *Vigiar e Punir* enfatizando a trama inconfessável das pequenas coisas na invenção da alma humana, da vontade e da autonomia. Com isso, é ainda da prisão que estamos falando; na quebra óptico-jurídica da continuidade, reciprocidade e comunicabilidade dos corpos e das pedras, entre os corpos e entre as pedras, eis que as grades da autonomia aterram o sujeito nas celas e nas salas mais sufocantes do dever e da verdade de si mesmo. *A autonomia, prisão da liberdade.*

6. Liberdade como autenticidade

A análise anterior chegou ao seguinte ponto: a verdade de si, enquanto a verdade sobre quem se é, como verdade elaborada no interior de um dispositivo jurídico-psicológico e na medida em que responde à pergunta pela autonomia da vontade do sujeito, encaminha-o à *prisão em si* (à fixação de sua identidade) e à *prisão de si* (ao eventual encarceramento). Curiosamente, é esta verdade de si que aparece, todavia, como a fonte de nossa liberdade. Mas essa manifestação da verdade de si como nossa liberdade assume, também, outra forma que gostaria agora de apontar as principais

coordenadas. Trata-se da *autenticidade*. Pretendo, nesse momento, explorar o modo como a problemática da autenticidade apareceu (como uma espécie de pano de fundo) em dois momentos desse trabalho. Refiro-me, aqui, ao quinto capítulo – em especial, à análise da parresía e do cinismo feitas por Foucault (2011a) em *A Coragem da Verdade* – e, também, no sétimo capítulo – a saber, mediante um conjunto de representações acerca da verdade de si mesmo que são estabelecidas pela confissão-psi e articuladas discursivamente por aquilo que Foucault (2009a), em *A Vontade de Saber*, chamou de hipótese repressiva.

Relembremos aqui da prática da parresía como a coragem do dizer-a-verdade. Aqui temos todo um princípio da fala que autentica a verdade na franqueza e que faz dessa franqueza uma coragem em assumir riscos. Possuímos também, na *verdadeira vida*, quatro orientações relativas aos modos de inscrição da verdade na própria vida enquanto transparência, pureza, retidão e identidade (imutabilidade). Finalmente, no *cinismo* podemos perceber toda uma reinscrição destas temáticas em termos de animalidade, naturalidade, bestialidade, vida essencial, elementar e originária, bem como a partir de uma recusa de todo o supérfluo, de todo o fútil, de todo o convencional.

De fato, a conformidade à qual os cínicos indexam o princípio da verdadeira vida, da vida reta, se apóia [em], diz respeito unicamente, ao domínio de uma lei natural. Só o que é da ordem da natureza é que pode ser um princípio de conformidade para definir a vida reta de acordo com os cínicos. Nenhuma convenção, nenhuma prescrição humana pode ser aceita na vida cínica, se não for exatamente conforme ao que se encontra na natureza, e somente na natureza. (...) É a valorização absoluta da animalidade que esse princípio de uma vida reta, que deve ser indexada à natureza e somente à natureza, conduz (FOUCAULT, 2010a, p. 233).

Em suma: *princípio de franqueza e transparência na parresía, princípio de retidão e identidade na verdadeira vida, princípio de originalidade e animalidade no cinismo*: eis aí um conjunto de referências que podem gravitar, que estão em constante possibilidade de travar intercessões, que estão na iminência de constituir associações com todo um conjunto de temas relativos à *autenticidade*. O que é o autêntico se não aquilo que se manifesta tal como é; se não aquilo que se expressa em sua originalidade sob a forma de transparência; se não aquilo que é avesso às convenções, aos padrões, às amarras e às futilidades das normas morais e sociais; se não aquilo que desconhece ou passa por cima de qualquer abismo, qualquer descompasso, qualquer impasse e

qualquer interrupção entre pensamentos, palavras, vontades e ações; e se não aquilo que, mediante tudo isto, manifesta precisamente o verdadeiro?

Temos, portanto, uma aproximação da autenticidade mediante *atos de verdade* (a parresía, o discurso verdadeiro, o amor verdadeiro, a vida verdadeira, o cinismo) que aparecem sob o signo da *franqueza*, da *transparência*, da *expressividade*, da *originalidade* e da *animalidade*. Como veremos brevemente no último tópico deste trabalho, na obra *O Novo Espírito do Capitalismo* (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009), as temáticas relacionadas à autenticidade girarão em torno das questões acerca da padronização, da massificação, do desencanto, da perda da singularidade, da diferença e da criatividade. Perceberemos também, entretanto, como aí reside, também, uma série de elementos da ordem da franqueza, da expressividade, da originalidade e da naturalidade.

É necessário, contudo, inscrever de modo mais claro o registro da subjetivação a que me refiro quando falo em *autenticidade*. Na medida em que autenticidade significa uma transparência entre potência e ato, um princípio de expressão em que potência e ato são indistintos (SAFATLE, 2009), a autenticidade já pressupõe a fabricação de um duplo. E, como já apontou Deleuze (2005), o tema do duplo sempre foi de enorme sedução para Foucault.

A obsessão constante de Foucault é o tema do duplo. Mas o duplo nunca é uma projeção do interior, mas uma interiorização do lado de fora. Não é o desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, mas uma repetição do Diferente. Não é a emanção de um EU, é a instauração da imanência de um sempre-outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo, na reduplicação, sou eu que me vejo como o duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim (DELEUZE, 2005, p. 105).

Assim, Foucault sempre procurou se desvencilhar do problema da autenticidade em toda e qualquer análise sobre as práticas de subjetivação. Por que razão? Para encaminhar essa resposta, é oportuno discernir melhor que tipo de duplo é instaurado pela noção de autenticidade. Trata-se, pois, não de um duplo qualquer, muito menos de um duplo que funciona mantendo-se enquanto duplo – mas, ao contrário, trata-se de um duplo que tende à unidade e à retidão. A máxima da autenticidade anuncia-se como: *ser aquilo que se é*. Por isto entendamos de algo inteiramente distinto de uma tautologia, de uma obviedade e de algo sobre o qual nada se tem a dizer. *Ser o que se é* estará sempre em vias de significar *ser aquilo que realmente se é, ser aquilo que originalmente se é*

ou, ainda, *ser aquilo que verdadeiramente se é*. Isto porque é possível ser aquilo que não se é, ser diferente de sua verdade, ser na distância daquilo que se é originalmente. Adentra-se, assim, o reino das suspeitas, das incertezas e das desconfianças quanto àquilo que se manifesta, àquilo que aparece, àquilo que acontece. De um lado, o que aparece, o que é dito, o que está expresso, exprimido, exposto, exteriorizado, externo, o que está no espaço dos verbos, dos olhos e dos ouvidos – o *exterior*. O que aparece, entretanto, há que ser *autenticado*. Há que ser remetido a uma verdade. E essa autenticação constitui um retorno, uma indexação, uma referenciação de alguma coisa por outra. Onde encontrar, porém, essa verdade que autentica o manifesto?

Não se trata aqui, contudo, de referenciar essa coisa que aparece por uma *verdade em si*, mas por uma *verdade de si*: uma verdade enquanto autenticação de uma identidade com o interior. Quando afirmo, por exemplo: “eu acho que você está falando a verdade”, a pergunta pela autenticidade de minha fala será também uma pergunta pela verdade daquilo que eu digo, porém não no sentido de saber *se é verdade que você está falando a verdade*, mas sim *se é verdade que eu acho que você está falando a verdade*. Isto porque poderia ocorrer, por exemplo, de esta frase ser enunciada quando a pessoa com quem eu falo efetivamente diz a verdade (do ponto de vista da adequação), muito embora eu esteja mentido porque, na verdade, não acredito que ela está dizendo a verdade (do ponto de vista da autenticidade). Portanto, em última instância, a verdade esperada na autenticidade é uma verdade que tem a ver com uma identidade entre algo manifesto (o que eu digo) e algo não-manifesto (o que eu penso, acredito, creio).

A pergunta pela autenticidade do que é manifesto indica, então, uma suspeita sobre a verdade dessa manifestação, suspeita essa que só se resolverá com a instauração de um duplo. *O duplo é, pois, signo de uma suspeita*. Mediante esse duplo, opera-se um corte no real, um rasgo no acontecimento, uma bifurcação nas multiplicidades. A verdade passa agora a ser autenticada no interior e deverá fazer remeter toda exterioridade ao crivo da interioridade, crivo este que aparecerá como princípio de *transparência*, de *franqueza* ou de *espontaneidade*. Por quê? Precisamente porque haverá também toda uma tendência a dizer que é no *interior* que se encontra o *singular*. O autêntico é o singular, mas não o singular entendido de qualquer forma, mas um singular que constitui signo de uma identidade entre interior e exterior, entre potência e ato, entre pensamento e ação, entre crença e linguagem. Na autenticidade, o singular só aparece porque está o tempo inteiro remetido ao jogo do duplo que transporta a verdade (como autenticação) para um plano diferente daquele no qual a coisa aparece e

acontece. E, como bem sabemos, existe toda uma valorização, toda uma apologia, toda uma exaltação, todo um fervoroso clamor para que as coisas apareçam como autênticas, espontâneas, transparentes, verdadeiras.

Não nos deixemos, todavia, sorver, sugar ou aspirar pela sedução centrífuga do *interior*. Em *Nietzsche, Freud e Marx*, Foucault (2008b) já mencionara, quase 10 anos antes da escrita de *A Vontade de Saber*, a necessidade de uma crítica à “profundidade [como] busca pura e interior da verdade” (p.44). Isto implica na necessidade de “descer até o fim da linha vertical e mostrar que essa profundidade da interioridade é, na verdade, outra coisa do que ela diz” (idem). Assim como há que encontramos a *mentira da verdade*, há também que acharmos o *exterior do interior* – eles serão sempre outras coisas do que deles se dizem! Esta descida ao desfiladeiro oblíquo da linha vertical – a verdade profunda de si mesmo – deve, portanto, “restituir a exterioridade cintilante que estava descoberta e soterrada” (idem). Trata-se da “*reviravolta da profundidade*, a descoberta de que a profundidade não passava de um jogo e de uma dobra da superfície” (idem, *grifos meus*). Portanto, nessa descida à linha vertical, nessa remissão ao exterior, nessa reviravolta da profundidade temos aqui o rasgo instalado pelo “Outro” sobre o “Si Mesmo”.

E aqui retomamos as palavras de Gros (2008): é o Outro quem, instalando uma verdade oculta tanto *em si mesmo* como *de si mesmo*, instala um segredo; e instalando um segredo, instala uma chave de decifração. Não somente esta chave de decifração reside no Outro, como também a própria cifra será por ele codificada. E, indo mais além: o Outro também estará naquilo que se encontra *por trás da cifra*, nesse medo da verdade que nos faz crer que ela é *alguma coisa que existisse em nós* – como um vácuo que sustenta um lençol, como uma interrogação que aparece quando descobrimos a brancura que reverte o fantasma. Talvez a surpresa venha quando percebermos que o fantasma não é a interrogação por trás, mas nada mais do que o lençol que está à frente.

E por aí mesmo, no entendimento da questão [“quem sou eu?”], enquanto ela nos surpreende, traz em mim a suspeita de que a consciência imediata e ingênua de mim mesmo não coincide com o que sou *verdadeiramente*, a suspeita terrível de que o ser de mim mesmo em minha verdade não me é dado nessa presença inocente a si que eu chamo de consciência. A partir daí, o Outro me tem. Ele me tem em sua dependência, indicando-me o caminho a seguir em sua direção, para fazer coincidir cada vez mais quem eu creio que sou e *quem eu sou verdadeiramente*. Ele me tem sob o seu controle na medida em que o caminho a seguir para reencontrar-me torna o Outro *necessário* para mim, pela descoberta desses segredos, que eu devo mesmo encontrar, já que o Outro os supõe em mim. (...) Porque é o Outro que me colocando a questão “Quem é você?” e, em seguida, deixando-me a tarefa de

responder a mim a partir de mim mesmo e diante Dele, é o Outro que introduz em mim esse corte. (GROS, 2008, p.136-137).

Enquanto uma *posição subjetiva no dispositivo da verdade*, a autenticidade aparece, portanto, como a utopia de uma *retidão*: o sujeito autêntico é desdobrado e sua vida deve coincidir com a verdade e seguir na linha reta da verdade. Esta retidão, contudo, pretende encontrar não o homogêneo, mas o singular: é uma retidão perante a verdade *de si mesmo*. A autenticidade é, pois, uma linha que tende à retidão, à vertical de si mesmo, ao desdobramento e, no limite, quando levada às últimas consequências, à dessubjetivação, à dissolução do sujeito. Nesse contexto, é a suspeita de inautenticidade que mantém a dobra da linha de subjetivação, pois a autenticidade existe para não se realizar, mas sim porque não pode ser realizada. Há, pois, uma anterioridade da problemática da inautenticidade sobre a problemática da autenticidade, como mesmo aponta Boltanski e Chiapello (2009): “cabe partir da questão da inautenticidade, e não da autenticidade, pois (...) a autenticidade é uma noção polêmica cujo sentido só se estabelece por diferença e oposição à acusação de inautenticidade feita a pessoas ou objetos” (p.640) Assim, é também qualquer coisa como uma perpétua desconfiança, uma proximidade insuportável com tudo o que mais se odeia, uma afiliação asfixiante com todo o que é mais distante e mais aversivo, uma convivência insuportável entre a verdade e a falsidade que manterá acesa a chama da vontade de autenticidade. Pois a autenticidade, a partir de sua máxima *que eu seja o que (verdadeiramente) sou*, é a tensão entre a instalação de um duplo e o imperativo de dissolução deste duplo. Isto porque, se eu atualmente não sou o que (verdadeiramente) sou, se há este duplo entre o que eu sou e o que eu (verdadeiramente) sou, a distância que a autenticidade quer percorrer é precisamente o espaço de diferenciação que forma o duplo.

Se recorri às análises de Foucault sobre a parresía, a verdadeira vida e o cinismo para pensar a noção de autenticidade, não é nelas que gostaria de me deter prioritariamente. Elas ofertam, quando muito, um conjunto de princípios para que se possa pensar melhor, com um pouco mais de nitidez, esse problema da autenticidade. O que considero, entretanto, ser de maior relevância é pensar como o problema da autenticidade aparece como a construção positiva de um sujeito a partir do que Foucault (2010a), nas conferências *Cristianismo e Confissão* e *Verdade e Subjetividade*, entendeu como sendo essa moderna hermenêutica de si. Não, todavia, de qualquer forma de construção positiva de um sujeito, mas de uma construção positiva que se lhe apresente como a fonte da liberdade. É neste ponto que retomarei a análise das relações

entre a *verdade de si*, a *sexualidade* e a *liberdade* presentes na obra *A Vontade de Saber*, tal como já iniciada. E farei isso do ponto onde havia parado no capítulo anterior: no *impasse* dessa relação. Gostaria de sugerir, como hipótese, que este impasse tem a ver com uma determinada representação dessa relação não em termos de *liberdade* (tal como se pode pensar a partir do pensamento de Foucault), mas em termos de *autenticidade*. E gostaria também, desde já, de distinguir um campo de temáticas relativas à liberdade de um campo completamente distinto, relativo à *liberação*. É, pois, nesse último campo que encontraremos toda uma formulação da liberdade em termos de autenticidade.

Em primeiro lugar: a confissão só pode representar-se como atuando em liberdade caso estabeleça uma representação jurídico-discursiva do poder e se distinga, ela mesma, do poder. Somente aí, o falar de si poderá ser um falar a verdade de si – e, como podemos ver no decorrer de toda a obra *A Vontade de Saber* tal como trabalhada no capítulo anterior, a produção da verdade de si possui uma relação bastante estreita com todo o campo agenciado pelo dispositivo da sexualidade.

Livrando-nos, todavia, de uma imagem jurídico-discursiva do poder, não poderíamos ver que muitas outras coisas, que não a libertação, estão em jogo nas práticas de produção e extorsão da verdade na sexualidade? Ora, mas se fizermos isto, que lugar daremos à liberdade? Seria, então, o caso de nos obstinarmos a ver, a descrever, a especular e a confabular tudo o que há de poder na sexualidade para, então, fazermos um conceito de liberdade que seja o oposto de tudo isto? Mediante a percepção de que a produção da verdade na sexualidade ocorre a partir das práticas da ciência-confissão que se apóiam no dispositivo da sexualidade; mediante o esclarecimento de que este dispositivo de sexualidade não só é em cima e abaixo, à esquerda e à direita atravessado por relações de poder, mas gravita em torno de uma série de repetições previsíveis aos saberes que escutam seus dramas; mediante, por fim, a iluminação panorâmica das relações de forças que inventam uma verdade na sexualidade e uma sexualidade na verdade, não acabaríamos por negar toda e qualquer possibilidade de liberdade no campo da sexualidade? E, por fim, tendo feito tudo isto, tendo aprimorado a visão, a percepção e a capacidade teórica e analítica acerca das relações de poder em suas múltiplas estratégias de fabricação, não nos tornaríamos sóbrio, lúcido, astuto e infeliz o suficiente para desconfiar da liberdade em todo e qualquer lugar em que se nos diz que ela está presente?

Eis o sentido deste impasse.

Por um lado, ele é coincidente com um grande mal-entendido; mas, por outro, não é nem um pouco casual e tem suas razões de ser bem sólidas ou solidificadas. Em seus aspectos menos arbitrários, este impasse diz respeito a uma forte ligação que se estabeleceu entre o *conhecimento do homem* e a *libertação do homem*. O campo das Ciências Humanas estabeleceu como seu grande desafio tomar por objeto o homem e, ao mesmo tempo, fazer disto algo fundamental para sua libertação. A inscrição da verdade no sexo, se por um lado constitui uma das modalidades históricas privilegiadas para o conhecimento do homem, não foi todavia a única a associar uma prática de saber a uma promessa de libertação. Quanto a isto, Foucault *apud* Castro (2004) nos esclarece muito bem:

Fazendo de modo que esse conhecimento do homem seja tal que o homem possa ser liberado, por ele, de suas alienações, liberado de todas as determinações das quais ele não era dono, que ele possa, graças a esse conhecimento que tinha dele mesmo, voltar a ser ou converter-se pela primeira vez em senhor e dono de si mesmo¹⁵³. Dito de outra maneira, fazia-se do homem um objeto de conhecimento para que o homem pudesse converter-se em sujeito de sua própria liberdade e de sua própria existência (p.246).

Toda esta representação do conhecimento do homem em afinidade com a libertação do homem ganhou apoio, ainda, em uma imagem de pensamento que separa poder e verdade, dominação e saber, sujeição e autonomia¹⁵⁴. Aqueles que eram seus porta-vozes comumente assumiam a confortável posição enunciativa que Foucault (2009) identificou como o *benefício do locutor*: “quem emprega essa linguagem coloca-se, até certo ponto, fora do alcance do poder; desordena a lei; antecipa, por menos que seja, a liberdade futura” (p.12). Esta ainda é a posição mais frequente de onde se fala quando se fala do Homem – trata-se de uma posição que articula o discurso da denúncia e o discurso da promessa; mas também de uma enunciação sempre antecipada, frequentemente urgente e por vezes mágica. É ela que deverá percorrer a enorme distância entre a prisão e a liberdade.

¹⁵³ Percebamos como aí também existe ainda toda uma codificação da *liberdade* em termos de *autonomia*, agenciada pelo campo das Ciências Humanas: a liberdade do indivíduo aparece quando ele é “dono de si mesmo”.

¹⁵⁴ Sobre esta antinomia entre o homem do saber e o homem do poder, ver *A Verdade e as Formas Jurídicas* (FOUCAULT, 2011c), bem como as referências apontadas no quarto tópico do capítulo anterior.

Se, todavia, não foi possível encontrar “O Homem”, se a incansável pesquisa de todos os dias desses ilustres saberes nada nos mostrou de semelhante ao seu objeto e em seu objeto, se não houve o mínimo vestígio de consenso acerca de sua natureza, de sua essência ou de sua condição fundamental, o isolamento de cada projeto não significou a paralisação de todo este campo. Se nunca encontramos “O Homem”, isto jamais ameaçou as Ciências do Homem. Assim, a desilusão, a dissolução e a não-solução do problema da liberdade, da libertação, da liberação ou da emancipação do homem, bem como o desaparecimento de um espectro humanista com os anúncios cada vez mais propagados da morte do homem, não desalojaram, retiraram ou minaram o solo das Ciências Humanas.

Esse desaparecimento do homem, no momento mesmo em que se buscava sua raiz, não faz com que as Ciências Humanas venham a desaparecer. Mas que as Ciências Humanas vão se desdobrar em um horizonte que não está mais fechado ou definido por esse humanismo. O homem desaparece da Filosofia, não como objeto de saber, mas como sujeito da liberdade e de existência (FOUCAULT *apud* Castro, p.246).

Seria, então, Foucault, um dos conhecidos porta-vozes da morte do homem, igualmente um anunciante do fim da liberdade? Seria o caso de dizer que a liberdade, para Foucault, cairia por terra juntamente com uma Filosofia do sujeito, uma moral da autonomia e um pensamento humanista? Não creio que as coisas aconteçam deste modo. A desconfiança de Foucault relativa às questões da liberdade deu-se, em grande parte, por uma constante identificação que é feta entre as temáticas da *liberdade* a as temáticas ligadas à *libertação*. Esta desconfiança em relação ao tema geral da *libertação* é bem colocada por Foucault (2012b) na entrevista *A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*:

Sempre desconfiei um pouco do tema geral da libertação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo (p.259).

Como mesmo percebera Bernard Henri-Lévy, em *A Vontade de Saber*, Foucault rompe com qualquer *naturalismo difuso* do tipo: “debaixo dos paralelepípedos, a

natureza em festa” (FOUCAULT, 1988, p.238). Este naturalismo difuso implica não somente uma ideia sobre as coisas nas quais incidem o poder (portanto uma ideia de liberdade, espontaneidade, de um si mesmo original e autêntico), como também uma ideia sobre o funcionamento do poder que nada mais é do que uma escolha estético-moral.

Uma certa ideia de que, sob o poder, suas violências e artifícios, deve-se encontrar as próprias coisas em sua vivacidade primitiva: atrás dos muros do asilo, a espontaneidade da loucura; através do sistema penal, a febre generosa da delinquência; sob o interdito sexual, o frescor do desejo. E também uma certa escolha estético-moral: o poder é mal, é feio, é pobre, estéril, monótono, morto; e aquilo sobre o qual o poder se exerce é bem, é bom, é rico¹⁵⁵ (FOUCAULT, 1988, p.238).

As temáticas associadas à *liberação*, portanto, acionam automaticamente uma imagem *negativa* do poder. Esta imagem negativa do poder, contudo, só será possível mediante a suposição de um funcionamento espontâneo, natural, original e autêntico daquilo *sobre o que* o poder incide. Mais ainda: na medida em que a ação do poder é entendida como um poder *sobre alguma coisa*, têm-se reativada a autenticidade desta “alguma coisa”, e não se vê nessa coisa que existe algo como uma invenção, uma fabricação, um jogo reversível e instável de relações de força. Com isso, as temáticas relacionadas à liberação procedem frequentemente pela via do *tudo ou nada* quando o que está em jogo é a liberdade: ou pressupõem que é possível partir de um estado absolutamente ausente de relações de poder¹⁵⁶, ou frequentemente concluem, desta impossibilidade, que está mesmo “tudo dominado”. Se estas posições são colocadas em polos de oposição, podemos ver nelas muito mais uma formação mútua e coexistente, como dois lados da mesma moeda, do que propriamente como posicionamentos distintos. Existe em ambas as perspectivas a mesma imagem jurídico-discursiva do poder. Foucault (2009b), tendo-a percebido, estabeleceu um elo comum (que levava, todavia, a consequências opostas) entre uma análise das relações entre sexo e poder em termos de repressão dos instintos (aludindo provavelmente a Reich), e uma análise

¹⁵⁵ Nessa passagem, é possível visualizar a formação de uma série de duplos que, segundo a perspectiva que procuro pensar nesse trabalho, dizem respeito ao tema geral da autenticidade.

¹⁵⁶ Sobre este aspecto, vale a pena fazer uma referência ao *conceito transcendental de liberdade* tal como apresentado por Kant (1996) na *Crítica da Razão Pura*: “Supõe que haja uma *liberdade* em sentido transcendental como uma espécie particular de causalidade segundo a qual pudessem ser produzidos os eventos no mundo, como um poder de começar absolutamente um estado e, por conseguinte, uma série de determinações do mesmo. Em tal caso terá início não somente uma série mediante esta espontaneidade, mas a determinação da própria espontaneidade para a produção da série (...) de modo que *não proceda nada* pelo qual essa ação ocorrida possa ser determinada segundo leis constantes” (p. 295, *grifos meus*).

dessas relações nos termos de lei do desejo (fazendo possível referência a Freud ou a Lacan).

Uma como a outra recorrem a uma representação comum do poder que, segundo o emprego que faz dele e a posição que se lhe reconhece quanto ao desejo, leva a duas consequências opostas: seja à promessa de uma “libertação”, se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação – se for constitutivo do desejo – de que sempre já se está enredado (FOUCAULT, 2009b, p.93).

Ora, mas é precisamente em relação a tudo isso que se distanciam as temáticas da *liberdade*. Tanto as temáticas espontaneístas ligadas à originalidade e à autenticidade quanto o fatalismo totalitarista constituem um imenso obstáculo para as práticas de liberdade. É contra as existências não inventadas, é contra as coisas originais, eternas e irreversíveis; é contra os edifícios rígidos das evidências; é contra a imutabilidade camuflada dos processos espontâneos; é contra o aprisionamento do imperativo de dizer o que se é; é contra as grades da transparência; é contra a animalidade, o naturalismo e a bestialidade, reificados como autenticidade e simplificados em suas estratégias múltiplas e complexas; é, em uma palavra, contra a prisão da essência que é possível construir, inventar e arquitetar as *práticas de liberdade*.

Assim, existe todo um reposicionamento radical das relações entre *poder* e *liberdade* que a força das temáticas relativas à *libertação* tornou completamente contra-intuitivo para boa parte de nós. A partir destas temáticas, costumamos pensar – e isto constitui quase uma evidência! – que *onde há poder, não há liberdade; logo, onde há liberdade, não há poder*. Ora, com Foucault, é justamente o contrário que diríamos: *onde há poder, há liberdade; logo, onde não há liberdade, não há poder*.

Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. (...) Sendo essa a forma geral, recuso-me a responder à questão que às vezes me propõem: “Ora, se o poder está por todo lado, então não há liberdade.” Respondo: se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação (FOUCAULT, 2012b, p. 270).

Mediante semelhante questão sobre o aprisionamento implicado na onipresença das relações de poder feita a Foucault (2004b) dois anos antes, temos a seguinte resposta:

Não somos presos, então. Acontece que estamos sempre de acordo com a situação. O que quero dizer é que temos a possibilidade de mudar a situação, que possibilidade existe sempre. Não podemos nos colocar fora da situação, em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Eu não quis dizer que somos sempre presos, pelo contrário, que somos sempre livres. Enfim, em poucas palavras, há sempre a possibilidade de mudar (p. 267-268).

A mesma relação necessária entre *poder e liberdade* será expressa por Foucault *apud* Castro (2004) nos seguintes termos:

O poder não se exerce a não ser sobre ‘sujeitos livres’ e na medida em que eles são ‘livres’. Entendamos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde se possam dar muitas condutas, muitas reações e diferentes modos de comportamento. Ali onde as determinações estão saturadas, não há relações de poder. A escravidão não é uma relação de poder quando o homem está encadeado (trata-se então de uma relação física de coerção), mas justamente quando ele pode deslocar-se e, no limite, escapar. Não há, pois, um cara a cara do poder e da liberdade, com uma relação de exclusão mútua entre eles (em todo lugar onde se exerce o poder, desaparece a liberdade), mas um jogo muito mais complexo. Nesse jogo, a liberdade aparece como a condição de existência do poder (p.246-247).

Esta temática da liberdade é retomada no texto *O que são as Luzes?* (FOUCAULT, 2008b), escrito em 1984. Trata-se, nesta ocasião, de pensá-la no contexto de uma *ontologia do presente*, ou de uma *ontologia de nós mesmos* – na medida em que nem este *presente* remete a um momento bem discernido e encerrando em sua compreensão (mas a um acontecimento), e nem esse *nós mesmos* faz referência a qualquer universalidade. E, ainda, na medida em que uma *ontologia* também significa algo bem diverso de uma teoria da essência do ser¹⁵⁷. A liberdade aparecerá, então, como ultrapassagem, reversão de fronteiras, transposição de limites, possibilidade de ser outro.

Ela [essa crítica característica de uma ontologia de nós mesmos] não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade. (...) Caracterizarei então o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres (FOUCAULT, 2008b, p.348).

¹⁵⁷ Por todas essas razões, creio que tantas confusões podem ser feitas mediante a expressão “*ontologia do presente*”, ou “*ontologia de nós mesmos*”. Pois não se trata aqui nem de uma teoria da essência do ser, nem de uma análise universalista nem, todavia, de uma análise que se detenha ao que é dado de imediato, às “últimas notícias”, às “últimas novidades”.

Tal como já mencionado no primeiro tópico deste trabalho, existe aí não uma filiação por continuidade ou sucessão à atitude kantiana da *Aufklärung*. A liberdade não depende da maioria. Da mesma forma, a crítica não depende da *reflexão transcendental* sobre os limites, mas sim de algo como uma análise-atitude que é *arqueológica, genealógica* e, por fim, *anarqueológica* – a saber: uma análise daquilo que somos que seja ao mesmo tempo uma análise do porquê somos como somos (ou das condições que nos levam a ser como somos), mas, também e simultaneamente, uma recusa em ser tal como somos. Ainda que o tema da *autonomia* seja mencionado discretamente neste texto – como “o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa *autonomia*” (FOUCAULT, 2008b, p.246, *grifos meus*) – isto parece constituir algo inteiramente diverso de uma representação jurídico-filosófica da liberdade, ou mesmo de qualquer referência a uma *maioridade*.

Não sei se algum dia seremos maiores. Muitas coisas em nossa experiência nos convencem de que o acontecimento da *Aufklärung* não nos tornou maiores; e que nós não somos ainda. (...) É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que são colocados e prova de sua ultrapassagem possível. (...) Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica em uma fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre os nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade (FOUCAULT, 2008b, p.351).

A liberdade não é, portanto, representada como um ponto vazio, uma capacidade de começar uma nova relação de lugar nenhum, um dom de reiniciar as coisas a partir de si mesmo, nem como uma dádiva de construir as próprias miragens nos caminhos atravessados por pedras e espinhos. A liberdade não habita o interior do sujeito, não é algo que pode ser acessado de vez em quando, não é uma capacidade, tampouco uma *potência*, mas é uma *possibilidade* permanente que só se sabe enquanto tal na produção de atos de recusa, de reviravolta, de inversão das relações, de movimentos onde tudo parecia paralisado, de paralisções onde tudo parecia mover-se incessantemente. Liberdade não é, portanto, nem ser dono de si nem dizer a verdade sobre si ou sobre o que realmente se é. Liberdade não é autonomia! Liberdade não é autenticidade! Liberdade é a possibilidade de reversão de um estado de coisas, de uma relação de poder paralisada pela dominação; é a possibilidade de ser outro, de dizer-se outro e de experimentar-se de tantas outras formas. Como já percebera Larrosa (2002):

Ver-se de outro modo, dizer-se de outra maneira, julgar-se diferentemente, atuar sobre si mesmo de outra forma, não é outra forma de dizer “viver” ou “viver-se” de outro modo, “ser outro”? E não é uma luta indefinida e constante para sermos diferentes do que somos o que constitui o infinito trabalho da finitude humana e, nela, da crítica e da liberdade? (p. 84).

É preciso, portanto, *livrar a liberdade da liberação*. Isto não significa, sob hipótese alguma, uma concepção *negativa* de liberdade. Tal concepção só seria negativa se entendêssemos que a liberdade é a *negação do poder*, em vez de uma *mudança nas relações de poder*. Certamente, são necessários muito engenho e muito esforço de abstração, muita disposição, “boa” vontade e esquecimento; é somente mediante muita fé dialética e muita paixão pelo negativo que poderemos entender a mudança, o movimento, a diferença, a reversibilidade das relações e a possibilidade de ser outro como *definições negativas de liberdade*. Por outro lado, talvez seja uma grande vontade de propor, de encaminhar as coisas, de oferecer soluções, de promover o paraíso e vender o reino dos céus, ou quem sabe um misto de certeza e arrogância o que move muitas tentativas de sair de uma noção supostamente *negativa* de liberdade para outra, que se intitula mais realizável, mais completa e mais concreta por ser *positiva*. Penso, contudo, que a distinção entre *liberdade real* e *liberdade nominal* (ou formal), trazida por Rajchman (1987) em sua obra *Foucault e a Liberdade da Filosofia*, possa trazer alguns elementos mais valiosos para esta problematização.

A *liberdade real*, segundo Rajchman (1987), ocorre justamente mediante um distanciamento em relação à verdade e à autenticidade:

A nossa liberdade real não consiste em contar nossas *verdadeiras* histórias e encontrar o nosso lugar no seio de uma tradição ou código moral; em determinar as nossas ações de acordo com princípios universais; nem em aceitar as nossas limitações existenciais numa relação *autêntica* com o nosso próprio eu. Somos, pelo contrário, “realmente” livres porque podemos identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais as nossas histórias tornaram-se verdadeiras; porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis (somente) certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação “*autêntica*” com o nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar (RAJCHMAN, 1987, p.104, *grifos meus*).

Assim, torna-se necessário um espaço de identificação daquilo que foi qualificado pelos homens como “liberdade”, não para dizer que toda e qualquer liberdade não passa de um engodo do poder, não para ver nas felizes, aparentes e ingênuas manifestações de liberdades algo como a face *déjà vu* do poder. Esta qualificação torna-se necessária para que possamos discernir as estratégias que se

articulam *em nome* da liberdade, mas que paralisam toda a mudança, impedem a reversibilidade das relações de poder, afundam pontos fixos nos quais enterram todo o essencial, o original e o imutável de si mesmo e, com isso, instauram imperativos de autenticidade com ares de libertação. É este discernimento das *liberdades formais* que uma história nominal deve realizar, e é precisamente a liberdade formal (ou nominal) inventada pela ligação entre sexualidade e verdade que *A Vontade de Saber* procurou discernir:

Se o pensamento utópico foi o sonho de um mundo em que as nossas liberdades formais se tornariam reais, *a história nominalista contribui para a nossa liberdade real* ao expor a natureza nominal das nossas liberdades formais (RAJCHMAN, 1987, p.105, *grifos meus*).

A atitude nominalista de Foucault (2009b) tem em *A Vontade de Saber* duas de suas formulações mais explícitas: “Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (p. 103). Se temos aí um nominalismo em relação ao poder, encontraremos atitude semelhante em relação à sexualidade:

Não se deve concebê-la [a sexualidade] como uma espécie de dado da natureza que o poder é tentado a pôr em xeque, ou como um domínio obscuro que o saber tentaria, pouco a pouco, desvelar. A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder” (p.116-117).

Reencontramos, por fim a ironia Não, entretanto, no dispositivo da sexualidade, mas em toda uma vontade clandestina que move o pensamento de Foucault: aproximando-se da trama ardilosa da confissão-psi, obcecado pela descrição minuciosa das representações do poder e da verdade em suas estratégias, imerso no apoio e reforçamento que ela deu às práticas científicas e em uma constante suspeita sobre os discursos de liberação que se nutrem de uma apologia à autenticidade, Foucault seguia a trilha de uma história nominalista da liberdade. Com isso, ainda estava perto daquilo que seu ódio tentava colocar mais longe. Mostrando o peso e a astúcia do dispositivo da sexualidade, situando-o a uma manuseável distância, descentrando-o de nós, Foucault (2009b) desconstruía suas evidências, fazia com que elas aparecessem como

contingentes, circunstanciais e um tanto arbitrarias sem deixar de ser funcionais. No esgotamento da tentativa de conhecê-lo, na obstinação odiosa em aproximar-se dele para mantê-lo à distância, na incansável fúria de sua vontade de saber, eis que Foucault (2009b) contribuía para que o dispositivo da sexualidade perdesse um pouco de sua força e parecesse até um pouco tolo, repetido, monótono... e quem sabe até contornável! Contra a ironia do dispositivo da sexualidade que mantém a liberdade sufocada nos momentos que, ao falar dela, sempre a nomeia, a ironia de Foucault que mantém inominável a liberdade, apesar de sempre falar por ela e a partir dela.

Mas todo esse movimento clandestino em relação à verdade, ao poder e ao sujeito teria efetivamente levado Foucault a um impasse? Este impasse teria aparecido precisamente no momento de articulação entre verdade, sexualidade e liberdade? Lancemos novamente nossa atenção ao mecanismo da confissão. Se a confissão pressupõe a liberdade daquele que confessa, há que pressupor também algum tipo de engajamento para que aquele que confessa seja aquilo que confessa. Esse engajamento, porém, não pode aparecer explicitamente na confissão, sob a ameaça de que o dito aí não seria verdadeiro, espontâneo ou autêntico. O engajamento deve aparecer à confissão somente como *tentativa de dizer a verdade sobre si*, mas não como *tentativa forçosa de reconhecer-se naquilo que diz*. Pois bem, na medida em que na confissão o que está em jogo não são tanto atos de obediência como atos de verdade (FOUCAULT, 2010a), entra em cena toda uma exigência de transparência, todo um conjunto de imperativos de expressividade, toda uma gramática da espontaneidade que recobre a artificialidade, a invenção e a fabricação do *si mesmo* na confissão.

A utopia da confissão-psi é, portanto, constituir uma identidade ou uma individualidade na coincidência entre aquilo que se diz e aquilo que se é. Isto precisamente porque se instalou aí, pelo Outro, por aquele que deve recolher as migalhas da verdade na confissão, uma suspeita prévia em relação ao acesso imediato do sujeito em relação à sua verdade própria. O Outro é, portanto, o veneno e o remédio da reconciliação com a verdade de si mesmo que constitui a utopia da confissão. Aqui jaz, se não a possibilidade de realização, todavia um imperativo de transparência, no qual encontramos precisamente aquilo que chamamos de *autenticidade*: um “princípio de *expressibilidade* entre a potencialidade de minha individualidade singular e a exterioridade intersubjetiva das dimensões da linguagem” (SAFATLE, 2009, p.203). Essa expressão autêntica não deve “conhecer nenhuma diferença irreduzível entre ato e potência” (idem, p.204).

Imperativo de transparência, retornos de singularidade, extração da verdade de si mediante expressão espontânea, construção da identidade e da individualidade. Assim, o indivíduo saberá quem é, poderá falar de si, expressar-se e prestar contas de si mesmo. Mediante isto, poderá reconhecerá em tudo o que é feito, em tudo o que é dito, em tudo o que é expresso, exposto, exteriorizado e exprimido, os tons familiares do si mesmo. *A utopia da confissão-psi é a autenticidade*. Eis aí o momento em que o sujeito se inclina no reconhecimento da verdade de si mesmo; eis a subjetivação do dispositivo da verdade que segue a trama secreta, previsível e sempre ex-posta do “quem eu sou?”.

Há, certamente, uma grande ironia no dispositivo da sexualidade, que tem na hipótese repressiva seu melhor porta-voz: *fazer-nos acreditar que nossa liberdade encontra-se em nossa autenticidade*. Ora, mas não seria precisamente essa a construção positiva do sujeito de que Foucault (2010a) em sua palestra *Cristianismo e Confissão?* Não é aí que ele situava a tarefa de uma moderna hermenêutica de si? E não é aí que devemos situar, fortalecer e edificar uma política de nós mesmos? Não nos deixemos seduzir pelo espectro róseo, pelo sabor adocicado ou pelo perfume primaveril dessas afirmações. Pois uma “política de nós mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p.186) só poderá ser ao mesmo tempo um exercício de liberdade no esvaziamento, no furo ou no derramamento daquilo que recheia, preenche e transborda – precipitando à profundidade mais epidérmica e ao íntimo mais exterior – tudo o que os nossos maiores medos nos fizeram chamar de “*a verdade de si*”.

Talvez tenha chegado o momento de nos perguntarmos: precisamos realmente dessa hermenêutica de si? Talvez o problema do sujeito não seja o de descobrir o que ele é em sua positividade, talvez o problema não seja descobrir um sujeito positivo ou uma fundação positiva de um sujeito. Talvez nosso problema hoje seja o de descobrir que o sujeito não é nada além da correlação histórica das tecnologias de si construídas em nossa história. Então, talvez o problema seja o de transformar essas tecnologias (idem).

7. Autonomia, liberdade e autenticidade: a crítica estética e o *Novo Espírito do Capitalismo* – notas para pesquisas futuras.

Neste momento, não pretendo continuar seguindo o fio condutor de uma analítica do dispositivo da verdade – seja analisando as formas imanentes de inscrição da verdade a partir de uma anarqueogenealogia deste dispositivo (como efetuado nos quatro primeiros capítulos deste trabalho), seja analisando as formas de subjetivação que acontecem na imanência dele (tal como efetivado nos quatro últimos). Tendo

conduzido suas movimentações até chegar aos problemas em torno da *autonomia*, da *liberdade* e da *autenticidade*, gostaria agora de apontar para perspectivas futuras, para estudos porvir, para novos territórios que poderão ser explorados.

A obra *O Novo Espírito do Capitalismo*, escrita pelos sociólogos franceses Lùc Boltanski e Ève Chiapello em 1999, traz – creio eu – as principais referências para pensarmos as formas com as quais os homens são hoje em dia governados em nome da autonomia, da liberdade e da autenticidade. Trata-se de uma obra que pretende estudar a atual configuração do *espírito do capitalismo*, espírito este que advém do encontro, da tensão, do embate entre o capitalismo e as críticas dirigidas ao capitalismo. Sobre a noção de *espírito do capitalismo*, é possível apontar aqui três características que lhes são principais – ou, se preferirmos, três tarefas ou incumbências que lhes são mais importantes:

- 1 O espírito do capitalismo deve tornar o engajamento no processo de acumulação ilimitada que caracteriza o capitalismo algo *estimulante*, entusiasmante, desafiador, capaz de fornecer possibilidades de autorrealização e liberdades de ação – em uma palavra, deve apresentar o engajamento no capitalismo como uma “aventura dinamizadora” (p.49);
- 2 Este espírito, entretanto, deve também fornecer uma série de *garantias*. Os participantes deste processo devem sentir-se, de alguma forma, seguros, protegidos e salvaguardados naquilo que diz respeito às expectativas futuras, tanto para si mesmo quanto para os seus descendentes;
- 3 Por fim, o espírito do capitalismo – ao ver-se frequentemente confrontado com a crítica – deve constantemente fazer referência ao *bem comum*. Uma de suas principais funções é, assim, fortalecer as formas de justificação do capitalismo em relação às acusações de injustiça com as quais frequentemente se vê confrontado.

Ora, mas a resposta do capitalismo à crítica ao capitalismo não é precisamente aquilo que chamamos de *ideologia*? Uma análise sobre o *espírito do capitalismo* não seria uma análise, portanto, fundamentalmente em termos de ideologia? E isso não

inviabilizaria qualquer projeto de pensar as análises presentes nessa obra a partir de um campo de imanência, e no contexto das análises microfísicas das relações de poder, tal como empreendido por Foucault? Quanto ao objetivo da obra, os autores são bastante explícitos: trata-se de investigar “*as mudanças ideológicas que acompanharam as recentes transformações do capitalismo*” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.33). É possível pois, que isto inviabilize um espaço de intercâmbio entre a obra *O Novo Espírito do Capitalismo* e o pensamento de Michel Foucault; é possível, ainda, que viabilize territórios, articulações e diálogos ancorados sob uma série de mal-entendidos que uma investigação teórico-metodológica mais fina e sutil seria capaz de pôr abaixo. Creio, entretanto, que esta inviabilidade não deva ser apressadamente concluída do fato de Boltanski e Chiapello empreenderem uma análise do espírito do capitalismo em termos de ideologia; ou ainda, penso que esta inviabilidade não deva ser *total*, mas tão-somente referente alguns registros de análise. Pois, se *de longe* o que se mostra aos olhos é um desencaixe, *de perto* as possibilidades de articulações são surpreendentes. Não adentrei esse terreno nem mesmo o farei agora tendo em vista que isto constituiria em um desvio que poderia fazer este trabalho perder o seu foco de análise¹⁵⁸. Aponto, entretanto, quatro características da noção de *espírito do capitalismo* que se distancia das análises marxistas e neo-marxistas em termos de ideologia; e, na mesma proporção, possivelmente se aproxima de um território mais afim às análises foucaultianas:

- 1) O espírito do capitalismo diz respeito mais propriamente aos mecanismos de *sujeição e/ou* subjetivação, tal como acionados pelo capitalismo. Isto quer dizer que ele constitui o âmbito que organiza e administra uma série de atividades, de movimentos e de ações subjetivas necessárias para o funcionamento do capitalismo. Entretanto, uma análise da formação do espírito do capitalismo não pressupõe nenhum tipo de propriedade do sujeito que seja alienada por este espírito do capitalismo.

¹⁵⁸ Este trabalho de articulação de alguns elementos do pensamento foucaultiano com a obra *O Novo Espírito do Capitalismo* vem sendo realizado por mim e paralelo à produção desta Tese de Doutorado. Destaco alguns trabalhos produzidos no contexto deste empreendimento: *A Educação sob o signo do Novo Espírito do Capitalismo: uma análise das formas de captura da Crítica Estética e da Crítica Social* (BENEVIDES, 2012b), *Os efeitos da crítica social e da crítica estética ao capitalismo no campo da Educação* (BENEVIDES, 2012c), *Ciladas da autonomia: uma análise das governamentalidades contemporâneas* (BENEVIDES e SEVERIANO, 2012) e *Tempo Livre consumado: indústria cultural, consumo e novas tecnologias no contexto do novo espírito do capitalismo* (BENEVIDES e SEVERIANO, 2013).

- 2) O espírito do capitalismo não constitui um conjunto de representações falsas, mistificadoras ou distorcidas da realidade. O espírito do capitalismo não é uma mentira do capitalismo, ele há de cumprir o que promete, ele não se sustenta enquanto farsa – em uma palavra: ele há que ser verdadeiro.
- 3) O espírito do capitalismo é de importância nuclear para o funcionamento do capitalismo, não se constituindo nem como algo meramente derivado dele – tampouco como algo que reproduz sua estrutura, uma vez que possui relativa autonomia e constitui, por vezes, alguns obstáculos para o movimento do capitalismo.
- 4) O espírito do capitalismo deve fornecer regras, princípios, valores e razões para o engajamento subjetivo que sejam específicos, concretos, singulares e cotidianos – portanto, que não se constituam como justificativas gerais, amplas e abstraídas do contexto político particular onde são travadas as relações de poder.

Se é possível apresentar as quatro características ora mencionadas como formas de aproximar as temáticas relacionadas ao *espírito do capitalismo* às temáticas que giram em torno da *governamentalidade*, penso que estes caminhos – que considero deveras fecundos para o campo dos estudos foucaultianos – ainda estão para ser configurados, traçados e percorridos. Tendo dado já alguns curtos passos nesta trilha, gostaria agora de anunciar o que, *grosso modo*, entendo como as três principais teses defendidas e exaustivamente analisadas por Boltanski e Chiapello (2009) no decorrer de toda esta obra:

- 1) As críticas dirigidas ao capitalismo trazem os principais elementos para a formação do espírito do capitalismo e assumem a forma de uma *crítica social* e/ou de uma *crítica estética*.
- 2) Há uma forte tensão não somente entre a crítica e o capitalismo, mas entre a *crítica social* e a *crítica estética* – o que impossibilita a formação de uma crítica unificada ao capitalismo.

- 3) A formação de um novo espírito do capitalismo, o terceiro espírito do capitalismo, implicou um abandono de boa parte das reivindicações da *crítica social* coincidente com a incorporação das reivindicações da *crítica estética* – o que explica o atual estado de desorientação da crítica e de fortalecimento do capitalismo.

Quanto à segunda tese, é possível estabelecer uma breve diferença entre a crítica social e a crítica estética ao capitalismo com supedâneo nas diferentes fontes de indignação que mobilizam estas críticas. Essas indignações, uma vez articuladas por uma crítica, aparecerão como *reivindicações*. Portanto, passando à terceira tese – que considero a tese principal e de maior originalidade por parte dos autores – temos que as reivindicações por *autonomia, autenticidade, liberdade e criatividade* constituíram as principais peças, coordenadas, ou direções em função das quais se orientou o capitalismo na reconfiguração de seu novo espírito. O conjunto dessas reivindicações foi reunido por Boltanski e Chiapello (2009) sob o signo do que chamaram de *crítica estética*. Ela se distingue de uma *crítica social* no que diz respeito às suas fontes de indignação e, portanto, às suas reivindicações. Assim, Boltanski e Chiapello (2009) identificarão quatro fontes de indignação que permaneceram relativamente inalteradas no decorrer dos dois últimos séculos.

1. A *inautenticidade* e/ou o *desencanto* associados aos objetos ofertados pelo capitalismo, mas também às pessoas – em seus sentimentos, seus desejos, suas aspirações, sua forma de pensar e seu modo de vida – que são identificadas ou qualificadas como engajadas nesse processo capitalista.
2. A *opressão* aos seres humanos em suas potencialidades criativas e autônomas, mediante um conjunto de injunções e obrigações impessoais que subordinam os homens à disciplina e a um tipo de atividade que não lhes permite explorar todo um campo de possibilidades de vida desqualificado pela lógica de acumulação ilimitada que caracteriza o capitalismo.
3. A *desigualdade* e a *miséria* que assumem, no capitalismo e em um movimento de progressivo crescimento, dimensões cuja amplitude era até então desconhecida pelos homens.

4. O *egoísmo* e o *oportunismo* incentivados cada vez mais pela lógica de funcionamento do capitalismo – o que coloca os indivíduos em um perpétuo estado de concorrência, engajados somente em interesses muito particulares e em uma situação bem pouco propícia para o incentivo de atitudes como a solidariedade, o altruísmo e a assunção de valores coletivos.

Uma vez explicitadas as quatro modalidades fundamentais assumidas pelas formas de indignação em relação ao capitalismo – a *inautenticidade*, a *opressão*, a *miséria* e o *egoísmo* – Boltanski e Chiapello (2009) insistirão em um seguinte ponto: a impossibilidade de uma crítica conseguir abraçar, açambarcar, alcançar, alçar voo sobre, lançar os olhos, laçar, reunir ou agrupar todas essas quatro fontes de indignação. À crítica foram imputados braços curtos e pescoços por demais rígidos para conseguir focalizar e agarrar, em um só movimento, todas estas peças dispersas. Assim, quanto mais a *crítica x* insiste em formular teórica, ideológica e/ou argumentativamente uma denúncia em relação a uma das fontes de indignação, os argumentos e valores assumidos como pontos de apoios normativos para a denúncia se distanciam das reivindicações levadas a cabo pela *crítica y*, sem que isto seja de inteira percepção de seus porta-vozes. Assim, ao distanciar-se da crítica *y*, a crítica *x*, muitas vezes, fortalece o capitalismo no que diz respeito ao ponto de vista da reivindicação *y* por ela desprezada. Todavia, aqui não se trata de uma *impossibilidade estrutural* da crítica, mas somente de uma *dificuldade histórica* em dar a devida atenção a estas quatro fontes de indignação.

Por esta via, Boltanski e Chiapello (2009) sugerem que as fontes de indignação associadas ao desencanto, à inautenticidade e à opressão – tal como mencionadas nos dois primeiros tópicos – constituíram as reivindicações de uma *crítica estética* ao capitalismo; ao passo que a denúncia à miséria, à desigualdade, ao oportunismo e ao egoísmo constitui prioridade de uma *crítica social*. Portanto, enquanto as reivindicações da crítica estética circulam ao redor de valores como *autenticidade*, *liberdade*, *autonomia*, *criatividade*, *singularidade* e *diferença*, a crítica social erigirá como valores ou reivindicações fundamentais a *justiça*, a *solidariedade*, as *garantias sociais* e a *igualdade*. Passemos, agora, às tensões existentes entre a *crítica estética* e a *crítica social*.

Segundo Boltanski e Chiapello (2009), a crítica estética é inspirada pelo modo de vida boêmio característico dos artistas e dos intelectuais. O principal polo de repulsão da crítica estética consiste na vida medíocre, mediana, remediada e aprisionadora característica da burguesia, da pequena burguesia ou daqueles que aspiram a tal estatuto: apego à propriedade privada, à família, ao casamento, à moral e aos bons costumes, às regras e convenções sociais. Por outro lado, trata-se também de uma rejeição à massificação dos produtos, à padronização dos serviços, à homogeneização dos sentimentos e das condutas e à unidimensionalidade dos ideais. A crítica estética enfatiza, assim, a tendência do capital de subordinar, submeter, subjugar e sujeitar a liberdade e as potencialidades criativas do seres humanos a um trabalho que possui como único fim a obtenção do lucro mediante a produção e circulação de bens e serviços que trazem as marcas cinzentas da disciplina e da inautenticidade. Em suas expressões mais extremas e radicais, a crítica estética alimenta toda uma recusa ao trabalho, aos valores éticos e morais (como aquilo que sempre impõe freios e obstáculos ao trabalho artístico, à criação original, ou ao exercício do livre pensar), ao apego às relações, aos lugares e às coisas materiais (que impede de explorar outras possibilidades, outros vínculos, outros mundos).

Diferentemente da crítica estética, a crítica social obteve inspiração nos socialistas e, algum tempo depois, nos marxistas¹⁵⁹. Suas reivindicações são fundamentalmente de ordem quantitativa e igualitária: ênfase nas garantias trabalhistas, nos ganhos salariais da classe operária, em uma melhor distribuição de renda, na justiça social (em detrimento, por exemplo, da meritocracia), na redução da pobreza e da miséria. Para tanto, a crítica social frequentemente se apóia em valores éticos e morais relacionados à solidariedade, ao compromisso social, à cidadania, e atualmente, no contexto dos novos movimentos sociais, também à inclusão. Como organização emblemática da crítica social, temos os sindicatos trabalhistas. Desta forma, a crítica

¹⁵⁹ Como referem Boltanski e Chiapello (2009), há no jovem Marx uma série de elementos relacionados às reivindicações da crítica estética que, a partir da publicação de *O Capital*, têm sua importância bastante reduzida em relação às reivindicações da crítica social. Assim, a ideia de *alienação* remete aos temas fundamentais da crítica estética, ao passo que o conceito de *exploração* indica já as problemáticas referentes à crítica social. “Na alienação o que se denuncia é, em primeiro lugar, a opressão, mas também o modo como a sociedade capitalista impede que os homens vivam uma ‘verdadeira’ vida, uma vida realmente humana, tornando-os de alguma maneira estranhos para si mesmos, ou seja, para a sua humanidade mais profunda; a crítica à alienação, portanto, é uma crítica da falta de autenticidade do novo mundo. Quanto à exploração, estabelece o elo entre a pobreza dos pobres e a riqueza dos ricos, pois os ricos são ricos apenas porque empobreceram os pobres. A exploração, portanto, interliga a questão da miséria e da desigualdade à questão do egoísmo dos ricos e de sua falta de solidariedade” (p.567, *grifos meus*). Vemos, aqui, um exemplo da associação feita pelos autores às reivindicações da *crítica estética* às temáticas do *humano* e da *verdade*.

social verá como egoísmo, individualismo, cinismo ou amoralismo toda forma de depreciar, desqualificar ou mesmo negligenciar a situação de vida do homem comum, do homem do povo, do homem trabalhador. Ao contrário, a ele frequentemente serão atribuídas características positivas: a coragem, a bravura, a honestidade, a garra, a franqueza, a generosidade, a solidariedade. Na medida em que intenta articular e estabelecer um nexos, ou uma relação necessária entre as suas duas fontes de indignação, a saber, a miséria (dos pobres) e o egoísmo (dos ricos), a crítica social tem como uma de suas principais formulações uma teoria da exploração do homem pelo homem.

Com base no exposto, não deverá chegar com muita estranheza as possibilidades de tensão, de desacordo, de desentendimento ou de conflito entre a crítica estética e a crítica social. Ela poderá se tornar tão mais visível quanto mais acentuarmos suas figuras de estereótipos. De um lado, artistas, intelectuais, livres pensadores, homens afeitos, afins e afiliados às coisas grandiosas ou à grandeza das pequenas coisas, dispostos a desbravar os segredos de sua alma, a experimentar sempre novas formas de sentir, de pensar e de criar e a destroçar os pódios, as pirâmides, os organogramas, as iniciações, os rituais abençoadores ou qualquer outra representação hierárquica – espíritos autônomos, autênticos e libertários! De outro, militantes partidários e líderes sindicais reivindicando igualdade de oportunidade para todos os homens, salários mais justos, condições de vida mais dignas, uma humanidade mais solidária, menos oportunista, egoísta e desinteressada na situação do próximo, de seu irmão, de seu camarada, daquele que é um homem *igual* a você – do que decorre a insistência em valores, em princípios, em ideais, em uma ética, em uma moral. Do ponto de vista da crítica social, as reivindicações da crítica estética podem constituir uma apologia ao individualismo ou ao liberalismo econômico, além de uma forma de descaso, de negligência, de elitismo, de amoralismo e de falta de compromisso com aquilo que constitui o principal problema da humanidade: o sofrimento acarretado pela pobreza e pela miséria de uma imensa parcela da humanidade. Do ponto de vista da crítica estética, todavia, a insistência da crítica social na igualdade e na moralidade pode arrastá-la para tendências fascistas ou micro-fascistas. Sua ambição coletivista, por vezes universalista, seus imperativos morais, o pouco crédito conferido à liberdade, a escassa valia atribuída às singularidades, o excesso de poder conferido às representações estatais, sindicais ou partidárias (em oposição à ênfase atribuída pela crítica estética à

autogestão e à autonomia) pode sufocar ou oprimir aquilo que existe propriamente de *humano*¹⁶⁰ nos homens.

Limitarei a estas linhas a análise das tensões entre a crítica estética e a crítica social tal como apresentadas por Boltanski e Chiapello (2009). Para encerrar este trabalho, gostaria de fornecer algumas coordenadas para pensar o sentido que os termos *autonomia*, *liberdade* e *autenticidade* adquirem nesta obra, bem como a quais práticas de governo elas se referem. Será, portanto, do ponto de vista da incorporação dessas reivindicações pelo espírito do capitalismo que irei apresentá-las.

7.1. Autonomia no *Novo Espírito do Capitalismo*

As questões que envolvem as reivindicações por *autonomia* ganham destaque na obra de Boltanski e Chiapello (2009) nos momentos em que analisam a passagem do segundo para o terceiro espírito do capitalismo. O âmbito em que se situam as reivindicações por autonomia, tal como analisado pelos autores, diz respeito às condições de trabalho dos operários franceses. Diante das reivindicações por melhorias das condições de trabalho, ocorre que essas reivindicações foram respondidas, entre os anos de 1968 e 1973, através de um aumento de garantias e de vantagens salariais que passaram a ser agregadas ao coletivo dos trabalhadores. Trata-se, segundo Boltanski e Chiapello (2009) de *reivindicações quantitativas* e de conquistas impulsionadas, principalmente, pelos *sindicatos*. Ora, o que ocorre após 1973? Segundo os autores, sucede que a resposta dada a estas reivindicações não foi mais nos termos de uma crítica social – o que quer dizer que o problema não foi mais *interpretado* nos termos de uma crítica social, mas sim de uma crítica estética. Assim, a resposta a esse problema passou a mobilizar um conjunto de mudanças *qualitativas* e seus principais agentes não foram os sindicatos, mas as *parcelas avançadas do patronato*. Há nesse processo tanto uma mudança em relação à *interpretação das reivindicações* como também uma mudança referente às próprias *forças críticas*. Mas qual é o ponto de inflexão dessas mudanças? É precisamente aí que Boltanski e Chiapello (2009) situarão de forma estratégica essa “inversão política” (p.225) operada em torno das questões pela autonomia.

¹⁶⁰ Sobre isso, Safatle (2009) argumenta que as reivindicações mobilizadas pela crítica estética são as referências fundamentais para traçar os contornos do *humano*. Em relação a esse aspecto, Boltanski e Chiapello (2009) dão algumas indicações de como um movimento de *humanização do trabalho* e de *mercadorização do humano* está implicado com a incorporação dos valores da crítica estética (criatividade, singularidade, pessoalidade, afinidade eletiva, autonomia).

Será no plano das condições de trabalho que essa nova política se afirmará. A atenção dada à melhoria das condições de trabalho, ao “enriquecimento das tarefas” ou aos “horários flexíveis” terá o efeito, por um lado, de ganhar adesão de uma parte dos assalariados, ao apresentar vantagens personalizadas que as ações coletivas não podiam oferecer, e, por outro, de devolver a iniciativa ao patronato, ao individualizar as condições de trabalho e as retribuições. Mas *a inovação consistirá principalmente em reconhecer a validade da exigência de autonomia e mesmo considerá-la um valor absolutamente fundamental da nova ordem mundial.* (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.224, *grifos meus*).

Eis, portanto, um conjunto de significações e de práticas que podemos já associar à autonomia. Há de fazer, entretanto, aquela questão arqueológica por excelência – que, no contexto político desse jogo de forças, será também genealógica – *por que a autonomia, e não outra coisa?* Por que foi ela quem possibilitou solucionar, ou melhor encaminhar um impasse relacionado às condições de trabalho no início da década de 70? Fazendo, pois, a pergunta de modo mais direto: *no lugar de quê entrou a autonomia?* Pois bem: as reivindicações por autonomia entram no lugar precisamente das reivindicações por *garantias salariais* – e entram para excluí-las ou enfraquecê-las.

As medidas que tinham em vista dar maiores garantias aos assalariados forma substituídas por medidas que visavam a tornar mais leve o controle hierárquico e a levar em consideração os “potenciais” individuais. *Por uma inversão política, as garantias foram de algum modo trocadas pela autonomia* (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.225).

A autonomia foi, neste processo, incessantemente superposta à autogestão e ao autocontrole. Nesta reversão, a autonomia esteve, ainda, associada à *flexibilidade* – o que, longe de significar uma maior liberdade e um maior tempo ocioso (não-produtivo), implicou formas mais econômicas e operatórias (pois ofertavam menos resistências) à adesão dos indivíduos ao trabalho que lhes era exigido. Assim, a autonomia não aparece como algo à disposição do sujeito, algo de que ele pode lançar mão, algo que se lhe apresenta como uma possibilidade; mas, ao contrário, fundamentalmente como um imperativo, uma ordem, uma exigência¹⁶¹:

¹⁶¹ “Não se deve ignorar aquilo que, nas formas atuais do capitalismo, tende a enquadrar e, em certa medida, a cooptar a autonomia que, embora apresentada como possibilidade e também como direito, é, de algum modo, *exigida* das pessoas cuja grandeza é cada vez mais apreciada em função de sua capacidade de autorrealização construída como critério de avaliação” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.429-430, *grifos meus*).

A flexibilidade, que é em primeiro lugar possibilidade de as empresas adaptarem sem demora seu aparato produtivo (em especial o nível de emprego) às evoluções da demanda, também será associada ao movimento rumo à maior autonomia no trabalho, sinônimo de adaptação mais rápida do terreno às circunstâncias locais, sem que fossem esperadas as ordens de uma burocracia ineficiente (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 229).

Temos, pois, algo semelhante ao processo panóptico marcante da disciplina funcionando no interior de um dispositivo empresarial: a substituição da coação externa pelo domínio/controlado/governo de si. Isto é dito de forma bem explícita pelos autores: “ela [essa mudança] consistiu em substituir o *controle pelo autocontrole* e assim transferir para fora os custos elevadíssimos do controle” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 225). Há, nesse contexto, toda uma afinidade entre essa substituição do controle pelo autocontrole com aquilo que Deleuze (2010), em seu texto *Sobre as Sociedades de Controle*, entendeu como uma transferência de controle das estruturas verticais (o chefe, o patrão, o supervisor) para as estruturas horizontais – o que implica moda uma modulação das condutas pela rivalidade, pela concorrência e, portanto, pela vigilância que é acionada pelos próprios pares. Boltanski e Chiapello (2009) chamam atenção, portanto, para toda uma lógica empresarial da premiação por grupos de trabalho que Deleuze (2010) também já fizera menção: “quando estão em jogo os prêmios de grupos, instaura-se uma polícia interna para reprimir aqueles cujo comportamento possa pôr em risco o prêmio dos outros” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.432). Esta mesma lógica da substituição de uma ordenação vertical e descontínua para um controle horizontal e contínuo foi tematizada por Deleuze (2010), em *Sobre as Sociedades de Controle*, nos seguintes termos:

Numa sociedade de controle a empresa substitui a fábrica, e a empresa é uma alma, um gás. Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metainstabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. (...) A fábrica constituía os indivíduos em um só corpo, para a dupla vantagem do patronato que vigiava cada elemento na massa, e dos sindicatos que mobilizavam uma massa de resistência; mas a empresa introduz o tempo toda uma rivalidade inexplícita como a emulação, excelente motivação que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo (DELEUZE, 2010, p.225).

Assim reencontramos, por outras vias, toda a distância que separa a noção de *autonomia* daquilo que se pode pensar como *liberdade* – é aqui também que Boltanski e Chiapello (2009) qualificam de forma muito curiosa este tipo de autonomia: uma *autonomia imposta*.

A autonomia foi obtida em troca das garantias, de tal modo que se trata frequentemente de uma autonomia imposta, *difícilmente sinônima de liberdade*: os assalariados recém transformados em empreendedores continuam a depender do empregador principal, e a subordinação é apenas dissimulada formalmente pela passagem do “direito do trabalho” para o “direito comercial” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 430).

A autonomia está, portanto, relacionada a algo como um *controle permanente*. A produção de “zonas de autonomia” está associada a toda uma “gramática da ação” (criatividade, pró-atividade, tomada de atitude, etc.) – e, com isso, há uma “conversão do patronato no tema da autonomia” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p. 432). Curiosamente, Boltanski e Chiapello (2009) igualmente fazem aqui uma correlação entre o tema da *autonomia* e o tema da *vigilância*. É precisamente neste sentido que reencontramos o ponto a que as análises anteriores deste trabalhos conduziram: a autonomia não designa *qualquer ação realizada por si mesmo*, ela se refere, antes, à *realização, por si mesmo, daquilo que se deve realizar*¹⁶².

Ora, os últimos vinte anos foram marcados sobretudo pelo enfraquecimento das ordens convencionais e das relações hierárquicas (...) e pela multiplicação das reivindicações referentes à autonomia. Em tal contexto, o comando hierárquico acaba sendo substituído, no maior número dos casos, por práticas destinadas a levar as pessoas a fazerem *por si mesmas* e como que sob o efeito de uma decisão voluntária e autônoma aquilo que se quer que elas façam (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.464).

Estaríamos, aqui, tão distantes da afirmação da autonomia como prisão da liberdade?

7.2. Liberdade no *Novo Espírito do Capitalismo*

As temáticas relacionadas à autonomia encontram-se, no contexto de toda a obra *O Novo Espírito do Capitalismo*, associadas na maioria das ocasiões às temáticas ligadas à libertação. Não há indícios aí de qualquer distinção entre *libertação*, *liberdade* e *liberação* – essas três noções são usadas de modo indistinto. Tratam-se, pois, das temáticas que se encontram filiadas a uma *crítica estética modernista*, em oposição às

¹⁶² Certamente, entre a moral kantiana, a disciplina panóptica e o autocontrole em jogo nessa inversão política operada pela forma como foram encaminhadas as reivindicações por autonomia, há muitas diferenças quanto àquilo que é posto como um *dever*. O ponto para o qual gostaria de chamar atenção é a semelhança que existe, nesses contextos, entre a *autonomia* e o *dever*.

temáticas da autenticidade, características de uma *crítica estética antimodernista* – sobre cujo teor e significado darei algumas breves indicações no tópico seguinte.

Se as reivindicações por autonomia são aqui tratadas no contexto geral das reivindicações por libertação, Boltanski e Chiapello (2009) distinguem dois sentidos principais dessa *libertação*: um sentido *genérico* e um sentido *específico*. Nenhum deles se refere à noção de liberdade tal como acionada desde os primórdios do capitalismo, a partir do dispositivo jurídico do contrato que especificava o tipo de vínculo ao qual o indivíduo deveria estar sujeito (em oposição a uma servidão total ou involuntária). Ao contrário, constituem um *desvio* em relação a este sentido propriamente jurídico-contratual, ou deste sentido meramente formal, que a liberdade teria assumido desde os primórdios do capitalismo.

Embora já na origem o capitalismo incorpore a exigência de libertação em sua autodescrição, a maneira como ele a desvia para acompanhar e estimular as transformações que marcam a evolução do processo de acumulação baseia-se na confusão entre duas interpretações do sentido que se deve dar ao termo “libertação”, que pode ser entendido como *obtenção de liberdade* em relação a uma situação de *opressão* sofrida por um povo, ou como *emancipação* em relação a qualquer forma de *determinação* capaz de limitar a autodefinição e a autorrealização dos indivíduos (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.434).

Ambos os sentidos, todavia, opõem *libertação* à *alienação* – o que, certamente, constitui o correlato da assunção de que as reivindicações por *libertação* são movimentadas pelas queixas em relação à *opressão*. Isto, por si só, poderia implicar em um distanciamento de Boltanski e Chiapello (2009) em relação a Foucault, uma vez que as temáticas ligadas à liberdade, para este, não são pensadas em termos de *alienação*. É, pois, na tematização da liberdade que se faz mais perceptível uma efetiva distância entre Foucault e a obra *O Novo Espírito do Capitalismo*.

Boltanski e Chiapello (2009) – embora não façam isso de forma textual e explícita – parecem situar, de forma superposta, uma série de temas comuns ao campo dos estudos foucaultianos e das Filosofias da diferença com uma série de valores e princípios que melhor se harmonizariam a um registro teórico-político humanista ou existencialista. Isto é feito com arrimo na ideia de libertação como algo que se oporia ao que Boltanski e Chiapello (2009) chamaram de *alienações genéricas* – e aqui está implícita a afirmação de que são alienações referentes ao *ser humano enquanto tal*. Portanto, é sob um espectro, ou sob um horizonte um humanista-antropológico que os

autores tematizaram – sempre insistindo em seus limites como forma de resistência a esse novo capitalismo – as reivindicações por *libertação*.

Gostaria, pois, de enfatizar essa oposição entre libertação e alienação genérica, ou assinalar esse tipo de libertação como resposta ao que é interpretado como alienação genérica, tanto porque é aí que os autores situam um conceito de liberdade filiado de forma mais estreita à *crítica estética*, como porque é igualmente nesse registro que está situada e torcida alguns elementos referentes à noção de *liberdade*, tal como poderíamos imaginar ocorrer no pensamento de Foucault. Atenhamo-nos, portanto, à seguinte passagem:

A segunda interpretação [da libertação], provavelmente muito verificada desde meados do século XIX naquilo que chamamos de “crítica estética” (...) assinala *alienações genéricas*. As reivindicações por autonomia e autorrealização assumem aí a forma que lhes foi dada pelos artistas parisienses da segunda metade do século XIX, artistas que fizeram da *incerteza* um estilo de vida e um valor: o valor de poder dispor de *várias vidas* e, correlativamente, de uma *pluralidade de identidades*, o que supõe a possibilidade de libertar-se de qualquer *dotação* e a rejeição de qualquer *dívida original*, seja lá de que natureza for. Desse ponto de vista, a libertação é concebida como acima de tudo como liberação do desejo oprimido de ser outro (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.434-435).

Esta pluralidade de identidades, essa libertação relativa a qualquer ponto de ancoragem fixo, essa apologia à incerteza e ao nomadismo vêm acompanhadas, pela descrição de Boltanski e Chiapello (2009) de toda uma teia de imagens, de todo um conjunto de representações, de toda uma “multiplicidade de figuras” (p.435). É interessante percorrer essa teia de imagens e associações reunidas por Boltanski e Chiapello (2009).

Partida, desapareço, viagem, perambulação, estar à deriva no anonimato das grandes cidades, transformação, traição, afirmação de uma origem usurpada, teatro (lugar por excelência da multiplicação das identidades), mistificação, conspiração, malandragem, submundo (onde podem ser vividas vidas paralelas) (idem).

O principal dito pelos autores, entretanto, é o seguinte: *foi precisamente este segundo tipo de libertação que foi cooptado pelo capitalismo*. Qual é, pois, esse outro tipo de libertação caracterizada como “específica”, que não é exatamente aquele cooptado pelo capitalismo? Segundo Boltanski e Chiapello (2009), a liberdade que se opõe às *alienações específicas* são aquelas que fazem frente à *exploração*. Trata-se, pois, da libertação por conta de uma exploração específica, de um grupo específico, de

uma classe específica, de um povo específico. Por essa razão, o tipo de reivindicação por libertação, quando se opõem às alienações específicas, está mais próximo do registro da crítica social. Aqui reaparece de forma muito clara a tese de Boltanski e Chiapello (2009) de que é no registro da crítica estética que se dá, prioritariamente, o espaço de formação do novo espírito do capitalismo e, portanto, de incorporação das reivindicações críticas.

Foi em grande medida esta segunda reivindicação por libertação que o capitalismo cooptou, aproveitando-a para acompanhar e tornar atraentes transformações favoráveis ao prosseguimento do processo de acumulação: diz-se que a partir de então é possível mudar de atividade e de projeto com a mesma frequência, que todos os elos e pertenças locais podem ser rompidos por serem fontes de rigidez; parece afinal reconhecido o direito formal de cada um poder vir a ser o que quiser e quando quiser (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.438).

Ora, mas a confusão aparece na medida em que a libertação mesmo que oposta às alienações genéricas (como no caso da *libertação genérica*), dará respostas sempre específicas. Boltanski e Chiapello (2009) identificam algumas noções que estão intimamente associadas a esta libertação: mobilidade, disponibilidade, velocidade, acessibilidade, pluralidade, etc. Todavia, há aqui um interessante movimento percebido por Boltanski e Chiapello (2009): o modo de encaminhar as reivindicações por libertação contra alienações genéricas acaba constantemente gerando novas formas de alienações específicas. Portanto, se os autores fazem constantes referências ao caráter conexcionista desse novo espírito do capitalismo, igualmente perceberão como este processo esbarra em linhas duras, em marcas grossas, em traços retos. Pois não se trata aqui, efetivamente, de uma conexão que pode se fazer de qualquer ponto a outro tal como caracterizada pelo rizoma (DELEUZE e GUATTARI, 2011), mas sim de um processo que estará sempre esbarrando em diferentes formas de homogeneização e uniformidade.

A multiplicação dos projetos tende, paradoxalmente, a abolir a forma mínima de pluralidade de vidas e identidades (diversidade de estatutos e de papéis em diferentes contextos – profissionais, familiares, associativos, etc.) que seria possibilitada pelas garantias relativas oferecidas pelas formas de organização baseadas em ancoragens institucionais. Embora todas as conexões, seja qual for o modo como se estabeleçam, possam ser aproveitadas para a busca de emprego ou para a construção de projetos, os diferentes espaços de vida estão bem uniformizados numa mesma rede polarizada em direção a atividades destinadas a garantir a sobrevivência econômica das pessoas (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.438).

Assim, se Boltanski e Chiapello (2009) argumentam que as reivindicações por libertação – principalmente quando opostas às alienações genéricas e, portanto, características de uma crítica estética – foram intensivamente incorporadas pelo novo espírito do capitalismo, eles insistem também nos limites dessa incorporação. Pois, ainda aqui, não assistiríamos a uma vitória definitiva do capitalismo como um aplacamento das reivindicações em termos de libertação, como uma captura definitiva.

Assim, é como se fosse extremamente difícil, sob o regime do capital, eliminar as alienações reveladas pelas reivindicações de libertação. (...) O capitalismo, mesmo incorporando a exigência de libertação à sua autodescrição desde a origem, deve, para sobreviver, detê-la num certo ponto (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.438-139).

7.3. Autenticidade no Novo Espírito do Capitalismo

As reivindicações por autenticidade, segundo Boltanski e Chiapello (2009), são um tanto distintas das reivindicações por autonomia e libertação – estas duas últimas muitas vezes referidas de um modo bastante semelhante. Isto porque são reivindicações de uma crítica estética *antimodernista* que vêm, muitas vezes, acompanhadas de um certo saudosismo em relação ao um tempo em que as pessoas expressavam sentimentos verdadeiros, menos mascarados, distorcidos e interesseiros; onde as relações eram mais honestas e transparentes, baseadas no afeto, no amor e na amizade desinteressados; em que aquilo que era produzido (alimentos, roupas, músicas, livros etc.) ainda trazia as marcas da singularidade do processo de produção, e não houvera ainda cedido à massificação, à padronização e à homogeneização característica dos produtos e serviços ofertados pelo capitalismo. Temos, novamente, um conjunto de imagens que associa de forma bastante curiosa todo um saudosismo antimodernista às temáticas que giram em torno das reivindicações por autenticidade:

Tem-se a constatação do capitalismo de “cooptar” toda e qualquer coisa, anunciando-se o fim de qualquer valor e até de qualquer realidade (dominação do virtual), a entrada na era do nihilismo e, ao mesmo tempo (mas de modo paradoxal), vestindo de novo a roupagem aristocrática, mas puída do panfletário, “consciência” solitária diante das massas cretinizadas, enrijecendo-se na saudade reacionária de um passado idealizado, com suas comunidades acolhedoras (contra o isolamento individualista), sua disciplina livremente consentida, frequentemente chamada hoje de “republicana” (contra a anarquia escolar e a desordem dos subúrbios), seus amores verdadeiros e honestos (contra a sexualidade desbragada), sua pintura de cavalete (contra a instalação de qualquer coisa), suas paisagens de antanho,

seus sábios alimentos, seus produtos regionais... (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.473).

A indignação referente à inautenticidade refere-se, pois, tanto aos *sentimentos humanos* quanto propriamente aos *produtos* transformados pela lógica homogeneizadora do capitalismo. Quanto a esse aspecto, Boltanski e Chiapello (2009) afirmam que há, em última instância, uma dependência da inautenticidade dos produtos e bens de consumo em relação ao que seria a inautenticidade dos próprios sentimentos humanos envolvidos em sua fabricação. Assim, a temática geral da autenticidade X inautenticidade recai na *suspeita* em relação à transparência, à honestidade e à verdade dos interesses que estão em jogo nessas relações.

A tensão entre a verdade do original e a artificialidade do que foi “fabricado” à sua imagem orienta o significado da qualificação de autêntico numa direção que faz menos referência ao objeto em si do que às *intenções* daquele de quem o recebemos: é então autêntico aquilo que foi feito sem segundas intenções estratégicas, ou seja, sem outra intenção além da intenção em fazê-lo (em oposição à intenção de vendê-lo), de fazê-lo (ou fazer-se) amar, de fazê-lo (ou fazer-se) admirar (...). A qualificação de inautêntico tendo então a vincular-se a todas as formas de ação que despertem a suspeitas de serem inspiradas por uma intenção “de segundo nível”, ou seja, por um objetivo estratégico ou “manipulador” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.453).

Eis que, novamente, entra em cena algo da ordem o interior, do interno, do íntimo – aquilo que supõe autenticar o que é feito, o que é produzido, o que é ofertado: as *intenções*. Mas isso que é da ordem das intenções será pensado em termos de autenticidade se for da ordem de intenções qualificadas como *humanas*. É o fato de serem intenções tomadas como propriamente *humanas* que fará com que se extraiam outras qualificações: são desinteressadas, são verdadeiras, são transparentes, são singulares etc. Portanto, as reivindicações por autenticidade estão intimamente vinculadas com reivindicações por humanização – tal como ocorre, por exemplo, no âmbito do trabalho e dos serviços. E estas, ainda, associadas à singularidade como personificação, diferenciação, individualização.

Essas demandas por *humanização*, todavia, fazem o tiro sair pela culatra: ao reivindicar serviços e trabalhos mais humanos, relações mais informais e pessoais, bem como uma proximidade maior entre os funcionários e a empresa, findam por acelerar a “mercantilização de *bens que até então tinham ficado fora da esfera do mercado*” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.444). É exatamente a introdução do elemento qualificado como *humano* naquilo que conta e aparece como *trabalho* – o que constitui

geralmente uma exigência das reivindicações por autenticidade – que instaura uma incerteza quanto à autenticidade dos próprios seres humanos nestas relações. Pois se o que era antes qualificado como *humano* consistia precisamente naquilo que não poderia ser incorporado às funções laborais, eis que agora essa incorporação trará uma série de incertezas e dissolverá muitas fronteiras que outrora separavam de forma nítida os aspectos formais de um trabalho daqueles propriamente humanos.

Os elementos pessoais que intervém na transação, sem entrarem diretamente na definição do serviço vendido, podem estar presentes de maneira espontânea, não premeditada ou, ao contrário, ser resultado de seleção ou de formação específica, de tal modo que fica sempre suspensa e frequentemente sem resposta a questão da verdadeira natureza da relação (puramente “comercial” ou também associada a sentimentos “reais”). (...) A importância atribuída ao papel de mediador, às relações pessoais, à amizade e à confiança na realização do lucro num mundo conexionista e, correlativamente, o enfraquecimento da distinção entre vida privada e vida dos negócios tendem assim a introduzir na esfera comercial relações que antes se definiam precisamente como “desinteressadas” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.445).

Essa incerteza faz com que as próprias relações pessoais adentrem o reino das inseguranças, uma vez que se encontram sob suspeita precisamente as referências daquilo que caracterizam, por exemplo, uma verdadeira amizade, uma manifestação de sentimento espontânea, um afeto desinteressado, uma afeição gratuita ou uma afinidade fortuita. Assim, a mercantilização da diferença, da singularidade e dos elementos qualificados como “humanos” – entendidos aqui como a intervenção implícita e ininterrupta das características humanas nas transações comerciais e nas seleções e avaliações constantes no âmbito do trabalho – atingem um efeito bastante paradoxal. Se as reivindicações por autenticidade visavam à *introdução do que é humano da dimensão no trabalho*, sua consequência foi justamente a instalação de uma *suspeita generalizada quanto àquilo que é autenticamente humano nas relações pessoais*.

A possibilidade de mercantilizar diferenças dá, assim, início a uma nova era das suspeitas. Pois, embora fosse relativamente fácil fazer a distinção entre um objeto artesanal e um produto fabricado em massa, entre um trabalhador “massificado” e um artista “livre”, como saber se uma coisa, um acontecimento ou um sentimento é manifestação da espontaneidade da vida ou resultado de um processo premeditado que tenha em vista transformar um bem “autêntico” em mercadoria? Do mesmo modo, como saber se (...) um sorriso, um gesto de amizade, um convite para jantar é expressão de simpatia espontânea e sincera ou produto de um aprendizado (...) destinado a tornar um produto mais atraente ou – o que é pior – de uma estratégia que tenha em vista despertar confiança ou seduzir com o fim de atingir com mais segurança um fim puramente comercial? (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.449).

Há, pois, um jogo um tanto histórico que obriga à perpétua frustração qualquer reivindicação por autenticidade no interior da lógica capitalista. Isso ocorre porque “os bens chamados de ‘naturais’ ou ‘autênticos’ (...) precisam apresentar-se com aspectos que façam referência a um estado anterior das relações comerciais” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.449). Ora, mas como encontrar essa relação natural, autêntica ou espontânea do criador com sua obra, se ela é encontrada precisamente em contextos de comercialização? Assim, o ponto em que Boltanski e Chiapello (2009) insistem é que essas reivindicações instalam uma série de inquietudes, incertezas e suspeitas que consistirão na própria mola propulsora desse processo de mercantilização do autêntico.

No caso da autenticidade, temos uma retomada do controle pelo capitalismo, no sentido de que este frustra as expectativas que se propunha satisfazer um pouco antes: a mercantilização provoca, assim, novas formas de inquietação sobre a autenticidade das coisas ou das pessoas, *por não se saber se elas são “autênticas” ou “inautênticas”*, espontâneas ou configuradas para fins comerciais. (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.450).

Portanto, têm-se um grande problema colocado mediante o acolhimento das reivindicações por autenticidade característica da crítica estética: uma suspeita generalizada quanto às intenções verdadeiramente humanas nas mais variadas relações das quais pode advir qualquer lucro. Penso, entretanto, haver um segundo problema que talvez seja ainda mais fundamental, que também advém das movimentações em prol da humanização no campo das relações laborais. É com este problema que encerrarei esta análise.

Penso ser possível argumentar, ainda, que a introdução dessas demandas por humanização características das reivindicações por autenticidade trazem implicações das mais significativas para o que podemos pensar como sendo um espaço de *liberdade*. Mais uma vez, argumento que, assim como ocorre com as temáticas relacionadas à autonomia, as reivindicações por autenticidade findam por eclipsar um espaço de liberdade no mundo do trabalho e, por conseqüência, na vida. O que isto quer dizer?

Isto quer dizer que o tipo de mobilização, o tipo de engajamento, o tipo de envolvimento que está em jogo agora é muito mais totalizante! Ele implica uma doação mais integral, mais exaustiva, mais completa. Não se trata simplesmente da execução de um trabalho, da realização de um serviço, da produção de um bem – o que está em jogo é que tudo isso possa ser fabricado com as marcas da singularidade de uma entrega; é

que se possa ver nele a sinceridade e a boa vontade daquele que labora com gosto e boa vontade; é que, em suma, o próprio ser do sujeito esteja presente naquilo que ele faz. O que ocorre a partir disto? Sucede que as características mais íntimas e mais insubordináveis, os traços mais tênues e mais capilares, as habilidades mais secretas e mais inconfessas terão que agir como *diferencial de autenticidade*. Em relação a isso, certamente, se poderá dizer: ‘ora, mas isto é feito para de humanizar o ambiente de trabalho, para humanizar o espaço educativo, para não torná-lo frio, burocrático e impessoal; isto é feito para valorizar, na empresa, a pessoa no que ela tem de pessoa; isto é feito em nome de sua singularidade. E, ainda, isto tudo é feito para que o esforço do trabalho, da dedicação e da disciplina não pesem sobre ela de modo tirânico e insuportável’.

Sugiro, por conseguinte, que esses novos mecanismos fazem funcionar um outro tipo de sujeição que, se não é possível dizer que é pior ou mais tirânica, certamente é inevitável dizer que oferece uma resistência bem menor. Lidando com toda uma “gramática da autenticidade” (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.464), elas fazem apelo ao consentimento, à adesão, à boa vontade: “a gramática das relações espontâneas e amistosas, da confiança, do pedido de ajuda ou de conselho, da atenção ao mal estar ou ao sofrimento, da simpatia e até do amor” (idem). É novamente em todo esse espectro róseo da autenticidade que veremos a penumbra cinza da prisão.

Finalmente, os novos dispositivos (enriquecimento das tarefas, melhoria das condições de trabalho) justificados pela intenção de romper com as formas taylorizadas do trabalho (consideradas com razão como desumanas) também ocupam posição ambígua no aspecto aqui considerado. A taylorização tradicional do trabalho consistia certamente em tratar os seres humanos como máquinas, mas não possibilitava pôr diretamente a serviço da busca do lucro as propriedades mais específicas dos seres humanos: afetos, senso moral, honra. Inversamente, os novos dispositivos empresariais, que exigem um engajamento mais completo e se apóiam em uma ergonomia mais sofisticada, que integra as contribuições da Psicologia pós-behaviorista e das ciências cognitivas, precisamente por serem mais humanos, também penetram mais profundamente na interioridade das pessoas esperando-se que elas “se doem” ao trabalho, como se diz, e possibilitam a instrumentalização e a mercadização dos homens naquilo que eles têm de propriamente humano (BOLTANSKI e CHIAPELLO, 2009, p.471).

As considerações feitas nesse derradeiro tópico sobre as noções de autonomia, liberdade e autenticidade – como referi anteriormente – não indicam o fechamento de

uma análise relativamente encerrada em seus traços principais. Ao contrário: trata-se aqui muito mais de levantar questões, de suscitar inquietudes e de abrir novas trilhas para pesquisas e investigações futuras. Por esta razão, ela não objetivou indicar, ponto por ponto, as dobradiças que poderiam permitir articulações fecundas, ou mesmo os curto-circuitos que poderiam causar obscurecimentos e desencaixes definitivos neste empreendimento que ora recebe as marcas de um “talvez...”, os suspiros de um “quem sabe...”, e um tímido lamento de um “ainda não foi dessa vez...”.

Encerro, pois, este trabalho no ponto onde imaginei, por vontade, que o começaria – a saber, na análise das noções de autonomia, liberdade e autenticidade. Por quais descaminhos essa vontade levou-me a uma analítica do dispositivo da verdade? Mas deveria eu responder a essa questão que mesmo (ex)pus? Teria eu que sorver uma lágrima como uma nuvem que traz de volta para si mesma um raio, que inspirar todo o ar que paira nesse espaço como se quisesse domar as palavras que escrevo em uma retrospectiva que me faria cair de onde estou, que fazer o movimento de ré rumo às origens, aos inícios, aos começos e às latências surdas que tanto quis me distanciar? Não há continuidade, mas sim um corte – e se retomo agora este ponto é para reencontrar a faca com o sangue e os pedaços de carne que borbulham na extremidade de sua ponta, como se ainda estivessem vivos por algum milagre. O que há nesta faca? Há o rabisco de um desenho, um sopro em uma fileira de grãos simétricos, uma puxada na toalha da mesa que faz derrubar copos, talheres e pratos – há toda uma sinfonia dissonante no barulho desses estalos, desses pequenos tremores, desses sons que não se deixam ouvir por serem muito agudos. Mas é isso mesmo que encontramos na extremidade da ponta: toda a agressividade daquilo que deixa de ser, toda a solidão ácida, (ponti)aguda e estridente daquilo que acaba em um arranhão. É que a ponta não se deixa aparecer sem fazer um furo – e o que a ponta fura é o fora. Este trabalho pode muito bem ser lido a partir da perpétua insistência em situar-se na extremidade. A extremidade dói – mas não a dor do meio, aquela dor que dói porque carrega a pressão das zonas intermediárias e periféricas; não a dor do meio que definha pelo tédio, pela agonia do não-acontecimento, pela paralisação do equilíbrio. A dor da extremidade é uma dor que dói despindo-se e despedindo-se, despindo-se e despedindo-se sempre, em todo momento e em qualquer letra, sem nunca saber exatamente qual movimento efetuará o rompimento final.

CONCLUSÃO

A Verdade é uma Miragem.

A nitidez de seus contornos deve-se à sua enorme distância em relação àquele que a vê. Ao passo que os caminhos que levam a ela se apresentarem como inexploráveis, quanto mais o Longe que colore e corporifica seus traços anuncia: “*eu não estou aí*”, tanto mais a aparição desta Miragem iluminará com a força de sua evidência o Deserto sob o qual repousa a sede daquele que mira. E aquele que mira admira-se pelo alvo: fita, encara, encrava o olhar, crava a vista sobre a aparição, o milagre, a maravilha. Então, a Miragem alegre... mas espanta! E o que é espantar, se não devolver ao Longe?

A Verdade, entretanto, jamais seria esta aparição miraculosa se o mundo não se apresentasse aos homens como um Deserto. As areias infinitas, dispostas em uma forma qualquer, cumpliciam com os ventos que sopram as linhas verticais do nada, as direções que levam ao Mesmo Lugar Nenhum, as rotas que se esgotam ao assentarem em um território vazio. O Deserto é o lugar onde tudo se ajusta para que não ocorra o Movimento. Por isso, o Deserto é também o lugar onde a deserção toma ares de infinitude – e a deserção é o abandono! Abandonados em um mundo desértico, entregues à paralisação arquitetada pelos átomos e pelos astros, soltos de tudo, absolutos por exporem-se à mercê da Coisa Nenhuma, eis que os homens (re)encontram, (re)tornam, (re)volvem (a)o Brilho que, somente Agora, já estava no Antes! Fora de si, encantam-se, extasiam-se, excomungam-se, expurgam-se, tornam-se estrangeiros de si mesmos, em si mesmos e para si mesmos. É que o Brilho do que Agora já é Antes lhes devolve a Miragem. A Miragem aplaca a terrível solidão de estar em si no Deserto.

A Verdade é a Miragem que aparece quando o Mundo se faz Deserto. Mas esta Verdade-Miragem é a Coisa-que-não-é? É ela a Coisa-nenhuma? Certamente, seria preciso muito desdém, muita acidez e amargura, muito esforço trôpego, muita firmeza constringida, muita lágrima sorvida de volta aos olhos para afirmar: “a Miragem não existe!”. Sim, a Verdade existe; sim, a Verdade é real; sim, a Verdade é deste mundo! A Aparição só é uma Aparência sob o alto preço de se antecipar a queda, o tropeço e o salto em direção ao abismo... de antecipá-los em relação do nascimento ao próprios pés!

A Miragem é aquilo que deve sua feitura e sua nitidez ao Longe – e é quando este Longe desaparece; quando o caminhar adentra, irrompe e quebra a infinitude desta distância; quando o simples impulso para ir desarma a inexorabilidade deste Longe, pois

bem, é precisamente aí que nos aproximamos, que nos colocamos perto, que marchamos com pés pesados, mas atentos a todos os nervos do corpo. É aí que a Miragem desaparece! Aproximem-se da Miragem e vejam: não há Miragem, o Longe a desertou! O Longe fugiu, escapou, esvaiu-se... e isso não se faz sem qualquer coisa como uma Morte. Uma Paralaxe se forma do conflito entre o Movimento, a Miragem e a Morte; ela é um triângulo que fixa no centro da Terra seu ponto de agonia, e firma suas duas outras pontas no Longe e na Miragem. Essa paralaxe constitui o território do Deserto. Porém, se estamos sempre no centro da terra quando miramos a Miragem que nos trás o Longe, continuamos no centro da terra quando traçamos a rotação, o giro do triângulo sobre si mesmo, sua tentativa de ser círculo, no movimento que inverte e dobra o Longe e a Miragem, e que dissolve o Corpo de sua aparição em Cor e pó. Espedaça-se pelo mundo. “Para onde foi?”, diz-nos a Vontade do Perto. Talvez a Verdade lute, combata, enfrente e *resista*, mas provavelmente não *re-exista*, não exista novamente, não reponha sua existência quando a vontade do Perto tornar impossível a parada do Movimento.

No centro da Terra havia uma grande vontade: uma coisa que as pessoas chamavam de Dentro, mas também de Interior. Uma coisa que não era bem uma coisa, mas que se arrogava o direito de estar sempre Lá e Ali, e de trazer o Lá e o Ali para a monotonia do Em e do Aqui. Esta vontade era uma coisa dobrada, inclinada, torta, pensa. Era uma coisa que, sendo uma e sendo dobrada, era Dois – essa coisa era o Si Mesmo. Do centro da Terra, o Si Mesmo é o ponto fixo da Paralaxe composta por ele, pelo Longe e pela Miragem: *é o Si Mesmo que vê a Miragem que lhe traz o Longe*. A Miragem é vista de fora, para fora, como fora, mas isso porque a luz que o Longe lhe empresta não mais perfaz a firmeza decida, inflexível e implacável da Linha Reta. Os raios curvos que entortam e colorem todos os traços do Deserto não se cruzam em nenhum outro lugar, se não no centro da Terra. E lá está o Si Mesmo! É este o efeito óptico da Paralaxe triangular *Si Mesmo – Longe – Miragem*: a grande maldade, a grande astúcia, a grande malícia e o grande ódio das coisas que vão pra trás, das coisas que desistem, das coisas que vão de marcha ré – o retorno, o reflexo, a reflexão, a representação, a refração, a renúncia, a recusa, o resto, a resposta, o reles, o remédio. São as coisas mesquinhas, cuja pequenez se alimenta de um desejo covarde, de uma idolatria da Resistência e de uma inveja inconfessável pela Retidão. O Si Mesmo é

como um político em véspera de eleição: mostra-se um grande amigo de todas essas pequenas e grandes coisas de “re” que tanto que se odeiam.

“Olhe logo à frente” – diz o Si para o Mesmo: “Há um Oásis no Deserto”. Coqueiros de uma altura que obriga o olhar a abandonar o chão arenoso, lagos de um verde-azul amarelado que interpenetram as cores dos coqueiros e do Deserto num movimento brilhante de tons, e as matas que deixaram de ser verdes para serem da cor de todas as coisas pequenas que nela habitam por um *sempre agora* eterno e fugaz: fungos, cogumelos, avencas, larvas, gafanhotos, formigas e pequenos vermes – todos dando-lhes o testemunho cego da Vida e a caução viva da Cegueira. Mas o Si Mesmo, túrgido de titubeios, hesitações e suspeitas, em afinidade íntima com as curvas sinuosas, suntuosas e insinuantes da interrogação, indaga: “É um Oásis ou uma Miragem?”, “Como tenho certeza?”, “Devo ir até lá?”, “Por onde vou?”.

Enquanto o Si Mesmo dançava nas curvas de seu desequilíbrio, três amigos aparecem-lhe de súbito. Não se sabe se eles chegaram juntos ou separados. Sabe-se que um deles pouco falava, enquanto os dois outros resmungavam um cochicho em tom alto, como se quisessem ser ouvidos pelas areias do deserto.

“Vem por aqui!”, disse um deles ao Si Mesmo. E continuou:

– O Longe está te confundindo? Mostra-te a Miragem que tanto insiste em dissolver-se quando está próxima de ti? Queres o que vês, mas tens medo de que a Miragem desapareça? Queres que a Miragem seja um verdadeiro Oásis, mas tens medo de iludir-te? Queres que continue a existir perto de ti, para que mergulhes em seu lago, delicie-te com o sabor de suas frutas e descanses à sombra calma que as palmeiras generosamente emprestam? Pois então, trata de trazer o Longe para Ti Mesmo! Domina-o, toma suas rédeas, controla-o, apossa-te dele, sê seu senhor, seu cocheiro e seu dono! E, se for preciso, confunde-te com ele: sê o Longe, identifica-te com ele, assume seus traços, adota suas cores, marcha ao seu ritmo! Confunde-o e depois confunde-o conSigo Mesmo. Mintam-se, fundam-se e, por fim, fundamentem-se! Faça ele achar que é o que és, e acha tu e que és o que ele é! Sê dono de si mesmo para ser dono do Longe! Apropria-te de Ti, tenha a Ti como propriedade. Seja “Si Próprio” sem deixar de ser “Si Mesmo”! Sê autônomo!

E, enquanto a dança do Si Mesmo restaurava-se à calma de uma decisão, como uma água que lentamente pára de ferver, eis que ressurgem as curvas que não cessam de amarrar o Si mesmo (a interrogação, a serpente da gramática): “Mas como é

que eu faço para ser autônomo?”. Ao que escuta do amigo ávido um convite: “É simples, *vem por aqui...*”.

Neste instante, o outro amigo barulhento toma a dianteira e brada: “Não! Não vá por aí! Vem por aqui...”. Quando todos silenciaram à altura de seu grito, este segundo amigo prosseguiu:

– Não dê atenção ao Longe, não queiras conversa com ele! Não é o Longe que te traz a Miragem: são teus próprios passos trôpegos, tépidos, tétricos e ébrios, é tua própria amargura, tua própria dor, tua angústia desértica – sem rasgo, sem raso e sem razão – que te levam a ver a Miragem! Mas é porque queres esquecer todas essas coisas em ti que a vês a Miragem! Queres o Oásis? Alegra-te com a possibilidade de saborear os frutos que não conheces, de mergulhar nas águas camaleônicas que te possibilitarão tocar em todas as cores do mundo, e de dormir o sono daqueles que nem sabem e nem sonham, acalentado pelo balançar suave e materno das palmeiras? Pois bem: afunda-te na errância de teus passos! Mergulha na primeira fervura da bÍlis que trazes no teu corpo, sentes nascer o exato momento da primeira dor na insignificância de um risco, uma alfineta, uma coceira, e penetra todas as dimensões obscuras daquilo que tu és! Sê transparente em ti, por ti e para ti mesmo! Desce e desaba no desfiladeiro da vertical de Ti Mesmo, desmorona os mais caros e milenares edifícios com o fácil preço de um tropeço! Abole todas as fronteiras, libera os ferrolhos, destrói as alfândegas que perversamente levaram ao teu desencontro contigo! Sê quem tu és! Sendo Dois, seja Um! Seja autêntico! Assim, chegarás ao Oásis!

Entre o desamparo e o duplo amparo, o Si Mesmo reinicia seu desequilíbrio dançante e circular: “Mas como é que eu faço para ser autêntico?”. Ao que escuta de seu segundo amigo a repetição de um eco: “É simples: *vem por aqui...*”.

Neste momento, os dois conselheiros travam uma batalha de verbos, versos e vírgulas. No ensurdecido barulho que pesa sobre o ar do Deserto, o Si Mesmo dirige o olhar para o terceiro amigo. Silencioso até então, é trazido para perto pelo Si Mesmo, no enlace de sua bengala, de seu apoio, de sua interrogação (a interrogação é também a bengala do Si Mesmo): “E tu, o que me dizes?”, “O que devo fazer?” “Por onde vou?”, “Como chego ao Oásis?”, “Como livro-me do Deserto?”. O terceiro amigo puxa-lhe a bengala, joga-a no chão, dá um sorriso que se deixa ver mais nos olhos do que na boca, e lhe diz curtas palavras:

– Tu perguntas: “*É uma Miragem?*”. Com isso, tu afirmas: “*Eu estou no deserto!*”. Mas desvia um pouco o teu olhar e percebe: tu não estás no Deserto! E, se não estás no Deserto, que importância tem para ti a permanência ou a dissolução da Miragem?

REFERÊNCIAS

Obras de Michel Foucault:

- FOUCAULT, Michel. **O Poder Psiquiátrico**. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.
- _____. O Cuidado com a verdade. Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos – Vol. V**. (pp.234-245). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.
- _____. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos – Vol. V**. (pp.258-280). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.
- _____. **Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice**. Louvain: Presses Universitaires de Louvain, 2012c.
- _____. **A Coragem da Verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.
- _____. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola Jesuítas, 2011b.
- _____. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau, 2011c.
- _____. **A Hermenêutica do Sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011d.
- _____. **O Governo de Si e dos Outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2011e.
- _____. **Do Governo dos Vivos**. Rio de Janeiro: Achiamé, 2010a.
- _____. A Psicologia de 1850 a 1950. Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos – Vol. I**. (pp.133-151). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- _____. **História da Loucura**. São Paulo: Perspectiva: 2010c.
- _____. **Em Defesa da Sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.
- _____. O que é um autor? Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos – Vol. III**. (pp.264-298). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- _____. Isto não é um cachimbo. Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos – Vol. III**. (pp. 247-263). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a
- _____. **História da Sexualidade: A Vontade de Saber**. São Paulo: Graal, 2009b.

- _____. O Sujeito e o Poder. Em: DREYFUS, Hubert e RABINOW, Paul. MICHEL FOUCAULT. **Para além do estruturalismo e da hermenêutica**. 2ª. Edição Revista. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009c.
- _____. **O Nascimento da Biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. Nietzsche, Freud e Marx. Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos – Vol. II**. (pp. 40-55). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- _____. O que são as luzes? Em: FOUCAULT, Michel. **Ditos e Escritos – Vol. II**. (pp.335-351). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- _____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2007a.
- _____. **O Uso dos Prazeres**. São Paulo: Graal, 2007b.
- _____. **O Cuidado de Si**. São Paulo: Graal, 2007c.
- _____. **O nascimento da Clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. **Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2004a.
- _____. Sexo, poder e a política da identidade. Em: **Verve**. n.5 (pp. 260-277), 2004b.
- _____. **Os anormais**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Doença Mental e Psicologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- _____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1997a.
- _____. **A Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária 1997b.
- _____. A Casa dos Loucos. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.113-128) Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Poder-Corpo. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.145-152) Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. A Governamentalidade. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 277-293). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Verdade e Poder. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 1-14). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. Nietzsche, a genealogia e a história. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.15-38). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Não ao Sexo Rei. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp. 229-242). Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. Soberania e disciplina. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. (pp.179-192) Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. O que é o Iluminismo? Em: **Dits et Écrits – Vol. IV** (pp. 679-688). Paris: Gallimard, 1994.

Demais obras:

ABE, Jair. Verdade pragmática. Em: **Estudos Avançados**, v.5, n.12, 1991.

ALLISON, Henri. **El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.

APEL Karl-Otto. Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la Ética en la época de la Ciencia. In: APEL Karl-Otto. **Estudios Éticos**. (pp.105-173). Barcelona: Alfa, 1986.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho diagnóstico em Michel Foucault. Em: GRÓS, Frédéric (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. (pp. 15-37). São Paulo: Parábola editoria, 2004.

AUSTIN, John. Truth. Em: **Blackburn, Simon and Simmons**. (pp. 149-162). Keith (eds.): Truth. Oxford, Oxford University Press, 1999.

AVELINO, Nildo. Foucault e a anarqueologia dos saberes. Em: FOUCAULT, Michel. **Do Governo dos Vivos** (pp. 7-27). Rio de Janeiro: Achiamé, 2010a.

_____. Governamentalidade e Anarqueologia em Michel Foucault. Em: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, 2010b, vol.25, n.74.

BENEVIDES, Pablo. De onde falamos ‘nós’? Uma análise da produção da diferença a ser incluída. Em: **Educação & Realidade**. (pp. 887-903) v.37, n.3, Porto Alegre, 2012a.

_____. A Educação sob o signo do Novo Espírito do Capitalismo: uma análise das formas de captura da Crítica Estética e da Crítica Social. In: Paula Ramos de Oliveira e Walter Omar Kohan. (Org.). **Biopolítica, Escola e Resistência: infâncias para a formação de professores**. 1ed.: Alínea, v. 2, p. 197-206, 2012b.

_____. Os efeitos da crítica social e da crítica estética ao capitalismo no campo da Educação. Em: CHAGAS, Eduardo; RECH Hildemar; VASCONCELOS Raquel; MONTEIRO, Wildiana. (Orgs.). **Indivíduo e Educação na Crise do Capitalismo**. (pp. 412-427) Edições UFC: Fortaleza, 2012c.

_____. **A Dissolução das Ilusões Transcendentais na Crítica da Razão Pura**: uma análise acerca das relações entre a Estética, a Analítica e a Dialética Transcendentais. Fortaleza: UFC, 2008. Dissertação de Mestrado em Filosofia.

BENEVIDES, Pablo e SEVERIANO, Fátima. Tempo Livre consumado: indústria cultural, consumo e novas tecnologias no contexto do novo espírito do capitalismo. In: EWALD, Ariane; SOARES, Coelho; SEVERIANO, Fátima; AQUINO, Cássio. (Orgs.). **Tempo e Subjetividades**: perspectivas plurais. (pp.37-59). Rio de Janeiro: 7gestos: pequenas letras, 2013.

_____. Ciladas da Autonomia: uma análise das governamentalidades contemporâneas. Em: LIMA, Aluísio (Org.). **Psicologia Social Crítica**: paralaxes do contemporâneo (pp.297-322). Porto Alegre: Sulina, 2012.

_____. A Lógica do Mercado e as Retóricas de Inclusão: articulações entre a crítica frankfurteana e a pós-estruturalista sobre as novas formas de dominação. Em: **Estudos e Pesquisa em Psicologia**, 11(1), 2011.

BITTNER, Rudiger. **Moralisches Gebot und Autonomie**. Freiburg/Munchen: Karl Alber, 1983.

BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO, Ève. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRAIDA, Celso. Sobre a versão coerencial da noção da verdade. Em: **Peri**. (pp.83-103), vol.1, n.1 2009.

BUTTURI, Atílio. Quine e Foucault: ontologia relativista e categorias discursivas. Em: **Work. pap. linguíst.** (pp. 101-120), vol. 9, n.1, Florianópolis, 2008.

CANDIOTTO, César. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

_____. Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault. Em: **Kriterion**: Revista de Filosofia. vol.48, n.115. Belo Horizonte, 2007a.

_____. Verdade, confissão e desejo em Foucault. Em: **Revista Observaciones Filosóficas**. N.4, 2007b.

_____. Foucault: uma história crítica da verdade. Em: **Trans/Form/Ação** (pp.65-78), vol.29, n.2, São Paulo, 2006.

CASTELLO, Luis e MÁRSICO, Cláudia. **Oculto nas palavras**: dicionário etimológico para ensinar e aprender. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

CASTRO, Edgar. **Vocabulário de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

COSTA, Cláudio. Teorias da Verdade. Em: **Crítica** – Revista de Filosofia. 2005.

DAUER, F.W. In defense of the coherence theory of truth. Em: **The Journal of Philosophy** (pp.791-811), vol. LXXI, n.21, 1974.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2010.

_____. **Diferença e Repetição**. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. A imanência: uma vida. Em: **Philosophie**, (pp. 3-7) n.47, 1995.

_____. **Nietzsche**. Lisboa: Edições 70, 1985.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. **Mil platôs** – capitalismo e esquizofrenia. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **O que é a Filosofia?** São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. **Diálogos**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Margens da Filosofia**. Campinas: Papius, 1991.

DESCARTES, René. **Meditações Sobre Filosofia Primeira**. Campinas: UNICAMP, 2004.

_____. **O Discurso do Método**. São Paulo: Martin Claret, 2001.

DONZELOT, Jacques. **A Polícia das Famílias**. São Paulo: Graal, 2001.

DURKHEIM, Émile. **Da Divisão do Trabalho Social**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

DUSCHATZKY, Sílvia & SKILAR, Carlos. O nome dos outros. Narrando a alteridade na cultura e na Educação. In: LARROSA, Jorge & SKILAR, Carlos. **Habitantes de Babel: Políticas e poéticas da diferença** (pp. 119-138). Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

FERREIRA, Arthur. **A diferença que nos une**: um estudo sobre as condições de surgimento do saber psicológico em sua dispersão. São Paulo: PUC/SP, 1999. Tese de Doutorado em Psicologia, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica.

FEYERABEND, Paul. **Contra o Método**. Lisboa: Relógio D'Água, 1993.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio. **A invenção do psicológico**. São Paulo: Escuta, 2007.

_____. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Revisitando as Psicologias**. Petrópolis: Vozes, 1996.

FRANÇA, Clístenes. Discurso, Verdade e Justificação. **O Problema da Verdade na Pragmática Formal de Jurgen Habermas**. Fortaleza: UFC, 2008. Dissertação de Mestrado em Filosofia.

FREGE, Gottlob. Sobre sentido e a referência. Em: **Lógica e Filosofia da Linguagem**. (pp. 59-86). São Paulo: Cultrix/USP, 1978.

FREUD, Sigmund. A Interpretação dos Sonhos. Em: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1980. V. X.

GABBI, Osmyr. Considerações sobre a eterna juventude da Psicologia: o caso da Psicanálise. In: POLITZER, Georges. **Crítica dos Fundamentos da Psicologia: a Psicologia e a Psicanálise**. Piracicaba: UNIMEP, 1998.

GADELHA, Sylvio. Sobre o esvaziamento da materialidade do Ser: entre Deleuze e a leitura nietzscheana de Parmênides. Em: **Nietzsche e Schopenhauer: Schopenhauer, Nietzsche e a antiguidade**. (pp. 195-176). Fortaleza: Ed UECE, 2012.

_____. **Biopolítica, Governamentalidade e Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

GROS, Frédéric. Resumo do curso “A Hermenêutica do Sujeito”. Em: FOUCAULT, Michel. **A Hermenêutica do Sujeito** (pp. 455-493). São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. O cuidado de si em Michel Foucault. Em: VEIGA-NETO, Alfredo e RAGO, Margareth (Orgs.) **Figuras de Foucault** (pp. 127-138). Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola editoria, 2004.

GONÇALVES, Maria. Teoria da ação comunicativa de Habermas: possibilidades de uma ação educativa de cunho interdisciplinar na escola. In: **Educação & Sociedade**, v.20, n.66, Campinas, 1999.

GUATTARI, Félix. **Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes, 1986.

HABERMAS, Jurgen. **Verdade e Justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. Teoria de la acción comunicativa I – Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche I**. São Paulo: Forense, 2007.

IANNINI, Gilson. **Estilo e Verdade em Jacques Lacan**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Crítica da Razão Pura**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. **Os Progressos da Metafísica**. Lisboa: Ed. 70, 1995

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

KIRKHAM, Richard. **Teorias da verdade**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

KOHAN, Walter. Sócrates no Último Curso de Foucault. Em: PULINO, Lúcia e GADELHA, Sylvio (Orgs.): **Biopolítica, Escola e Resistência: infâncias para a formação de professores** (pp. 103-117). Campinas: Alínea, 2012.

KUNNE, Wolfgang. **Conceptions of truth**. Oxford: Clarendon Press, 2003

LACAN, Jacques. Le séminaire, Livre XVI: **D'um autre a l'autre**. Paris: Seuil, 2006.

_____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

- LAMPREIA, Carolina. **As Propostas Anti-Mentalistas no Desenvolvimento Cognitivo: uma Discussão de seus Limites**. Rio de Janeiro: PUC/RJ, 1992. Tese de Doutorado em Psicologia.
- LARROSA, Jorge. Tecnologias do Eu e Educação. Em: SILVA, Tomaz Tadeu. **O sujeito da Educação: Estudos Foucaultianos** (p.35-86). Petrópolis: Vozes, 2002.
- LARRAURI, Maite. La Anarqueologia de Michel Foucault. Em: **Revista de Occidente** (pp.110-130), n.95. Madrid, 1989.
- _____. **Anarqueologia: teoria de la verdad em Michel Foucault**. Valencia: Ediciones Episteme, 1999.
- LEBRAN, G. **Kant e o Fim da Metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LEFRANC, Jean. **Compreender Nietzsche**. Petrópolis: Vozes, 2005.
- LIMA, Homero. Do Corpo-Máquina ao Corpo-Informação: o pós-humano como horizonte biotecnológico. Em: **Anais do 29º Encontro Anual da ANPOCS: Caxambu, 2005**.
- _____. Metafísica da Vontade de Poder e Pensamento Calculador. Em: OLIVEIRA, Paula e KOHAN, Walter (Orgs.). **Biopolítica, Escola e Resistência: infâncias para a formação de professores** (pp. 262-277). Campinas: Alínea, 2012.
- LOPARIC, Zeljco. **A Semântica Transcendental de Kant**. Campinas: Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência – UNICAMP, 2002.
- MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do Poder. Em: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder** (pp.VII-XXIII). Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- MARX, Karl. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- MIKENBERG, Irene; DA COSTA, Newton e CHUAQUI, Ronaldo. Pragmatic truth and approximation to truth. Em: **The Journal of Symbolic Logic**, n.51 (pp. 201-221) 1986.
- MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- MOTA, Thiago. **Perspectivismo e Agonismo: Nietzsche sobre Verdade e Poder**. Fortaleza: UFC, 2007. Dissertação de Mestrado em Filosofia.
- NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Além do Bem e do Mal**: prelúdio a uma Filosofia do Futuro. Porto Alegre: L&PM Editores, 2008.

_____. Fragmentos póstumos. XI. Em: **Coleção textos completos**. Campinas: UNICAMP, 2002.

_____. **A Genealogia da Moral**. São Paulo: Ediouro, 1986.

_____. Sobre a Verdade e a Mentira no sentido Extramoral. Em: **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1873.

OLIVEIRA, Manfredo. **Reviravolta linguístico-pragmática na Filosofia contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2001.

PASCAL, Georges. **O Pensamento de Kant**. Petrópolis: Vozes, 1990.

PIAGET, J. **Psicologia da Inteligência**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

POLITZER, Georges. **Crítica dos Fundamentos da Psicologia**: a Psicologia e a Psicanálise. Piracicaba: Editora UNIMEP, 1998.

PRICHARD, Harold. **Kant's theory of knowledge**. Oxford: Clarendon Press, 1909.

PUNTEL, Lorenz. **Grundlagen einer Theorie der Wahrheit**. Berlin: de Gruyter, 1990.

QUINE, Willard. **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969.

RAJCHMAN, John. Foucault: **A Liberdade da Filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

RAMSEY, Frank. The Nature of Truth. Em: **Rescher and Majer** (pp. 8-20), 1991.

RESCHER, Nicholas. Die Kriterien der Wahrheit. Em: **Wahrheitstheorien**. Frankfurt a.M: Suhrkamp Verlag, 1977.

ROHDEN, Valerio. Introdução à Edição Brasileira. Em: KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SAFATLE, Wladimir. Sobre a potência política do inumano. Em: NOVAES, Adauto (Org.) **A condição humana**: as aventuras do homem em tempos de mutação. (pp. 199-220). Rio de Janeiro: Editora Agir, 2009.

SANTOS, Luis. **A Essência da Proposição e a Essência do Mundo**. São Paulo: EDUSP, 2001.

SCHLICK, Moritz. Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik, Em: **Philosophische Logik**: Frankfurt, 1996.

SEARLE, John. **Speech acts**. Cambridge: Cambridge Univ. Press., 1969

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Autêntica: Belo Horizonte, 2009.

STRAWSON, Peter. **The bounds of sense**: an essay on Kant's Critique of Pure Reason. London: Routledge, 1995.

SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. Em: SILVA, Tomaz (Org.) **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais (pp.73-102). Petrópolis: Vozes, 2000.

TURBYANE, Colin. **Kant**: Refutação do Idealismo dogmático. Em: *Philosophical Quarterly* (pp. 225-244), 5, 1955.

VEIGA-NETO, Alfredo. Teoria e Método em Michel Foucault: (im)possibilidades. Em: **Cadernos de Educação**. (pp.83-94). v.34, Pelotas, 2009.

_____. Dominação, violência, poder e Educação escolar em tempos de império. Em: VEIGA-NETO, Alfredo e RAGO, Margareth (Orgs.) **Figuras de Foucault** (pp. 13-38). Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. Governo ou Governmento. Em: **Currículo sem Fronteiras** (pp.79-85), v.5, n.2, 2005.

VEIGA-NETO, Alfredo e LOPES, Maura. Inclusão e Governamentalidade. Em: **Educ. Soc.** (pp. 947-963), vol. 28, n. 100, Campinas, 2007

VEYNE, Paul. Le dernier Foucault e as morale. Em: **Critique**. n.471-471, 1986

VIERO, Catia. A Educação entre a Verdade e a Justificação. Em: **Anais do 29º Encontro Anual da ANPED**: Caxambu, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-philosophicus**. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

ZIZEK, Slavoj. **Bem-vindo ao deserto do real!** Cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo, 2003.