



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO**

Centro de Filosofia e Ciências Humanas

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica

**USPC**  
Université Sorbonne  
Paris Cité

université  
**PARIS**  
**DIDEROT**  
PARIS 7

**UNIVERSITÉ SORBONNE PARIS CITÉ**

**UNIVERSITÉ PARIS DIDEROT**

UFR d'études psychanalytiques

École Doctorale Recherches en Psychanalyse et psychopathologie (ED 450)

Centre de Recherche Psychanalyse, Médecine et Société

**Luiz Paulo Leitão Martins**

**Sujeitos de verdade:**

**Uma genealogia do dizer a verdade sobre si na psicanálise**

**Sujets de vérité :**

**Une généalogie du dire vrai sur soi dans la psychanalyse**

Rio de Janeiro

2018

**Luiz Paulo Leitão Martins**

**Sujeitos de verdade:  
Uma genealogia do dizer a verdade sobre si na psicanálise**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em cotutela com a Université Paris Diderot, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica e em Pesquisa em Psicanálise e Psicopatologia.

Orientadores: Joel Birman e Christian Hoffmann.

Rio de Janeiro

2018

**Luiz Paulo Leitão Martins**

**Sujets de vérité :**

**Une généalogie du dire vrai sur soi dans la psychanalyse**

Thèse de doctorat de l'Université Sorbonne Paris Cité, Université Paris Diderot, École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie (ED 450), en cotutelle avec l'Université Fédérale de Rio de Janeiro. Présentée pour l'obtention du titre de Docteur en Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie et en Théorie Psychanalytique.

Dirigée par Joel Birman et Christian Hoffmann.

Rio de Janeiro

2018

**Luiz Paulo Leitão Martins**

**Sujeitos de verdade:**

**Uma genealogia do dizer a verdade sobre si na psicanálise**

**Orientadores: Joel Birman e Christian Hoffmann**

Tese em cotutela apresentada e defendida publicamente para a obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica, pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, e em Pesquisa em Psicanálise e Psicopatologia, pela Université Sorbonne Paris Cité, Université Paris Diderot.

Aprovada em 28 de fevereiro de 2018.

**Banca examinadora**

---

Prof. Dr. Joel Birman, Universidade Federal do Rio de Janeiro (Orientador)

---

Prof. Dr. Christian Hoffmann, Université Sorbonne Paris Cité, Paris Diderot (Orientador)

---

Profa. Dra. Isabel Fortes, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Thamy Ayouch, Université Sorbonne Paris Cité, Paris Diderot

---

Profa. Dra. Simone Perelson, Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Profa. Dra. Vera Portocarrero, Universidade do Estado do Rio de Janeiro

---

Dra. Leila Ripoll

M386

Martins, Luiz Paulo Leitão.

Sujeitos de verdade: uma genealogia do dizer a verdade sobre si na psicanálise = Sujets de vérité: une généalogie du dire vrai sur soi dans la psychanalyse / Luiz Paulo Leitão Martins. 2018. 629f.

Orientadores: Joel Birman.  
Christian Hoffmann

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, em cotutela Université Paris Diderot, École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie, 2018.

1. Psicanálise. 2. Sujeito. 3. Verdade. 4. Genealogia. I. Birman, Joel. II. Hoffmann, Christian. III. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia. IV. Université Paris Diderot.

CDD: 150.195

## RESUMO

LEITÃO MARTINS, Luiz Paulo. **Sujeitos de verdade: uma genealogia do dizer a verdade sobre si na psicanálise**, 2018. Tese em cotutela (Doutorado em Teoria Psicanalítica), Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, (Doutorado em Pesquisas em Psicanálise e Psicopatologia), Escola Doutoral Pesquisas em Psicanálise e Psicopatologia, Universidade Paris Diderot, Paris.

Esta tese propõe uma investigação sobre a forma pela qual os sujeitos se constituem na psicanálise a partir dos discursos de verdade que eles dizem sobre si. Com base nos estudos desenvolvidos por Michel Foucault, definimos duas orientações metodológicas para nossa pesquisa: (1) estudar de que maneira os discursos de verdade de uma época determinam modalidades de ser para os sujeitos; (2) analisar como o sujeito se constitui pelos discursos de verdade que ele diz a seu respeito. Nossa hipótese é de que as diferentes modalidades de relação entre o sujeito e a verdade têm uma formação histórica e que, para compreendermos como a prática de dizer a verdade sobre si na psicanálise implica um determinado modo de constituição dos sujeitos, é preciso analisar essa mesma prática de um ponto de vista genealógico. Na primeira parte do trabalho, consideramos o modo como alguns discursos e práticas que envolvem relações de poder na modernidade formularam verdades sobre o sujeito: a elaboração de uma antropologia com a formação das ciências humanas; a produção de uma ciência do sujeito a partir de uma história da sexualidade. Na segunda parte, orientamos a nossa pesquisa sobre a história das relações entre o sujeito e a verdade a partir da problemática do governo. Com base na série de estudos de Foucault sobre a tragédia *Édipo Rei*, de Sófocles, identificamos um vínculo significativo entre antigas práticas de verdade e formas de subjetividade, de modo que se tornou preciso, para o estabelecimento da justiça, que a verdade fosse dita sob a forma de um “eu”. Mas se a primeira pessoa que diz a verdade em Édipo é diferente da primeira pessoa que diz a verdade nos primeiros séculos do cristianismo, seria preciso definir sob que técnicas e práticas de verdade o cristianismo promoveu uma ruptura na história da subjetividade entre as antigas modalidades de ser sujeito e aquelas constitutivas de uma genealogia do sujeito moderno. Seguindo a hipótese de Foucault, definimos nessa ruptura a formação de uma hermenêutica de si. Na terceira parte, abordamos a exigência de formulação de enunciados de verdade na história da psiquiatria e os desdobramentos dessa prática na constituição da psicanálise. Dizer a verdade sobre si na psicanálise deve considerar a elaboração de uma teoria do sujeito que, contestando o pensamento antropológico, se insere numa ciência da sexualidade. Dizer a verdade sobre si na psicanálise recoloca o problema das relações entre o sujeito e a verdade no interior de uma hermenêutica de si, na medida em que o sujeito da psicanálise se constitui por uma relação estreita com a verdade que passa necessariamente pela linguagem, pela experiência da finitude e pelo outro. No final, apresentamos uma alternativa a esse modelo de subjetividade com a caracterização da prática da *parresía* na Antiguidade, a qual se desdobra por uma estética da existência nas dimensões de uma ética e de uma política de si.

Palavras-chave: Sujeito; Verdade; Psicanálise; Genealogia.

## RÉSUMÉ

LEITÃO MARTINS, Luiz Paulo. **Sujets de vérité : une généalogie du dire vrai sur soi dans la psychanalyse**, 2018. Thèse en cotutelle (Doctorat en Théorie Psychanalytique), Institut de Psychologie, Université Fédérale de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, (Doctorat en Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie), École Doctorale Recherches en Psychanalyse et Psychopathologie, Université Paris Diderot, Paris.

Cette thèse propose une investigation sur la manière dont les sujets se constituent dans la psychanalyse à partir des discours de vérité qu'ils tiennent sur eux-mêmes. Nous basant sur la pensée de Michel Foucault, nous avons défini pour notre recherche deux orientations méthodologiques : (1) le premier axe consiste à étudier comment les discours de vérité d'une époque déterminent des modalités d'être pour des sujets ; (2) un second axe vise à analyser comment le sujet se constitue par les discours de vérité qu'il énonce à son sujet. Nous émettons l'hypothèse que les différentes modalités de rapport entre le sujet et la vérité procèdent d'une formation historique et que pour comprendre comment la pratique du dire vrai sur soi dans la psychanalyse implique un certain mode de constitution du sujet, il est nécessaire de passer par une analyse de cette pratique d'un point de vue généalogique. Dans la première partie du travail, nous considérons comment certains discours et pratiques porteurs de rapports de pouvoir dans la modernité ont formulés des vérités sur le sujet : l'élaboration d'une anthropologie avec la formation des sciences humaines ; la production d'une science du sujet à partir d'une histoire de la sexualité. Dans la deuxième partie, nous orientons notre recherche sur l'histoire des relations entre le sujet et la vérité à partir de la problématique du gouvernement. Cheminant avec Foucault le long de ses lectures successives de la tragédie *Œdipe Roi* de Sophocle, nous identifions un lien significatif entre des anciennes pratiques de vérité et des formes de subjectivité, au point que l'établissement de la justice exige que la vérité puisse être dite sous la forme d'un « je ». Mais si celui qui dit la vérité en première personne dans *Œdipe* est différent de celui qui dit la vérité dans les premiers siècles du christianisme, alors il importe de définir au moyen de quelles techniques et pratiques de vérité le christianisme a introduit une rupture dans l'histoire de la subjectivité entre les anciens modes d'être sujet et ceux qui constituent la généalogie du sujet moderne. Suivant l'hypothèse de Foucault, nous identifions dans cette rupture la formation d'une herméneutique de soi. Dans la troisième partie, nous abordons l'exigence de formulation d'un énoncé de vérité dans l'histoire de la psychiatrie et ses conséquences dans la constitution de la psychanalyse. Le dire vrai sur soi de la psychanalyse doit prendre en compte l'élaboration d'une théorie du sujet qui, en contestant la pensée anthropologique, s'insère dans une science de la sexualité. Le dire vrai sur soi de la psychanalyse pose à nouveau le problème des rapports entre le sujet et la vérité au sein d'une herméneutique de soi, dans la mesure où le sujet de la psychanalyse se constitue dans un rapport étroit à la vérité qui passe nécessairement par le langage, par l'expérience de la finitude et par l'autre. Notre recherche se clôt sur la proposition d'une alternative à ce modèle de subjectivité avec une analyse de la pratique de la *parrêsia* dans l'Antiquité, pratique qui se déploie à travers une esthétique de l'existence selon les dimensions d'une éthique et d'une politique de soi.

Mots-clés : Sujet ; Vérité ; Psychanalyse ; Généalogie.

## ABSTRACT

LEITÃO MARTINS, Luiz Paulo. **Subjects of Truth: A Genealogy of Truth-Telling about Oneself in Psychoanalysis**, 2018. Thesis in co-tutorship (PhD in Psychoanalytic Theory), Institute of Psychology, Federal University of Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, (PhD in Research in Psychoanalysis and Psychopathology), Doctoral School Research in Psychoanalysis and Psychopathology, Paris Diderot University, Paris.

This thesis proposes an investigation on the constitution of subjects in psychoanalysis through discourses of truth. Based on the studies developed by Michel Foucault, we define two methodological orientations for our research: (1) the first one consists in analyzing how the discourses of truth of a historical period determine modalities of being for the subjects; (2) and the second aims to examine how the subject is constituted by the discourses of truth that he tells about himself. Our hypothesis is that the different modalities of relationship between subject and truth have a historical formation and that it is necessary to analyze its genealogy in order to understand how the practice of truth-telling about oneself in psychoanalysis implies a certain constitution of the subjects. In the first part, we consider how some discourses and practices involving power relations in modernity have formulated truths about the subject: the development of an anthropology with the formation of the human sciences; the production of a science of the subject from a history of sexuality. In the second part, we orient our research towards a history of the relationship between subject and truth, considering the problematic of the government. Based on Foucault's studies on the tragedy *Oedipus the King* by Sophocles, we identify a significant link between practices of truth in Antiquity and forms of subjectivity; for the establishment of justice, the truth needed to be said by an "I". But if the first person who tells the truth in Oedipus is different from the first person who tells the truth in the first centuries of Christianity, it would be necessary to define from what techniques and practices of truth Christianity has promoted a rupture in the history of subjectivity between the ways of being subject in Antiquity and those that constitute a genealogy of the modern subject. Following Foucault's hypothesis, we see in this rupture the establishment of a hermeneutics of the self. In the third part, we discuss the requirement to formulate statements of truth in the history of psychiatry and its consequences for the constitution of psychoanalysis. Truth-telling about oneself in psychoanalysis must consider the elaboration of a theory of the subject that, contesting the anthropological thought, participates in a science of sexuality. Truth-telling about oneself in psychoanalysis relocates the problem of the relationship between subject and truth into the hermeneutics of the self, and this insofar as the psychoanalytic subject is constituted by a close relationship with the truth that necessarily passes through language, the experience of finitude and the other. Finally, we present an alternative to this model of subjectivity through the characterization of the practice of *parrhêsia* in Antiquity, which encompasses an aesthetic of existence related to an ethics and a politics of the self.

Keywords: Subject; Truth; Psychoanalysis; Genealogy.



Para Sara,  
porque com você dizer a verdade toma a forma  
de uma vida outra e de um mundo outro.

## AGRADECIMENTOS

Esta tese é o resultado de encontros. Uma tentativa de escrever na cena do texto acontecimentos que só puderam se definir pela intensidade e mobilidade constantes de algumas personagens. O que se formula nela não teria sido possível sem estas pessoas.

Em primeiro lugar, meu sincero agradecimento aos professores Joel Birman e Christian Hoffmann, que receberam a minha pesquisa, dela participando muito mais do que como orientadores. Agradeço ao Joel Birman, por ter acreditado neste projeto e contribuído com suas interpelações para a sua transformação em texto. Talvez, mais do que qualquer outro, Joel represente aquilo que na psicanálise se define como experiência de transmissão. Agradeço igualmente ao Christian Hoffmann por sua acolhida tão generosa em Paris, pelas conversas e encontros que tivemos e por todo o seu incentivo e apoio em minha integração na França.

Gostaria de agradecer também às professoras que participaram da qualificação e da defesa desta tese. Obrigado, Leila Ripoll, pelos anos de troca e convivência e pela maneira tão singular com que, em suas reflexões, a psicanálise assume a forma de uma experiência estética. Um agradecimento especial à Simone Perelson, por sua abertura a esta pesquisa e por suas ponderações sempre tão certas.

Agradeço à Isabel Fortes por ter generosamente aceitado o convite para participar da banca e elaborar o pré-relatório de tese para a universidade francesa. Obrigado por sua disponibilidade e pela oportunidade de trocar ideias e discutir sobre temas tão diversos: da psicanálise ao cinema, passando, mais recentemente, pela pintura. Agradeço igualmente ao professor Philippe Sabot, da Université Lille 3, pela prontidão com que aceitou ler esta tese e produzir em relação a ela um segundo pré-relatório. Obrigado pela recepção tão amigável em seu seminário sobre Foucault, e pela disposição em contribuir com esta pesquisa com comentários tão precisos. Finalmente, minha gratidão ao Thamy Ayouch, professor da Université Paris Diderot, sempre tão gentil e interessado em discutir as relações entre a psicanálise e Foucault, e à professora Vera Portocarrero, que com seus cursos na Universidade do Estado do Rio de Janeiro proporcionou ao texto que desenvolvo aqui um de seus primeiros encontros. A todos esses professores, agradeço pela presteza com que aceitaram participar da banca e dar continuidade a esse processo tão generoso de diálogo que se construiu ao longo desses anos de tese.

Mas se esta tese só foi possível porque esses professores aceitaram me orientar e produzir em relação a este trabalho considerações diversas, sua escrita só adquiriu forma e densidade porque foi atravessada por meu encontro com Sara Grünhagen, que acompanhou o seu desenvolvimento antes mesmo que qualquer linha fosse escrita. De Curitiba para o Rio de Janeiro,

do Rio para Paris e vice-versa, a produção desta tese foi modulada por sua presença. Obrigado, Sara, por toda afetividade e carinho. Se, no final do mestrado, tentei definir nosso encontro por uma cena de dois, em que a verdade se produz a partir da diferença, o doutorado me conduziu a pensar a diferença da verdade quando ela se insere na espessura da vida. Mas palavras serão sempre uma tentativa arriscada de colocar no texto a intensidade que percorre a existência.

Em seguida, gostaria de expressar meu agradecimento a familiares e, em especial, aos meus pais, Luiz Fernandes e Heline, e meus irmãos, Luiz Felipe e Luiz Davi. Obrigado por todo o apoio e incentivo, demonstrados ao longo de minha trajetória na universidade, e por participarem desse momento de maneira tão carinhosa e especial. Agradeço de coração.

Outros encontros estão relacionados à presença de amigos e colegas que conheci ao longo do percurso na universidade, aos quais devo igualmente agradecer: a Caio Padovan e Manuelle Lago, pela amizade que dura tanto tempo e que atravessa o oceano; a João Gabriel e Mariana Moraes, pela generosidade e pelos momentos tão agradáveis que passamos juntos, a Beatriz Santos e Guilherme Carvalho, que foram tão importantes para mim e para Sara na descoberta do significado de ser estrangeiro; aos amigos que conheci no Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Luciano Dias, Natasha Helsinger, Marcus Vinicius, Mariana Pombo, Maicon Pereira da Cunha e Cristina Birck, pelos encontros tão significativos e pela amizade que perdura, e, finalmente, aos amigos do Espaço Brasileiro de Estudos Psicanalíticos, em especial, Nelma Cabral, Cristina Louro e Elizabeth Mourão.

Devo igualmente um agradecimento não menos importante ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que através de encontros e seminários contribuiu de maneira singular para a minha formação universitária na psicanálise; agradeço, principalmente, às professoras Fernanda Costa-Moura, Marta Rezende Cardoso e Regina Herzog. Agradeço também ao corpo de professores da École Doctorale Recherche en Psychanalyse et Psychopathologie da Université Paris Diderot, em particular Laurie Laufer e Alain Vanier. Meu agradecimento igualmente a Eduardo Leal Cunha e Ernani Chaves pela interlocução tão antiga em torno do pensamento de Foucault, e aos professores Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Guillaume le Blanc, que, junto com Philippe Sabot, promoveram encontros tão importantes nas universidades de Lille 3 e de Créteil.

Por fim, agradeço às instituições de financiamento Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), que permitiram o desenvolvimento desta pesquisa.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. <i>Las meninas</i> .....	71
Figura 2. Retrato do casal Arnolfini.....	78
Figura 3. Pinel retirando as correntes dos alienados de Bicêtre.....	440
Figura 4. Philippe Pinel libertando os alienados de suas correntes na Salpêtrière em 1795.....	449
Figura 5. A nau dos loucos.....	500
Figura 6. Alexandre e Diógenes.....	542

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>17</b>
<b>PRIMEIRA PARTE .....</b>	<b>47</b>
<b>Capítulo 1. O sujeito e os discursos de verdade .....</b>	<b>71</b>
1.1. A modernidade e os limites da representação.....	84
1.2. A emergência de um sujeito ou quando o sujeito se torna um problema .....	91
1.2.1. Discursos de verdade sobre um sujeito que vive, que trabalha e que fala .....	96
1.2.2. Uma analítica da finitude e um impensado do <i>cogito</i> .....	104
1.2.3. As ciências humanas e a formação de um duplo empírico-transcendental .....	109
1.3. Verdades do homem e uma imagem antropológica do pensamento.....	115
1.4. O lado de fora e seus limites: psicanálise, etnologia e literatura .....	118
<b>Capítulo 2. A produção de um dizer verdadeiro e uma vontade de saber .....</b>	<b>122</b>
2.1. Uma petição de verdade: descoberta e enunciação de si como liberdade .....	132
2.2. Da loucura à sexualidade, passando pela criminalidade: que analítica do poder? .....	137
2.3. Uma vontade de saber na história da sexualidade .....	144
2.3.1. O fato discursivo e a obrigação de dizer em torno do sexo .....	148
2.3.2. Incitar, produzir e multiplicar: a era das heterogeneidades sexuais.....	159
2.3.3. <i>Scientia sexualis</i> e <i>ars erotica</i> entre a verdade do desejo e a intensidade do prazer ...	171
2.4. A verdade do sexo, a verdade de si e o prazer da análise .....	180
2.5. Biopolítica, dispositivo da sexualidade e uma arqueologia da psicanálise .....	189
2.6. O verdadeiro sexo e formas de resistência .....	200
<b>SEGUNDA PARTE .....</b>	<b>205</b>
<b>Capítulo 3. A verdade e as formas subjetivas: leituras de Édipo em Foucault.....</b>	<b>228</b>
3.1. “Toda tragédia grega é uma aleturgia” .....	253
3.2. O jogo das metades e a descoberta da verdade.....	258
3.2.2. A estrutura do <i>sýmbolon</i> e a formulação da palavra justa ( <i>orthon epós</i> ) .....	263
3.2.1. “Um ou vários” assassinos e o problema do “ouvi dizer” .....	266
3.3. Modalidades de aleturgia e formas subjetivas: os deuses, os reis e os servos.....	268
3.3.1. A agonística dos juramentos e a verdade da justiça.....	277
3.3.2. O interrogatório e o elemento “eu” na verificação .....	288
3.4. O saber de Édipo.....	291
3.4.1. Em que consiste a <i>tékhne</i> de Édipo? .....	292
3.4.2. A arte das artes e o exercício do governo .....	298
3.4.3. Édipo está a mais no procedimento da verdade .....	304
3.4.4. Por que Édipo não foi punido?.....	311
3.5. “O anti-Édipo existe. Dion Cássio já o tinha encontrado” .....	313

<b>Capítulo 4. A origem da hermenêutica de si .....</b>	<b>318</b>
4.1. Tecnologias de si e práticas de verdade na Antiguidade grega e romana .....	334
4.2. O exame de consciência e sua importância na filosofia antiga .....	340
4.2.1. O exame vespertino como exercício de memória e preparação para o sono .....	345
4.2.2. A gestão de si mesmo e o problema da finalidade no estoicismo .....	350
4.2.3. O lugar da <i>exposition animae</i> na direção da consciência.....	363
4.2.4. Como transformar a verdade numa força vitoriosa? .....	369
4.3. A formação de uma subjetividade cristã e de uma analítica da verdade .....	372
4.3.1. A preparação para o batismo e o catecumenato: <i>probatio animae</i> .....	375
4.3.2. A penitência canônica e a manifestação da verdade: <i>exomológesis</i> .....	389
4.3.3. A verbalização de si nas instituições monásticas: <i>exagoreusis</i> .....	400
<b>TERCEIRA PARTE .....</b>	<b>420</b>
<b>Capítulo 5. Dizer a verdade sobre si na psiquiatria e na psicanálise.....</b>	<b>439</b>
5.1. O nascimento do asilo na história da loucura .....	444
5.2. Jorge III como outra cena .....	451
5.3. O poder psiquiátrico e a loucura como força.....	457
5.4. Leuret e a terapia do senhor Dupré.....	462
5.4.1. O enunciado de verdade na operação terapêutica .....	468
5.4.2. A cena psicanalítica: o olhar absoluto, o silêncio puro e o juiz .....	473
5.5. “Tudo isso é loucura”: a função da confissão na psiquiatria .....	476
5.6. O exame psiquiátrico, a prática penal e os limites da subjetividade que confessa .....	481
5.7. O retorno da hermenêutica de si e a psicanálise .....	492
5.7.1. Uma interpretação infinita .....	494
5.7.2. A verdade, a morte e o outro.....	497
5.7.3. O sujeito e o problema da verdade: entre conhecimento de si e espiritualidade.....	504
<b>Capítulo 6. Dizer a verdade de outra maneira: os gregos e o sujeito da <i>parresía</i>.....</b>	<b>507</b>
6.1. A fundação da <i>parresía</i> na democracia grega .....	510
6.1.1. Crises e impasses do dizer a verdade na política .....	518
6.2. Da possibilidade de uma <i>parresía</i> ética.....	521
6.2.1. A <i>psykhé</i> na relação entre o conselheiro e o príncipe .....	522
6.2.2. O ciclo da morte de Sócrates e o cuidado de si.....	526
6.2.3. Alcibiades e Laques: metafísica da alma e estética da existência.....	530
6.3. O cinismo e o escândalo da <i>parresía</i> .....	534
6.3.1. A vida verdadeira e a mudança dos valores.....	537
6.3.2. Uma vida outra e um mundo outro .....	540
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>544</b>
<b>ANNEXE : RÉSUMÉ ÉTENDU EN FRANÇAIS.....</b>	<b>550</b>

<b>INTRODUCTION .....</b>	<b>550</b>
<b>PREMIÈRE PARTIE .....</b>	<b>556</b>
<b>Chapitre 1. Le sujet et les discours de vérité.....</b>	<b>558</b>
<b>Chapitre 2. La production d'un dire vrai et une volonté de savoir .....</b>	<b>566</b>
<b>DEUXIÈME PARTIE .....</b>	<b>576</b>
<b>Chapitre 3. La vérité et les formes subjectives : lectures d'Œdipe chez Foucault .....</b>	<b>578</b>
<b>Chapitre 4. L'origine de l'herméneutique de soi .....</b>	<b>589</b>
<b>TROISIÈME PARTIE.....</b>	<b>604</b>
<b>Chapitre 5. Dire vrai sur soi dans la psychiatrie et dans la psychanalyse .....</b>	<b>606</b>
<b>Chapitre 6. Dire vrai autrement : les Grecs et le sujet de la <i>parrêsia</i> .....</b>	<b>615</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>622</b>

Seria igualmente interessante analisar, em suas condições e suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se *manifesta*, e com isso quero dizer se representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. De modo algum isso seria analisar quais devem ser as formas do discurso para que ele seja reconhecido como verdadeiro, mas: sob que forma, pelo ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui a si mesmo e é constituído pelos outros como sujeito portando um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, aquele que diz a verdade, qual é a forma do sujeito dizendo a verdade.

Michel Foucault, *A coragem da verdade*



## INTRODUÇÃO

Com a publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*<sup>1</sup>, em 1976, Michel Foucault inaugurava um novo capítulo na história das relações entre as diferentes problemáticas que abordou e a psicanálise. Com efeito, desde a publicação de *A história da loucura na idade clássica*<sup>2</sup>, em 1961, para não falar do livro *Doença mental e personalidade*<sup>3</sup>, encomendado por Louis Althusser e publicado em sua primeira versão em 1954, a figura de Freud, apesar de não ser tratada de maneira exclusiva, como aliás nenhuma outra o é em sua obra, ocupou ao menos um lugar privilegiado bastante constante ao longo de suas análises.

Sabemos que na *História da loucura* a psicanálise fora considerada, por um lado, como que pertencendo a uma tradição crítica da loucura<sup>4</sup>: junto com Tuke e Pinel, fundadores da assim chamada psiquiatria, a figura de Freud ocuparia um lugar de continuidade em relação à abordagem médica, e isso na medida em que realizaria, assim como os seus predecessores, um tratamento moral da loucura. A experiência do louco, seja como delírio, como monomania ou ainda sob a forma mais recente da histeria, seria caracterizada pelo signo da desrazão, de modo que ela só poderia passar para o registro da obra por um trabalho da razão – desde que tomada em relação a ela uma devida distância. Recebendo uma luz sempre de fora, de um domínio exterior a ela mesma, a experiência da loucura seria definida pelo signo da ausência e da negatividade, de modo que de Tuke ou de Pinel até a experiência que encontramos em Freud, passando por Charcot, poderíamos observar na história do Ocidente, segundo Foucault, a formação de uma abordagem crítica da loucura, formulada que foi desde a grande internação no final da Idade Média e consolidada no decorrer do século XIX, com o desenvolvimento do tratamento moral na psiquiatria.

Sabemos, no entanto, que existe em Foucault uma outra leitura da psicanálise e que essa leitura coincide com a identificação de uma outra tradição de pensamento na história do Ocidente, que essa tradição não corresponde àquela predominantemente presente numa abordagem crítica da loucura. Tomando como base alguns autores da literatura em particular, mas também do domínio das artes em geral e ainda da filosofia, Foucault localizaria na história da modernidade o desenvolvimento de toda uma abordagem da loucura construída em torno da noção de

---

<sup>1</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>2</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>3</sup> M. FOUCAULT, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.

<sup>4</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 56–9, 181–93, 225, 326–42, 398–400, 528–30.

tragédia<sup>5</sup> e não de crítica: haveria Hölderlin, Nerval e Roussel, na literatura; Artaud e Strindberg, na dramaturgia; Goya e Van Gogh, no domínio das artes e da pintura; e ainda Nietzsche, na filosofia. Todos esses autores – valer dizer, loucos – seriam representantes, segundo Foucault, de uma outra tradição de abordagem da loucura, diferente daquela constituída pela história da medicina e da psiquiatria. Ao retomar a experiência da loucura na especificidade da linguagem, eles permitiriam a reintrodução do louco no registro da obra e da verdade, de modo que a loucura seria caracterizada definitivamente como uma experiência estética. Quando no contexto da psicanálise Freud, ultrapassando os limites da racionalidade, dispunha-se a dar voz ao silêncio dos loucos; ou ainda quando essa figura do analista, valorizando aquilo que no delírio era tomado apenas como negatividade, dava lugar ao fantasma na experiência da verdade, a psicanálise participava efetivamente de uma outra tradição de abordagem da loucura, que Foucault nomeara tradição trágica<sup>6</sup>. Dirigindo-se diretamente para aquilo que estava do lado de fora do pensamento crítico, a psicanálise permitiria a reintrodução do louco no registro da obra, uma vez que se tratava de reinserir na história do Ocidente a dimensão trágica da existência.

Temos, pois, delineadas na *História da loucura* de Foucault duas abordagens possíveis da loucura no Ocidente: uma abordagem crítica (que, distinguindo o polo da razão do polo da desrazão, considera a loucura como uma experiência de silêncio e de ausência de obra, quando referida ao registro da verdade); e uma abordagem trágica (que, retomando o registro da linguagem na experiência específica do próprio louco, reconduz a loucura ao registro da obra e da verdade). No primeiro caso, tratar-se-ia de uma abordagem desenvolvida em toda a história da medicina e da psiquiatria, quando a loucura fora concebida ora como desatino, ora como insensatez ou ainda como doença mental; e, no segundo caso, teríamos uma abordagem trágica, abordagem desenvolvida no domínio das artes e da filosofia. Encontramos também na *História da loucura* de Foucault duas leituras possíveis da psicanálise de Freud: uma leitura que o aproxima de uma abordagem crítica da loucura (a reprodução sob transferência do diferencial de forças entre o médico e o doente, de modo que todo tratamento só pode ser conduzido por uma dialética da razão capaz de inverter a negatividade da desrazão); mas encontramos também uma outra leitura possível, que identifica na importância dada por Freud seja à mitologia das pulsões, seja à linguagem fantasmática do delírio, a valorização na análise da experiência da loucura como obra e como verdade: a proximidade de Freud da tragédia de Nietzsche, mas também da experiência pictural de Van Gogh, da perturbação onírica de Goya – quando o sono da razão

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, 18–40, 175–7, 360–72.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 18–40; J. BIRMAN, “Descartes, Freud e a experiência da loucura”, in *Nat. Humana*, 12, 2 (2010).

produz monstros –, ou ainda, da crueldade de um teatro como o de Artaud, em que a vida deve ser atravessada pelo dilaceramento da experiência da morte.

Em 1963, se quisermos avançar para um segundo momento dessa série de encontros e de relações entre os estudos de Foucault e a psicanálise de Freud, assistimos à publicação de mais um livro de Foucault, dessa vez sobre o *Nascimento da clínica*, tendo como subtítulo *uma arqueologia do olhar médico*<sup>7</sup>. É no quadro geral de formação, ou melhor, no quadro de nascimento e de desenvolvimento de uma medicina clínica em meados do século XVII e início do século XVIII que Foucault localizaria mais uma vez o ponto de partida para pensar a continuidade do enunciado presente em Freud com uma outra modalidade de discurso, formulada dessa vez pelo anatomista francês François Bichat. Sob a ordem geral que prescreveria aos médicos: “abram alguns cadáveres”, Bichat fora o primeiro a introduzir no seio da tradição médica, tradição cujo princípio de determinação do quadro patológico no final do século XVIII era a anatomia do corpo (seja pela profundidade do órgão, seja pela mobilidade dos tecidos), Bichat fora o primeiro a introduzir no interior dessa tradição a ideia de que a vida pode ser entendida como um conjunto de forças que lutam contra a morte<sup>8</sup>. Ora, essa compreensão da ideia de vida, fundamentada a partir da relação conflituosa que ela deve ter com aquilo que é o seu reverso, isto é, com a própria morte, permitiu a Bichat a redefinição da experiência do vivente, na medida em que ela deve ser atravessada de ponta a ponta por esses dois conjuntos de forças, as forças de vida e as forças de morte.

Se analisarmos, com efeito, a insistência de Freud na história da psicanálise em manter, desde o início e por todas as vias possíveis, a dimensão essencial do conflito na esfera psíquica; se considerarmos que ele foi o primeiro, sem dúvida, que propôs em seus escritos uma nova reformulação da teoria das pulsões, baseada em uma nova oposição entre as tendências de vida e as tendências de morte; tratar-se-ia, portanto, de pensar na psicanálise uma retomada radical da proposição de Bichat, retomada esta que colocava no seio da própria vida uma marca intransponível da finitude<sup>9</sup>. Pois se a pulsão de morte em Freud corresponde a essa tendência mais primitiva a desligar, já que se tratava de retomar na experiência do vivente a condição inanimada do corpo material, a pulsão de vida seria, em Freud, a formulação de uma tendência inversa, que, preocupando-se com ligar, deve permitir a reconfiguração dos modos de representação, ou ainda, a atribuição de sentido justamente àquilo que, imerso no mundo destrutivo da

---

<sup>7</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 125–49.

<sup>9</sup> *Ibidem*, 201–2.

morte, só podia encontrar até então a marca da indeterminação<sup>10</sup>. É por uma luta constante, portanto, entre as pulsões de vida e as pulsões de morte na experiência psicológica que a psicanálise retoma no nível preciso da linguagem a relação fundamental do vivente com a finitude, e isso na medida em que a experiência da vida deve ser fundamentalmente atravessada e qualificada por sua relação com a dimensão da morte. De modo que, traçando uma linha de continuidade entre a abertura de cadáveres em Bichat e a redefinição da economia pulsional a partir do registro da morte em Freud, Foucault pôde dizer:

Permanecerá, sem dúvida, decisivo para nossa cultura que o primeiro discurso científico sobre o indivíduo tenha tido que passar por esse momento de morte. Pois o homem ocidental só pôde se constituir a seus próprios olhos como objeto de ciência, ele só foi tomado no interior de uma linguagem, só deu para si mesmo, nela e por meio dela, uma existência discursiva, ao fazer referência à sua própria destruição: da experiência da Desrazão nasceram todas as psicologias e a própria possibilidade da psicologia.<sup>11</sup>

Encontramos igualmente nessa mesma década de 1960 uma terceira incidência, um terceiro encontro do discurso de Freud com o texto de Foucault, encontro que pode ser localizado em 1966 por ocasião da publicação de *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*<sup>12</sup>. Sabemos que, desta vez, a proposta de Foucault era abordar diretamente a emergência histórica do homem como objeto de saber e a constituição respectiva das ciências humanas<sup>13</sup>. Nesse caso, veríamos mais uma vez a figura de Freud entrar em cena no texto de Foucault: quando, em oposição a uma imagem antropológica do pensamento, imagem que, introduzida pelas ciências do homem (a psicologia, a sociologia, o estudo dos mitos e das literaturas), prescreve em torno da figura do homem a gênese, o sentido e a estrutura do próprio conhecimento; quando junto com a etnologia, a psicanálise fosse definida como um discurso contra científico, discurso que, participando das ciências do homem, conduz essas mesmas ciências ao momento de sua dissolução<sup>14</sup>; tratar-se-ia de pensar como, seja com a psicanálise, seja com a etnologia na modernidade, essas modalidades de discurso podem apontar para aquilo que permanece do lado de fora de toda imagem, bem como para o registro dos acontecimentos que permitem a abertura para o novo.

---

<sup>10</sup> S. FREUD, “Au-delà du principe de plaisir”, 1920, in *Œuvres complètes*, vol. 15, organizado por André Bourguignon, Jean Laplanche e Pierre Cotet, Paris, PUF, 2010, 324-35; G. DELEUZE – L. von SACHER-MASOCH, *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, 96-7.

<sup>11</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 200-1.

<sup>12</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>13</sup> *Ibidem*, 229-62, 355-78.

<sup>14</sup> *Ibidem*, 360-78, 385-98.

Se no caso da etnologia de Lévi-Strauss, a análise histórica das culturas permitiria o atravessamento da cultura ocidental por toda uma série de formas singulares, ora para relacioná-las, ora para delimitar o que entre elas surge como limite ou diferença; se no caso da psicanálise de Freud, a definição de um inconsciente permitiria a caracterização de um registro inacessível por definição, registro que permanece irreduzível a toda pretensão totalizante de um sujeito da consciência; se, em ambos os casos e pela forma como essas ciências se articulam com os estudos da linguagem na linguística (e isso seja pelo encontro da história dos indivíduos com o inconsciente da cultura, seja pelo encontro da historicidade da cultura com o inconsciente dos indivíduos)<sup>15</sup>; se essas disciplinas podem apontar para aquilo que, exterior ao homem, deve permitir refundar o seu modo de conhecimento pela experiência da finitude, tratar-se-ia não de fundar uma nova modalidade de antropologia ou de ciência do homem a partir de um saber que leva em conta o regime de desconhecimento daquilo que permanece indeterminado no pensamento (e no que tange a isso, vemos Foucault dizer, dessa vez sobre a psicanálise, que “nada é mais estranho à psicanálise que alguma coisa como uma teoria geral do homem ou uma antropologia”<sup>16</sup>, mas sim de fazer aparecer no interior dessa imagem antropológica o ponto de abertura que tornou seu aparecimento possível e, ao mesmo tempo, o quadro de acontecimentos em torno do qual ela se dissolve. Antes de contribuírem para a consolidação dessa imagem, imagem que, como supôs Foucault, se propõe a definir não apenas um saber do homem, mas também as condições de possibilidade de todo saber, a psicanálise e a etnologia positavam nas bordas desse espaço limítrofe do saber – espaço que não é um fim, mas o outro lado a partir do qual toda ordem se torna possível – a dimensão essencial de descentramento, que articula tudo o que corresponde ao saber do homem com a experiência da finitude. É por isso que, segundo Foucault:

A psicanálise vai em direção ao momento – inacessível, por definição, a todo conhecimento teórico do homem, a toda apreensão contínua em termos de significação, de conflito ou de função – em que os conteúdos da consciência se articulam, ou melhor, permanecem abertos para a finitude do homem.<sup>17</sup>

Em todas essas passagens, como se vê, constituindo-se ora como herdeira de determinada tradição, ora como preconizadora de descontinuidade e ruptura, a psicanálise de Freud assume um lugar central nos estudos de Foucault, na medida em que sua referência se articula de maneira direta e intrínseca com as diferentes problemáticas que abordara em sua história da

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, 390–1.

<sup>16</sup> *Ibidem*, 388.

<sup>17</sup> *Ibidem*, 385–6.

modernidade ocidental: intervenção que oscila entre uma abordagem crítica da loucura e uma abordagem trágica, em 1961; enunciado que retoma no interior da arqueologia da clínica médica a proposição fundamental de Bichat que articula a linguagem com a problemática da vida e da morte, em 1963; modalidade discursiva que, tomando o próprio inconsciente como objeto, aponta para esse ponto irreduzível do saber onde o conhecimento do homem se confronta com a sua própria finitude, em 1966. Ocupando talvez esse ponto de vértice ou de apoio, que não é um centro, mas que, localizado nas bordas do saber, se é sempre obrigado a visitar toda vez que se pretende passar para o outro lado, a figura de Freud circula com muita facilidade no texto de Foucault da década 1960, sobretudo quando o seu projeto se define por essa tentativa de analisar a história de formação dos discursos por uma arqueologia do saber. Sem entrar no mérito de uma análise que valoriza positiva ou negativamente o discurso de Freud, ou, se se quiser, o lugar desse discurso nessa série de estudos empreendidos por Foucault, gostaríamos apenas de assinalar a manutenção de sua presença – ainda que doravante de maneira talvez mais discreta e muitas vezes apenas indicativa –, quando, na passagem para a década de 1970, seu projeto passará a ser definido por uma genealogia do poder.

Logo, na esteira dessa série de relações entre Foucault e a psicanálise – série que retraçamos brevemente aqui para reencontrar em 1976 a problemática da sexualidade –, temos o livro *Vigiar e punir: nascimento da prisão*<sup>18</sup>, publicado em 1975. Esse livro, com efeito, estabelece sob a forma material de um escrito aquilo que seu autor já abordava sob a forma oral, no curso que realizava desde 1970 no Collège de France, em Paris. Tratar-se-ia, então, de definir “uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário, a partir do qual o poder de punir se apoia, recebe suas justificativas e suas regras, estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade”<sup>19</sup>. Com efeito, se analisarmos o lugar que Freud ocupa nesse texto de Foucault, vamos observar que seu discurso surge como um dos prolongamentos possíveis de uma tecnologia específica de poder, tecnologia que, desde sua formação e desenvolvimento no domínio da psiquiatria, propunha a determinação de um saber psicológico do indivíduo<sup>20</sup>. Ou seja, com a hipótese foucaultiana de que na modernidade os procedimentos de poder devem passar não pela centralidade de um soberano, mas sim pela capilaridade das relações disciplinares, a problemática do crime e do castigo, como é o caso em *Vigiar e punir*, deve ser abordada não mais em torno da identificação dos elementos concretos e materiais por meio dos quais o crime foi cometido (a questão

---

<sup>18</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 27.

<sup>20</sup> *Ibidem*, 101–5.

factual do crime), mas pela determinação de seu motivo (torna-se preciso saber a razão pela qual o crime se deu, o que implica a necessidade de conhecer a personalidade do criminoso, e isso através de técnicas de deciframento). Diante dessa nova exigência jurídica do sistema punitivo, as instituições penais vão buscar no dispositivo da psiquiatria o fundamento de um saber que permita não apenas definir se um crime foi, de fato, cometido, mas se, em relação ao indivíduo criminoso, é possível imputar a responsabilidade de seu ato. Seria preciso conhecer a história, a personalidade dessa nova figura do saber; identificar em seu caráter ou no curso de suas ações traços indicativos de uma tendência ao crime; seria preciso isolar em sua psiquê elementos capazes de justificar a precipitação de sua passagem ao ato. Na continuidade dessa função social atribuída à psiquiatria, e isso a partir de seu cruzamento no decorrer do século XIX com a história do direito penal, a psicanálise de Freud apareceria como uma entre outras tecnologias modernas de poder, as quais, centrando-se em procedimentos de interrogação e deciframento, tiveram como meta a determinação de uma psicologia do criminoso, ou ainda o estabelecimento de uma relação significativa entre o indivíduo e o crime<sup>21</sup>.

Apesar de marginal nesse texto de Foucault, a referência a Freud permanece presente, uma vez que está em continuidade com essa série de saberes psicológicos, solicitados a partir desse ponto de cruzamento específico na história do Ocidente entre a problemática do crime e do castigo na história do direito e a necessidade de formulação de um saber sobre o indivíduo criminoso. Identificar no indivíduo o motivo de suas ações, a razão pela qual um crime se deu; estabelecer com base nessa psicologia a virtualidade possível de suas ações futuras – seria um pouco esse o objetivo, essa a finalidade da intervenção psiquiátrica nos procedimentos jurídicos de penalidade. Participando desse conjunto de práticas e conhecimentos que, reunidos em torno do radical “psi-”, contribuem, segundo Foucault, tanto para a elaboração de uma psicologia do indivíduo quanto para a distribuição desses mesmos indivíduos nas diferentes instâncias de poder, a psicanálise de Freud assume nesse livro de Foucault uma função claramente disciplinar<sup>22</sup>. É, com efeito, pela incidência de um poder disciplinar no seio desse conjunto de saberes psicológicos que, em nome de uma defesa da sociedade, se torna possível individualizar condutas e fazer passar o aparecimento da alma no Ocidente para um campo específico de conhecimento, onde ela só pode se positivar como objeto psicológico.

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, 28–9, 34–5.

<sup>22</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil, Gallimard, 2003, 86–8.

Com a publicação de *A vontade de saber*<sup>23</sup>, em 1976, Foucault voltaria, no âmbito dessa análise genealógica do poder, a colocar a psicanálise no centro de sua discussão: seria preciso abordar a emergência histórica da psicanálise agora em relação a uma outra modalidade de exercício de poder; essa modalidade atuaria não mais sob a forma negativa da exclusão – como era o caso nos sistemas de distribuição da loucura entre razão e desrazão –, mas sob a forma positiva da produção. Com a hipótese da formação nas sociedades ocidentais de um dispositivo da sexualidade, a prática psicanalítica é reenviada por Foucault, por um lado, a uma anatomia política dos corpos (quando pensada do ponto de vista da disciplina), e, por outro, a uma biopolítica das populações. Seria preciso investigar, segundo Foucault, de que modo a *arqueologia da psicanálise*<sup>24</sup>, para empregar o termo preciso que ele utiliza, pode ser inserida numa história da sexualidade, organizada que foi em torno desses dois grandes polos de atuação, a saber: o investimento do corpo humano por meio de práticas e procedimentos disciplinares (adestramento, ampliação das aptidões, extorsão das forças, crescimento paralelo da utilidade e da docilidade, integração nos sistemas); e a implantação de todo um sistema de gestão e de controle das populações na esfera política (análise dos índices de natalidade e de mortalidade, regulação dos dados de proliferação, do grau de saúde, da duração de vida e da longevidade)<sup>25</sup>. Se a psicanálise de Freud pôde entrar mais uma vez nessa série de estudos de Foucault, e dessa vez na abordagem desse dispositivo que ele chama de sexualidade, seria preciso igualmente pensá-la no interior de uma estratégia política mais ampla, onde o problema da vida, o problema biológico da vida, passou a ser investido pelos mais diferentes campos e instituições de poder; seria preciso pensar a presença da psicanálise nesse quadro de formação de um dispositivo da sexualidade, o qual só pôde se formar no interior de um projeto que Foucault denominou de biopolítico<sup>26</sup>.

Como se pode observar no subtítulo que identifica esse primeiro volume da *História da sexualidade* de Foucault, trata-se, na realidade, de uma retomada explícita de um outro título de sua obra, usado por ocasião de seu primeiro curso no Collège de France e que consiste em *A vontade de saber*. Mas se, no curso de 1970-1971, o objetivo de Foucault era “investigar se a vontade de verdade não exerce em relação ao discurso um papel de exclusão análogo [...] ao que a oposição entre a loucura e a razão ou o sistema de proibições pôde desempenhar”<sup>27</sup>, em

---

<sup>23</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1.

<sup>24</sup> *Ibidem*, 172–3.

<sup>25</sup> *Ibidem*, 82–3.

<sup>26</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>27</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, Seuil, 2011, 4.



1976, a modalidade de saber investida por essa vontade de verdade seria atravessada de ponta a ponta não mais por mecanismos negativos de poder (interdição, proibição ou exclusão), mas por mecanismos positivos de produção: o poder incita, multiplica, faz proliferar. Longe de incidir no domínio da sexualidade sob a forma repressiva e bastante geral de um *não* – é a tese que Foucault procura sustentar –, as tecnologias de poder na modernidade seriam ordenadas em função da forma afirmativa de um *sim*, capaz de modular e promover não uma restrição, mas uma multiplicação das sexualidades na história do Ocidente. Ora, se na reativação desse antigo projeto de 1970-1971 – que consistia em analisar *fragmentos para uma morfologia da vontade de saber*<sup>28</sup> –, Foucault, em 1976, resolvera investigar a formação histórica de um dispositivo de poder afirmativo e não negativo, era preciso, portanto, em relação ao sexo e à experiência da sexualidade: (1) considerar o fato discursivo de que na modernidade se falou mais de sexo que nos períodos precedentes (em vez de uma diminuição, o que se observa no nível do arquivo é um aumento significativo de discursos em torno do sexo); (2) analisar as técnicas e os mecanismos de poder envolvidos (a organização de estratégias que permitiram a diversificação da sexualidade); e, por fim, (3) investigar o modo pelo qual a proliferação de discursos e a implantação de práticas sexuais diversas foram acompanhadas, justificadas ou mesmo incentivadas por uma solicitação histórica de saber; como foi que, fazendo articular práticas de poder com formações de discurso, o sexo se tornou na história do Ocidente objeto de uma ciência<sup>29</sup>?

Ora, se esses três eixos de abordagem constituem em seu conjunto o dispositivo da sexualidade, formalizado por Foucault no quarto capítulo de sua obra – e isso na medida em que se tratava de abordar a problemática envolvida, o método a ser utilizado, o domínio de análise e ainda alguns dos possíveis elementos de sua periodização –, todos eles em seu conjunto ou ainda cada um deles tomados individualmente poderiam ser avaliados em função de sua relação com a emergência da psicanálise. Se a proposição de Foucault, como ele bem sinalizou no início desse mesmo capítulo, era fazer “a história dessa vontade de verdade, dessa petição de saber que, depois tantos séculos, fez agora brilhar o sexo”<sup>30</sup>, sua investigação deveria passar necessariamente pela desqualificação do poder repressivo e pela crítica da teoria do desejo. Para o autor, mesmo quando a psicanálise propunha – para além da tese simples e banal que opunha a ordem do desejo, como produção maquínica de uma energia selvagem, à ordem simbólica de um poder que subjuga –, mesmo quando a psicanálise identificava no próprio regime do desejo

---

<sup>28</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 19–20.

<sup>30</sup> *Ibidem*, 104–5.

a existência de uma lei que lhe era constitutiva<sup>31</sup>, tratava-se ainda, segundo Foucault, de uma mesma representação jurídica do poder: a relação do discurso ao sexo só poderia se dar na psicanálise sob a forma repressiva da lei, da interdição e da censura<sup>32</sup> (e aqui pouco importa se Freud utilizou ou não o termo *repressão*, ou se substituiu esse termo por aquele do *recalque*; tratar-se-ia ainda em psicanálise dos mesmos mecanismos de defesa<sup>33</sup>). Com a proposição de uma teoria do desejo fundamentada na ideia de lei, a psicanálise seria responsável pela popularização da ideia de repressão, de modo que teria havido na história do Ocidente um período de grande repressão, preconizado pelo vitorianismo inglês, ou se se quiser, pelo desenvolvimento de uma moral sexual civilizada com a constituição do capitalismo industrial<sup>34</sup>, e um segundo período, que lhe seria posterior, a saber, aquele da liberação ou, se se quiser, da crítica da ideia de repressão, para o qual a psicanálise teria contribuído<sup>35</sup>. Não bastaria, no entanto, para Foucault, fazer reaparecer na análise a energia erótica de uma natureza contra a cultura; era preciso se livrar dessa representação de poder que, permeada pela lei simbólica, só pôde se afirmar como repressão.

Se considerarmos o nível específico das práticas da sexualidade, o nível de sua profusão em diferentes formas de exercício do sexo, identificaremos igualmente em Foucault uma outra oposição importante, na qual a psicanálise se insere, dessa vez entre dois sistemas de leitura da experiência da sexualidade: um sistema fundado na referência da lei (o sistema da aliança) e um sistema baseado na ordem dos desejos<sup>36</sup>. Se, segundo Foucault, até o século XVIII, o sistema de aliança previa, no terreno das infrações contra a sexualidade, a infração do matrimônio como sendo a grande representante dessa antiga ordem de desvios e de atentados, recebendo da parte da sociedade civil, mas também da religião, toda a sorte de juízos e condenações, no decorrer do século XVIII e de maneira definitiva no século XIX, não é mais a relação monogâmica e heterossexual do casal que permanece visada, mas sim a variedade infinita de sexualidades que identifica na fase da infância e na incidência das perversões novos dispositivos de saturação do sexo. Se a sexualidade foi, como na ordem dos discursos, igualmente inscrita po-

---

<sup>31</sup> J. LACAN, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, 1957, “Subversion du sujet et dialectique du désir”, 1960, “Kant avec Sade”, 1963, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 514–8, 782, 814, 821–2.

<sup>32</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 107–9.

<sup>33</sup> S. FREUD, “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense”, 1896, in *Névrose, psychose et perversion*, organizado por Jean Laplanche, Paris, PUF, 2010, 61-2; S. FREUD, “Le refoulement”, 1915, in *Œuvres complètes*, 13, 192.

<sup>34</sup> S. FREUD, “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes”, 1908, in *La vie sexuelle*, Paris, organizado por Denise Berger e Jean Laplanche, PUF, 2011, 28-9, 33-7.

<sup>35</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 18–9.

<sup>36</sup> *Ibidem*, 148–50.

sitivamente no registro dos corpos e dos prazeres, tratar-se-ia de analisar na história desse dispositivo como uma modalidade produtiva de poder implicou não apenas a restrição da sexualidade a um princípio de identidade, mas sim a sua multiplicação<sup>37</sup>. E se examinarmos o lugar de uma teoria psicanalítica do sexo nesse dispositivo, se considerarmos que a prática de Freud foi aquela que promoveu com tanta força na história do Ocidente tanto a ideia de uma etiologia sexual das doenças quanto a ideia de uma correlação entre o mal-estar na cultura e a neurose moderna<sup>38</sup>, podemos suspeitar que, na realidade, o que estava em questão – se a psicanálise participa desse dispositivo – era a possibilidade de realizar e promover, mais uma vez, a diferenciação de determinados indivíduos (pertencentes a determinadas classes) em relação a outros, já que aqueles se tornariam capazes de sublimar a força de suas pulsões: a qualidade da repressão, a possibilidade de recondução da energia erótica por outras vias, mais produtivas. Com a colocação do problema jurídico da lei no centro dessa nova ordem dos desejos, a questão que a psicanálise talvez precisava colocar seria não a da redutibilidade na sociedade moderna de uma sexualidade infantil à fórmula moral e conservadora de uma neurótica, mas sim: através de que mecanismos, através de que procedimentos e práticas institucionais, o Ocidente incitou, produziu e prescreveu para a experiência do sexo o polimorfismo de uma perversão?

Mas se, finalmente, a psicanálise não se perguntou: “que relação o discurso teórico, mas também as práticas, as técnicas utilizadas e mesmo o método psicanalítico devem ter com uma vontade de saber a respeito do sexo e da sexualidade?”; mas se a sua interrogação foi formulada nos termos: “que vontade de não-saber deve se exercer no psiquismo, de modo que, em relação ao sexo, o indivíduo é levado a dizer *não*, sem dizer *sim*?”<sup>39</sup>; se a psicanálise postulou, em relação ao sexo ou à sexualidade, que as ditas formações do inconsciente devem se organizar não em função de um regime de conhecimento, mas de desconhecimento; se ela afirmou que, em relação ao inconsciente, a consciência só pode dizer *não*, enquanto o inconsciente, ele mesmo, como forma de não saber, quer dizer *sim*; seria preciso, junto com Foucault, arriscar e dizer que talvez, através desse conjunto de procedimentos que no inconsciente só faz aparecer essa outra cena do negativo, a psicanálise funcionou o tempo todo como uma técnica ou um procedimento de produção de verdades. Se em torno desses mecanismos diversos e conhecidos de condensação e deslocamento, se no interior de esquivas e censuras, procedimentos de defesas e negações, a prática de Freud não pôde se positivar senão por esse projeto maior de colocação

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, 50–67.

<sup>38</sup> S. FREUD, “L’*étiologie de l’hystérie*”, 1896, in *Névrose, psychose et perversion*, 91-3; “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes”, 1908, in *La vie sexuelle*, 28-9, 33-46; S. FREUD, “Le malaise dans la culture”, 1930, in *Œuvres complètes*, 18, 259-64, 81-5.

<sup>39</sup> S. FREUD, “La négation”, 1925, in *Œuvres complètes*, 17, 167-8, 170-1.

do sexo no discurso – e isso seja pela expressão de um inconsciente através dos sintomas da neurose, seja através de uma psicopatologia da vida cotidiana (sonhos, chistes, atos falhos ou ainda lapsos)<sup>40</sup> –, mais importante do que as peripécias de um desconhecimento irredutível ao saber, esta como sendo a marca fundamental do objeto inconsciente, tenha sido talvez a solicitação constante da experiência de análise em recordar, repetir e elaborar<sup>41</sup>. Para haver psicanálise, disse certa vez Sigmund Freud, era preciso se submeter à sua regra fundamental: dizer tudo o que se passa na consciência, sem crítica nem restrição, sem, enfim, nada ocultar<sup>42</sup>. Do inconsciente, portanto, é preciso saber: “eu, a verdade, falo” ainda é sua prosopopeia<sup>43</sup>. Nessa perspectiva, talvez desconhecer ou não querer reconhecer, desconhecer ou afirmar, afinal: “no fundo, eu sempre soube”<sup>44</sup>, como à primeira vista parece ser o caso em psicanálise, seja ainda uma vontade de saber.

E se a psicanálise pode ser definida por essa modalidade de prática e de discurso que na modernidade, sob efeito de uma injunção geral de poder, identificou na sexualidade a possibilidade de fazer surgir aquilo que de desconhecido no sujeito permanece na outra cena; se, no interior desse grande projeto de colocação do sexo no discurso, de proliferação de sexualidades, a psicanálise produziu em torno do sexo um grande aparelho de produção de verdades; ela contribuiu, com efeito, segundo a análise de Foucault, para a construção de uma modalidade específica de saber que no Ocidente tem por objeto o sujeito. Que esse saber na psicanálise seja não tanto um saber sobre a forma do sujeito, como suspeita Foucault; que esse saber seja sobre aquilo que o cinde, mas que ao mesmo tempo o determina; que ele seja sobre aquilo que, talvez e sobretudo, o faz escapar de si mesmo<sup>45</sup>; que seja um saber sobre aquilo que no sujeito é por excelência desconhecido, uma verdade que escapa, ou negativa, se se quiser; o importante talvez e mais uma vez não é que esse saber permaneça sempre e até o fim barrado, sob a forma de um não saber, ou de um saber do não ente, mas sim que em torno do sexo tenha se pretendido formar um saber sobre o sujeito. Na perspectiva de Foucault, a psicanálise participa do dispositivo moderno da sexualidade não só porque propôs no âmbito de uma vontade de saber a reinscrição da lei no projeto de uma ordem de desejos, mas sim porque tentou mais do que

---

<sup>40</sup> S. FREUD, “Sur la psychopathologie de la vie quotidienne”, 1901, in *Œuvres complètes*, 5, 73-376.

<sup>41</sup> S. FREUD, “Remémoration, répétition, perlaboration”, 1914, in *Œuvres complètes*, 12, 185-96.

<sup>42</sup> S. FREUD, “La méthode psychanalytique de Freud”, 1904, in *Œuvres complètes*, 6, 13.

<sup>43</sup> J. LACAN, “La science et la vérité”, 1966, in *Écrits*, 866.

<sup>44</sup> S. FREUD, “La négation”, 1925, in *Œuvres complètes*, 17, 168-70; J. HYPOLITE, *Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968*, Paris, PUF, 1991, 214, 233-4.

<sup>45</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 93-4.

qualquer outro discurso definir a identidade do sujeito pela relação entre a força de uma pulsão e a singularidade de uma história<sup>46</sup>.

Entre as diversas possibilidades de analisar a presença da psicanálise de Freud na obra de Foucault e mais especificamente, se considerarmos esse último projeto, de abordar a forma pela qual a emergência da psicanálise pode ser entendida à luz de uma história da sexualidade – e isso por uma perspectiva histórica que relaciona, a partir de uma concepção produtiva do poder, a teoria e a prática da psicanálise com a proliferação de discursos, a diversificação das práticas e a constituição de uma vontade de saber em torno da sexualidade –, é a última dessas relações que gostaríamos de investigar com esta tese. Se em seu livro sobre *A vontade de saber*, Foucault teria tentado isolar na história da sexualidade o aparecimento de uma modalidade de poder que submete os indivíduos a procedimentos de produção da verdade do sexo, gostaríamos de analisar aqui de que maneira a psicanálise de Freud, pelo menos aquela que começa em Freud ou que se identifica pelo movimento de retorno a esse autor, de que maneira a prática da psicanálise se integra à formação desse dispositivo, produzindo em seu interior *sujeitos de verdade*. Gostaria de estudar a forma pela qual as diferentes tecnologias de produção de verdades em psicanálise, tecnologias que, não sem motivo nem efeito, exercem um lugar central em todo o projeto de formulação de um saber sobre o sujeito, de que maneira essas tecnologias se inserem numa história mais ampla que seria aquela das práticas de si no Ocidente. Gostaria de analisar, finalmente, de que modo essa tecnologia ou esse conjunto de tecnologias que em psicanálise solicita um dizer a verdade sobre si tem, na realidade, uma genealogia, e como esse sujeito que se reconhece e que é reconhecido pelos outros como sujeito que diz a verdade sobre si, como esse sujeito, no ato mesmo de dizer a verdade, longe de receber sua determinação de uma estrutura, tem, na realidade, uma formação histórica.

\*\*\*

Ora, se *A vontade de saber* foi precursora de um novo capítulo na história das relações entre os estudos de Foucault e a psicanálise, essa obra também se constituiu ela mesma como um ponto de virada ou de inflexão no pensamento desse autor, e isso porque foi através dela que Foucault introduziu uma nova problemática em sua série de estudos. Como assinalou Joel Birman por ocasião de sua comunicação no colóquio internacional intitulado *Qual vontade do*

---

<sup>46</sup> *Ibidem*, 205–6.

*saber? Quarenta anos depois de Foucault*, ocorrido entre 7 e 8 de outubro de 2016, na *Université Paris Diderot*, foi nesse livro que Foucault utilizou, pela primeira vez e de maneira definitiva, este termo que se tornaria tão conhecido em sua obra e que seria *subjetivação*. Com efeito, ao abordar alguns dos componentes, ou melhor, alguns dos procedimentos dessa vontade de saber que solicitou, na história do Ocidente, a produção de verdades a respeito de si, Foucault concluiria dizendo: “imensa obra a qual o Ocidente submeteu gerações com o fim de produzir a sujeição dos homens, isto é, a sua constituição como ‘sujeitos’, nos dois sentidos do termo”<sup>47</sup>. Dizer a verdade sobre o que somos e que fazemos, discorrer sobre aquilo de que nos recordamos ou esquecemos, sobre o que escondemos ou sobre aquilo que se oculta naturalmente, formular enunciados sobre o que pensamos ou sobre *isso* que, independente de nossa vontade, produz pensamentos – tudo parece estar ligado, segundo Foucault, à forma pela qual nos constituímos como sujeitos. Temos, portanto, um primeiro uso do termo *subjetivação* em Foucault, termo que se tornaria tão importante no último percurso de pensamento, e que em *A vontade de saber* é relacionado a uma história da sexualidade.

Se quisermos, no entanto, compreender de que modo a nossa constituição como sujeitos pôde se relacionar historicamente com a formação do dispositivo de sexualidade, e isso na medida em que a experiência do sexo no Ocidente foi investida por diferentes práticas e discursos, teríamos que considerar não apenas como o sexo se tornou objeto de interdição ou de censura (prescrevendo, assim, um domínio em relação ao qual se é proibido falar), mas a maneira pela qual essa experiência se constituiu como objeto de verdade. De que modo na história do Ocidente em torno do sexo se organizou toda uma confluência de saberes e poderes que, para além dos jogos da lei e da interdição, fazem aparecer, no interior das diferentes formas de experimentação dos prazeres, discursos de verdade? De que modo o aumento de produção de discursos sobre o sexo, longe de se organizar sob a forma de um desvio, que de tanto contornar uma questão não atinge jamais o alvo, incidiu direta e concretamente na experiência dos sujeitos, na forma com que eles se relacionam consigo mesmos e com os outros, na maneira como vivem a sua sexualidade? É apenas no interior de um quadro produtivo que prescreve em torno do sexo mecanismos positivos de incitação e de proliferação que a noção de subjetivação pôde ter lugar no pensamento de Foucault; de modo que, se quisermos seguir a tese segundo a qual a vontade de saber na modernidade adquire uma morfologia que solicita procedimentos de produção de verdade sobre o sexo, devemos supor que a forma pela qual os indivíduos se constituem como sujeitos nessa mesma sociedade está relacionada à necessidade de identificar na sexualidade

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, 81.

uma verdade que se oculta e de formular, com base na verdade do sexo, uma verdade a respeito de si. É em torno desse problema, portanto, dessa tecnologia de dizer a verdade que Foucault define, no interior do dispositivo da sexualidade, um modo específico de ser sujeito, que toma como orientação, nesse livro, dois sentidos possíveis.

Numa primeira formulação, com efeito, e isso de maneira predominante no primeiro volume da *História da sexualidade*, ser sujeito para Foucault significa pura e simplesmente assujeitamento. Analisar as diferentes formas pelas quais os indivíduos se constituíram historicamente como sujeitos corresponderia, para o autor, a identificar como se produziram em nossa sociedade formas de sujeição. Se o poder deve ser entendido não como um limite traçado à nossa liberdade, como descreve Foucault, mas como um movimento múltiplo de profusão, diversificação de forças que, em torno do sexo, produziu a incitação de discursos, a estimulação de corpos e a intensificação de prazeres, a subjetivação deve definir não a forma geral de uma submissão, mas o modo como os indivíduos são perpassados por jogos de verdade. Se considerarmos a tese de Foucault em *A vontade de saber*, a constituição dos sujeitos na história do Ocidente não está relacionada à submissão desses sujeitos a um sistema geral de poder, o que corresponderia a uma compreensão do poder a partir da forma da lei (subjetivação não significa obediência ou desobediência, segundo Foucault)<sup>48</sup>, mas sim à maneira pela qual os indivíduos, ao se constituírem como sujeitos, são atravessados por uma rede complexa de saber-poder, rede que modela, ordena e organiza formas de experiência. E ainda, se aceitarmos a tese de Foucault em 1976, considerando a história recente do Ocidente, isto é, a história de nossa sociedade nos últimos três séculos, só pôde existir uma subjetividade na medida em que os indivíduos foram atravessados tanto no nível do discurso quanto nos níveis dos corpos e dos prazeres por uma relação estreita com a sexualidade: *sujeitos de uma sexualidade*; é um pouco essa a referência utilizada por ele em 1976 para pensar como se deu a nossa constituição como sujeitos no Ocidente moderno.

Em 1976, de maneira predominante, subjetivação quer dizer assujeitamento, e mais, na modernidade, só é possível pensar em sujeito na medida em que se leva em conta a experiência da sexualidade. Antes de passar para o segundo sentido atribuído por Foucault ao termo, já que, como vimos, subjetivação seria usada em pelo menos dois sentidos, gostaria de abordar uma objeção possível a essa tese formulada por Foucault, objeção que aparece de maneira explícita em seu curso de 1979-1980, no Collège de France, intitulado *Do governo dos vivos*<sup>49</sup>. Com que

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, 112-5.

<sup>49</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2012.

legitimidade se pode falar de subjetivação como sujeição quando é a verdade que está em jogo? Será que podemos empregar o termo de maneira justa, na medida em que supomos que dizer a verdade pode se configurar não como uma tecnologia de autonomia, mas como um procedimento de poder que obriga a produção de determinadas formas de saber? Quando falamos da produção de discursos de verdade ou mesmo do vínculo entre a constituição de sujeitos e os procedimentos de verdade, e supomos que essa produção ou esse vínculo deve ser atravessado por uma vontade de saber, será que não estamos confundindo a ordem da verdade com procedimentos que não pertencem propriamente ao verdadeiro? Para dizer de outro modo, será que, quando relacionamos os discursos de verdade às relações de poder, ainda estamos falando da verdade? Será que não estamos falando de procedimentos ou de obrigações que precisam ser levados em conta toda vez que no campo do discurso não se trata mais da verdade? Será que quando falamos de uma sujeição do sujeito pela verdade não tomamos o falso pelo verdadeiro ou o verdadeiro pelo falso? É um pouco esse tipo de objeção que Foucault identifica, quando tratava de abordar a legitimidade de uma noção como a de *regime de verdade* para entender a forma pela qual se pôde definir historicamente um vínculo de poder entre os diferentes tipos de sujeitos e os procedimentos de produção da verdade<sup>50</sup>.

Quando se trata de um regime político, argumenta Foucault, parece plenamente possível identificar em seu modo de exercício todo um conjunto de instituições e procedimentos aos quais os indivíduos são obrigados a se submeter, comprometendo-se a cumprir as decisões tomadas coletivamente ou determinadas por uma instância individual; quando se trata de um regime penal, continua ele, parece igualmente possível identificar determinados procedimentos aos quais os indivíduos são convocados a obedecer, na medida em que se trata de regras de conduta compartilhadas, entendidas como de alcance universal; quando se trata, no entanto, de um regime de verdade, isto é, quando se levanta a hipótese de que o que chamamos de verdade pode igualmente ser capaz de se impor através de determinados modelos discursivos, somos levados a nos perguntar: será que na relação com a verdade podemos analogamente encontrar mecanismos de poder semelhantes àqueles que identificamos nas obrigações de fazer dos regimes políticos ou nas obrigações de obedecer nos regimes penais? Por que é que, no que tange às relações entre o sujeito e a verdade, levantamos a questão de saber se as obrigações de dizer correspondem ou não às mesmas exigências de poder presentes nas obrigações de fazer?

Com efeito, se considerarmos o exemplo a partir do qual Foucault levanta esse problema, exemplo inclusive abordado no decorrer do curso de 1979-1980, tratar-se-ia de pensar

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, 81–100.



o lugar dos procedimentos de verdade na história do cristianismo. Se se é obrigado a dizer a verdade ou a reconhecer como verdadeiro um determinado dogma ou ensino religioso, poder-se-ia evidentemente objetar que, nesse caso, não se trata da verdade, mas sim de discursos de não verdade. Isto é, quando analisamos a forma como, na história do cristianismo, as obrigações de fé foram vinculadas às obrigações de verdade, podemos rapidamente concluir que, afinal de contas, para se crer em alguma coisa como a ressurreição de mortos, a transformação da água em vinho e do pão em corpo ou ainda a existência de um deus reunido em torno daquilo que a tradição cristã chamou de santíssima Trindade – exemplos referidos por Foucault<sup>51</sup> –, somos levados a pensar que é preciso muito mais do que a verdade para levar os indivíduos a acreditar essas doutrinas; é preciso que incida uma obrigação que nada tem a ver com a verdade, uma obrigação que seja um dever para todos e para cada um, é preciso que seja aplicada alguma coisa como um ato de fé para que a relação do sujeito com um dogma, por exemplo, seja pensada em termos de verdade. Se quisermos, portanto, seguir até as últimas consequências a objeção evocada por Foucault, temos de admitir que é exatamente no momento em que não estamos mais no domínio da verdade que se torna necessária a introdução de alguma coisa como um regime, que aplicado sobre aquilo que não é verdade, solicita uma coerção, uma obrigação. É exatamente esse o caso que encontramos na história do cristianismo, na medida em que se trata de acrescentar a todo um regime de dogmas e de doutrinas uma obrigação de fé para que, enfim, o dogma se torne, seja concebido como verdade. E se no decorrer da história do Ocidente as formações discursivas puderam enfim encontrar o domínio da verdade; se, em todo caso, a partir de Descartes e da formulação do *cogito*, ou ainda, se, mais adiante, com a formação e o desenvolvimento de um discurso científico, as modalidades de saber foram definidas por um modo de funcionamento que, prescindindo do sistema de obrigações, se constituiu como discurso de verdade; a necessidade de acrescentar ao discurso algo como uma obrigação de fé, ou ainda, de para além da verdade identificar o funcionamento de um regime que constrange e obriga, se a verdade ela mesma torna injustificada.

Por ser verdade, a verdade basta por si mesma, conclui Foucault. Se se está no domínio da verdade, não é preciso de alguma coisa como um regime para que ela mesma se manifeste como verdade, legitimando assim o seu uso diante dos homens. Vemos, pois, que no momento em que a verdade pôde encontrar a forma do discurso, no momento em que a verdade pôde ser enunciada por um discurso próprio, por um discurso de verdade, o sistema de poder que constrangia os homens às obrigações da fé perdeu a sua importância. Isso porque a noção de regime

---

<sup>51</sup> *Ibidem*, 92–3.

de verdade só se torna útil, em todo caso, só adquire alguma importância na história dos saberes, na medida em que aquilo a que se faz referência corresponde a outra coisa que não a verdade. Quando se trata propriamente da verdade não é preciso de um regime de verdade; é preciso apenas que um enunciado seja verdade para que além dele nada mais se adicione, nenhuma obrigação nem sistema de constrangimento<sup>52</sup>.

Essa objeção, no entanto, não parece ser de todo satisfatória, na perspectiva de Foucault. Conforme o autor, seria preciso fazer uma distinção importante nessa discussão, uma distinção que precede a distribuição dos discursos entre falso e verdadeiro, e que concerne, segundo o autor, à natureza mesma da verdade. Seria preciso distinguir um princípio que em relação à verdade diz que (1) ela é *index sui* (literalmente: índice de si), princípio que diz que um enunciado é verdadeiro toda vez que, obedecendo a uma determinada lógica, determinadas regras de construção dos axiomas, obedecendo a uma gramática específica, diz exatamente aquilo que é autorizado a dizer (princípio de uma estrutura predefinida da verdade que assegura a verossimilhança de um enunciado); e um princípio que diz que (2) a verdade não pode ser *rex sui, lex sui, judex sui* (literalmente: rei de si, lei de si, juiz de si)<sup>53</sup>. Que a verdade seja capaz de afirmar por si mesma aquilo que é verdadeiro, formular aquilo que da ordem do enunciado é verdade, e isso porque em sua própria enunciação, em seu ato mesmo de enunciar, ela introduz previamente os termos a que se deve obedecer e pode seguir rigorosamente esses termos; que a verdade, ao se produzir como discurso de verdade, seja capaz de, inversamente, indicar o que é o falso, o que é erro, denunciar a diferença dos simulacros que não correspondem à cópia nem ao modelo<sup>54</sup>; isso não quer dizer, segundo o argumento de Foucault, que ela seja, tal qual um rei, soberana de um império, promulgadora de leis ou que ela jogue e sancione aqueles que lhe obedecem ou desobedecem. Sempre que se reconhece alguma coisa como verdadeira, é preciso supor alguma coisa não da ordem da lógica, nem da ordem da dedução, algo que não obedece às leis da constatação, nem à ordem do falso ou do verdadeiro; sempre que se reconhece alguma coisa como verdadeira, é preciso supor uma afirmação que, anterior à verdade, se coloca como uma espécie de necessidade do engajamento dos sujeitos. Sempre que se fala uma verdade ou sempre que se produz um enunciado de verdade, segundo Foucault, há uma espécie de compromisso dos interlocutores a uma profissão que diz: “se é verdade, logo, me inclino”<sup>55</sup>.

---

<sup>52</sup> *Ibidem*, 93–4.

<sup>53</sup> *Ibidem*, 94–5.

<sup>54</sup> G. DELEUZE, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1989, 292–307.

<sup>55</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 94–5.

Ora, esse “logo” que vincula o “é verdade” ao “eu me inclino” não é algo que decorre da natureza da verdade ou de seu enunciado; esse “logo” que dá à verdade o direito de dizer: “porque é verdade você tem que aceitar”, esse “você tem que”, esse “você deve”, esse “você é obrigado” da verdade, presente em todo ato de verdade, não está ligado à natureza da verdade, segundo Foucault, a seu próprio índice, nem às condições pelas quais a verdade pode ser enunciada, já que obedece a determinadas prescrições lógicas e dedutivas. Esse “logo” que vincula o “é verdade” ao “eu me inclino” não é um problema, enfim, da estrutura da verdade, mas sim um problema histórico-cultural<sup>56</sup>. Que a verdade não faça apenas referência apenas ao seu próprio índice; que ela implique uma relação de aceitação da parte dos sujeitos; esse é um problema absolutamente fundamental, segundo Foucault, se quisermos entender a forma como na história do Ocidente os indivíduos se vincularam a formas de manifestação da verdade, engajando-se nelas ora como sujeitos operadores, ora como objetos, ora como testemunhas. *É verdade, logo me inclino* é um problema que faz referência não a uma análise da verdade, nem a uma análise das condições do verdadeiro ou da distinção entre o falso e o verdadeiro, mas sim a uma *história da força do verdadeiro*<sup>57</sup>. De que modo a vontade de verdade produziu historicamente formas de compromisso e de engajamento dos sujeitos? Como a força da verdade ou o poder do verdadeiro incidiu, através de práticas e procedimentos diversos, como forma de assujeitamento dos indivíduos, vinculando-os aos discursos de verdade? Tratar-se-ia, portanto, para Foucault, de realizar uma história da verdade como força, o que seria, enfim, apenas um outro modo de analisar *morfologias de uma vontade de saber*<sup>58</sup>, dessa vez a partir da noção de força do verdadeiro.

Logo, se por regime de verdade se entende esse conjunto de procedimentos ou de instituições, para retomar a descrição geral de Foucault, que, constituídos historicamente, engajam os sujeitos a realizar, em determinadas condições e tendo em vista um certo número de efeitos, atos de verdade, analisar a história da verdade enquanto força corresponderia a investigar os diferentes tipos de relações que vincularam historicamente as manifestações da verdade a formas de sujeitos. Se na história do Ocidente pôde haver um regime da loucura e da doença, se na história da modernidade ocidental pôde se constituir um regime da delinquência e da sexualidade, seria igualmente possível definir uma história dos regimes de verdade, na medida em que foi no âmbito da verdade que a forma política das obrigações e dos poderes pôde se articular

---

<sup>56</sup> *Ibidem*.

<sup>57</sup> *Ibidem*, 98–9.

<sup>58</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 3–4.

com o domínio dos discursos. Tratar-se-ia, portanto, para Foucault, se se quiser retomar o primeiro sentido atribuído ao termo *subjetivação* em 1976 (sentido que permanece predominante ainda nesse curso de 1979-1980), de realizar uma história não daquilo que diz “é verdade”, mas daquilo que faz essa verdade aparecer. Ora, o que situa a verdade como força não corresponde à forma pela qual ela se afasta daquilo que é considerado como falso, mas sim aos diferentes procedimentos através dos quais os sujeitos permanecem a ela vinculados. A manifestação da verdade sob a forma da subjetividade, diria Foucault, foi a forma geral por meio da qual o governo dos homens foi exercido na história do Ocidente.

Mas se a vontade de saber é formada por uma história e se essa história, como pensou Foucault, se articula na modernidade à formação de um dispositivo da sexualidade, junto com essa história ou no espaço mesmo em que ela se exerce, capaz de vincular as diferentes maneiras pelas quais a verdade é manifesta às produções subjetivas, devemos também encontrar formas de resistência – eis o segundo sentido atribuído ao termo *subjetivação*. Se com a noção de *dispositivo* em *A vontade de saber*, Foucault pretendia formular uma determinada maneira de compreender o funcionamento do poder, tomando como referência não a forma jurídica da lei (que perpetua a hipótese da repressão), nem a unidade de um poder exercido seja por um soberano ou por um aparelho de Estado; se com a noção de *dispositivo* Foucault pretendia definir o funcionamento de poder a partir de um sistema de relação de forças; e ademais, se com a noção de *dispositivo* Foucault pretendia atribuir ao termo *poder* o nome daquilo que entre esses pontos designa a mobilidade de relações possíveis<sup>59</sup>; inversamente, em torno das lutas e dos confrontamentos, formando ou não sistemas e cadeias, cristalizações diversas, ganhando ou não expressões através de hegemonias, o termo *resistência*<sup>60</sup> deveria designar o nome daquilo que, presente em toda a parte nas relações de poder, atua no interior dessas relações com o papel de alvo ou de apoio, mas também de adversário ou inimigo. Lá onde há poder deve haver, segundo a formulação de Foucault, resistência, como forma de oposição ao poder; e assim como o poder não se reúne em torno de um ponto único, nunca existe em relação a ele apenas um grande lugar de recusa; não existe nem Poder com “p” maiúsculo, nem Resistência com “r” maiúsculo; o que existe são pontos móveis de poder e de resistência, espontâneos ou improváveis, planejados, solitários, coletivos, selvagens ou irreconciliáveis, pontos onde sujeitos se constituem e que não podem ser reduzidos a apenas um sentido dado ao termo *subjetivação*.

---

<sup>59</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 125–7.

<sup>60</sup> *Ibidem*, 126.

Não pode apenas haver exercício de poder como forma de *subjetivação* sem que exista um outro lado do poder, que, como resistência, organize um outro sentido possível ao termo. E se as relações de poder acabam formando uma espécie de uma rede onde elas se materializam, atravessando ou não aparelhos e instituições, sem se localizar exatamente neles, também os pontos de resistência podem perpassar diferentes camadas da sociedade ou, se se quiser, diferentes unidades individuais, sem se localizar exatamente nelas; e se o poder pode pouco a pouco se cristalizar, reunindo-se em torno de determinadas instituições e não outras, até se estabelecer numa unidade maior chamada Estado, é certamente a partir da codificação estratégica dos diferentes pontos de resistência, segundo Foucault, que se torna possível uma revolução<sup>61</sup>.

Vemos, pois, como, nesse primeiro volume da *História da sexualidade*, de 1976, a noção de *subjetivação* é introduzida por Foucault em sua obra. Subjetivação, por um lado, quer dizer assujeitamento dos indivíduos a procedimentos de saber-poder, quer dizer constituição de subjetividades a partir de obrigações de dizer e obrigações de fazer – é o primeiro sentido de subjetivação que encontramos nesse texto de Foucault; mas subjetivação quer dizer também, e é esse o seu segundo sentido, formas de resistência, pontos móveis e transitórios que, rompendo com as grandes unidades, introduzem na sociedade clivagens e rupturas, reagrupamentos que, deslocando-se sempre e percorrendo diferentes indivíduos, traçam neles, em seus corpos e em suas almas, regiões irreduzíveis ao poder<sup>62</sup>. Entre esses dois sentidos atribuídos ao termo subjetivação por Foucault, foi do segundo que, nesse texto de 1976, ele menos falou. Tanto que, segundo Gilles Deleuze, em seu livro sobre *Foucault*, só pôde haver no interior dessa oposição entre as singularidades do poder e as singulares da resistência a possibilidade efetiva de pensar uma noção como a de sujeito em Foucault não com *A vontade de saber*, mas com *A vida dos homens infames*, publicado em 1977<sup>63</sup>. Foi apenas quando Foucault abordou esse ponto de confronto entre alguns indivíduos com os mecanismos de poder, foi somente quando Foucault localizou nesse ponto de encontro o momento mais intenso da vida desses homens<sup>64</sup> que, incapazes de ultrapassar a linha, construíram em torno desse limite uma relação com a própria morte (onde a vida se torna coextensiva a um morrer-se, já que é composta de uma multiplicidade de mortes parciais), foi apenas nesse texto que Foucault pôde, segundo a leitura de Deleuze, sair do impasse lançado por *A vontade de saber* e construir em relação a esse lado de fora das rela-

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, 127.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>63</sup> M. FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1994; G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, 101–2.

<sup>64</sup> M. FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 241.

ções de força, e isso por uma operação de retorno, um lado de dentro (aquilo que Deleuze chamou de lado de dentro do lado de fora)<sup>65</sup>. Como pensar um poder da verdade que não seja a verdade do poder nem a verdade do saber? Como pensar uma experiência de subjetivação que não seja redutível à forma geral de determinação dos sujeitos por procedimentos de saber-poder?

Não sabemos se essa virada, ou melhor, se essa leitura topológica que em Deleuze prescreve a construção de um lado de dentro do lado de fora para dar conta da ideia de subjetivação em Foucault corresponde exatamente àquilo que realmente está em questão nos dois sentidos possíveis atribuídos ao termo de que fala Foucault. O fato é que essa dupla significação para o termo subjetivação, tal como se formula em 1976, ou se se quiser, essa relação estreita entre subjetivação e assujeitamento que em *A vontade de saber* é relacionada ao modo de funcionamento do dispositivo da sexualidade, permanecerá até o fim do percurso desse autor, de modo que mais adiante, sobre a oposição entre as tecnologias de si e as tecnologias de dominação, ele vai dizer: uma não pode existir efetivamente sem a outra<sup>66</sup>. E além disso, se as tecnologias de si só podem existir, ou, em todo caso, se elas só podem ser identificadas sob a forma de uma articulação estreita e incessante com as tecnologias de poder ou as tecnologias de dominação, é porque a ideia de sujeito só pode se produzir, em Foucault, em duas dimensões complementares, mas irreduzíveis uma à outra, reunidas entre si por uma síntese disjuntiva ou por uma disjunção sintética, para usar a expressão empregada por Foucault para falar sobre o teatro filosófico de Deleuze<sup>67</sup>. Constituir-se como sujeito em *A vontade de saber* é ser atravessado por um sistema complexo de saber-poder que solicita e que produz discursos de verdade sobre o sujeito. Constituir-se como sujeito em *A vontade de saber* é, da mesma forma, encontrar pela via da verdade uma forma possível de oposição ao poder e de afirmação de si como resistência.

\*\*\*

Eu gostaria de dizer, antes de qualquer coisa, o que tem sido o objetivo de meu trabalho nos últimos vinte anos. Não tem sido analisar o fenômeno do poder, nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, em vez disso, tem sido criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos foram feitos sujeitos. Logo, não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema central de minhas pesquisas.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, 104.

<sup>66</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013, 38–9.

<sup>67</sup> M. FOUCAULT, “Theatrum philosophicum”, 1970, in *Dits et écrits, 1970-1975*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1994, 85.

<sup>68</sup> H. DREYFUS – P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, 208–9.

Foi com essa proposição que Foucault introduziu a primeira parte de um posfácio, intitulado *O sujeito e o poder*, ao livro de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Michel Foucault: para além do estruturalismo e hermenêutica*, publicado em 1982. Foucault era conhecido até então, por assim dizer, como filósofo do poder, de uma microfísica do poder formada por procedimentos e mecanismos disciplinares; ou ainda, como filósofo que, não pretendendo definir o poder com “p” maiúsculo, como ele mesmo dizia, propunha, não obstante a isso, sempre a partir de um estudo histórico, uma análise das práticas de poder, da maneira pela qual por táticas e estratégias ele se exerce, se desloca, se multiplica e se move de um ponto para outro, como uma multiplicidade de relações de força. Na virada da década de 1980, ele realiza uma avaliação de seu projeto não apenas dos últimos anos, mas sim dos últimos vinte anos, como escrevera, quer dizer, de suas pesquisas quando se utilizara do método da genealogia do poder, mas também do período em que buscou desenvolver uma arqueologia do saber. Nessa reavaliação, nessa auto-crítica, ele diria: não foi o poder o objeto de todas essas pesquisas, mas sim o sujeito e o problema da verdade relacionada ao sujeito.

Quando se tratava, portanto, de estudar uma história da loucura, de analisar a maneira pela qual o Ocidente produziu uma linha de divisão entre a razão e a desrazão, e isso a partir de uma perspectiva crítica ou de uma perspectiva trágica, era o sujeito que estava em questão para Foucault, a forma como o sujeito era constituído por essa divisão, e não a divisão ou a exclusão propriamente dita como incidência de uma nova distribuição entre a loucura e a razão. Quando realizou uma análise do olhar médico igualmente, buscando identificá-lo como o conjunto de relações entre o visível e o dizível na maneira como a doença se inter cruzava com a vida, tratava-se também de empreender uma análise do sujeito, do modo como as relações entre a vida e a morte no quadro da doença eram constituídas por uma articulação do sujeito com a linguagem. Quando investigou, sob o quadro daquilo que definiu como arqueologia das ciências humanas, a distribuição das palavras e das coisas através de diferentes períodos de uma história de longa duração: do renascimento à modernidade, passando pela Idade Clássica, o problema do homem como objeto de saber, o problema da forma do saber do homem, eles só puderam aparecer na medida em que era o sujeito que estava em questão. De que modo o sujeito se inscrevera numa modalidade de pensamento que, atravessada pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, estava irreduzivelmente marcada pelo signo da antropologia. Quando analisou a partir da década de 1970 a história das formas de vigilância e dos mecanismos de punição no nascimento da prisão, quando identificou os diferentes mecanismos disciplinares através dos

quais se tentou extrair dos corpos as suas forças, enquadrá-los, exercitá-los, torná-los dóceis e prescrever antes de sua execução um saber sobre a sua psicologia, era o problema do sujeito e de sua formação num quadro de relações de poder que preocupava Foucault. E, finalmente, quando, num primeiro volume de uma história da sexualidade, volume que deveria conter apenas a introdução a uma série de análises históricas sobre a formação do dispositivo da sexualidade, o problema do sujeito foi trazido diretamente à tona: ele se definiu duplamente pelas formas de um poder positivo e pelas manifestações de um conjunto de resistências. De modo que, passando por essas diferentes problemáticas que definem a materialidade histórica de sua pesquisa: a loucura, a doença, a linguagem, o crime e a sexualidade, foi sempre o sujeito e suas formas de constituição que definiram o objeto das pesquisas de Foucault.

Poder-se-ia objetar, de fato, dizendo que em nenhum desses estudos, no entanto, com exceção de sua *História da sexualidade*, Foucault utilizara o termo *subjetivação* para falar das formas de constituição do sujeito; que em nenhum desses casos Foucault efetivamente tomara o sujeito como objeto explícito de suas pesquisas, orientando a análise dessas diferentes problemáticas em função dessa questão central para a sua investigação. É preciso dizer, no entanto, que, se o sujeito ou o problema da subjetivação não aparecera até então explicitamente no texto de Foucault e isso de uma maneira central, como que anunciando diretamente o seu problema, é possível que Foucault não tivesse ainda explicitado o seu projeto, ou realizado essa espécie de leitura retrospectiva de si mesmo e de seu percurso, como o faz no limiar da década de 1980, porque foi exatamente em relação a uma filosofia do sujeito, dominante na França e em toda a Europa continental depois da Segunda Guerra, que Foucault estabeleceu o tempo todo uma ruptura de seu projeto<sup>69</sup>. Seja pela importância da obra de Husserl, através dos livros *Meditações cartesianas*<sup>70</sup> e *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*<sup>71</sup>, seja pela centralidade do sujeito no contexto institucional e universitário francês, o pensamento filosófico até então tinha como tarefa principal, para Foucault, a tentativa de fundar uma teoria do conhecimento e da significação a partir da categoria de sujeito significativo. Diante do inexplicável das guerras, diante do fracasso em fundar uma ética e uma política através de um pensamento coletivo, a filosofia tentou formular a partir do sujeito individual uma teoria que pudesse dar conta do sentido de suas escolhas existenciais<sup>72</sup>. Tanto pela via de uma filosofia da consciência – quando se buscou fundar uma filosofia do conhecimento –, quanto pela via de

---

<sup>69</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 33–5.

<sup>70</sup> E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes*, traduzido por Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, Paris, Vrin 1953.

<sup>71</sup> E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduzido por Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1983.

<sup>72</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 33.



uma filosofia do sentido – quando se analisou através da estrutura dos signos os mecanismos de formação do sentido –, foi uma teoria do sujeito que a filosofia continental buscou restabelecer. Ademais, quando considerou outros domínios para além do campo filosófico, Foucault identificou no marxismo e num conjunto de disciplinas ligadas ao estruturalismo a tentativa de ultrapassar a filosofia do sujeito: apresentando-se como um discurso humanista, na medida em que substituiu o sujeito abstrato pela concretude do sujeito atravessado por mecanismos de produção, definindo em torno do sujeito o funcionamento dos significantes nas cadeias de significação, a organização das formações de um inconsciente e as estruturas gerais do sistema de parentesco, o marxismo, a linguística, a psicanálise e a etnologia tentaram à sua maneira escapar a uma filosofia do sujeito<sup>73</sup>. Se Foucault desde o início de seu percurso identificara o discurso humanista vinculado a essa filosofia, na medida em que por esse procedimento só podia reenviar a reflexão filosófica para o problema da antropologia, ele tentou “sair da filosofia do sujeito fazendo uma genealogia do sujeito”<sup>74</sup>. O problema não seria refundar uma subjetividade a partir da materialidade dos processos de produção, nem do sistema de organização e funcionamento das estruturas de sentido; o problema para Foucault seria redefinir a própria noção de sujeito, já que por todas essas vias ela permanecia inalterada ou, pelo menos, mantida a todo tempo no horizonte dessas disciplinas, e redefinir essa noção colocando a questão, a partir de Nietzsche, de sua *historicidade*. O sujeito moderno só poderia ser definido por Foucault não apenas por um discurso, mas constituído enquanto tal como um sujeito na medida em que é atravessado em sua história por uma relação com a loucura, com a doença, com a linguagem, com a questão da criminalidade e com a sexualidade: ser louco ou não ser louco, estabelecer em relação à doença uma determinada forma de vínculo ou ligação, o problema do uso da linguagem, do fato de ser atravessado por seu funcionamento, o problema do direito e da penalidade e, finalmente, a constituição do sujeito como um sujeito de sexualidade – é a partir da redefinição de um sujeito histórico que essas materialidades foram pensadas em Foucault.

Seguindo essa outra releitura de Foucault a propósito de sua obra que encontramos na primeira conferência que ele deu em Chicago na Dartmouth College<sup>75</sup>, no dia 17 de novembro de 1980, vemos que Foucault empreendera esse projeto geral de estudar a constituição do sujeito a partir de sua historicidade de duas formas: a primeira, analisando as construções teóricas modernas que trataram do sujeito em geral – a proposição de teorias do sujeito como ser que

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, 34.

<sup>74</sup> *Ibidem*, 35.

<sup>75</sup> *Ibidem*, 36–8.

fala, que vive e que trabalha; e a segunda, através da descrição do funcionamento de determinadas práticas e instituições, como as prisões, os hospitais e os asilos, onde os sujeitos foram investidos não apenas como objetos de saber, mas como objetos de dominação. E se, em torno dessas duas formas gerais, em seu último curso do Collège de France, intitulado *A coragem da verdade*<sup>76</sup>, Foucault identificou a formação de práticas e de discursos que tentaram definir verdades do sujeito, isto é, verdades sobre o sujeito louco e delinquente, verdades sobre o sujeito que fala, que trabalha e que vive, a partir dos estudos das práticas penais e da sexualidade, ele vira aparecer a questão das relações entre o sujeito e a verdade por uma outra perspectiva. Quando analisou na experiência da sexualidade as obrigações e exigências relativas às práticas de confissão e de exame de consciência, o problema da historicidade do sujeito não passaria mais pela forma de um discurso em que se poderia dizer a verdade do sujeito, mas sim do discurso de verdade que o sujeito pode dizer a respeito de si mesmo<sup>77</sup>. De que modo, ao longo desses estudos sobre a historicidade do sujeito, o problema da verdade do sujeito pôde ser colocado, considerando as diferentes materialidades a partir das quais ele se definiu, assumindo uma determinada forma e sentido? Como, na passagem por essas diferentes problemáticas, foi possível aparecer essa distinção entre uma análise histórica dos discursos de verdade sobre o sujeito e uma análise das práticas de um dizer verdadeiro sobre si? É a partir dessa oscilação constituída historicamente entre as verdades do sujeito e os sujeitos de verdade que pretendemos retomar o problema da genealogia do sujeito a partir de suas relações com a verdade, buscando investigar, com base nos estudos de Foucault, como se formulou historicamente essa prática bastante importante na psicanálise de dizer a verdade sobre si.

\*\*\*

Esta tese é composta por três partes. Na primeira, intitulada *Verdades sobre o sujeito*, analisamos o modo como se produziram verdades a respeito do sujeito na história do Ocidente, desde o Renascimento, considerando o domínio de saber das humanidades e as práticas de sexualidade. O primeiro capítulo aborda a constituição de uma antropologia em nosso sistema de pensamento como forma de abordar o problema do sujeito, tomando como base a reflexão desenvolvida por Foucault em seu livro de 1966, *As palavras e as coisas*; investigamos como essa modalidade de pensamento surgiu e se desenvolveu no liminar da modernidade, tomando como

---

<sup>76</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, 1983-1984*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2009.

<sup>77</sup> *Ibidem*, 4-5.

base alguns acontecimentos importantes que indicam descontinuidades e rupturas entre a nossa maneira de pensar e aquela presente até o século XVIII. Nesse capítulo abordaremos ainda a constituição do homem como objeto de conhecimento e a formação das ciências humanas como modalidade de saber referente ao homem, de modo que, através dessas ciências, a antropologia pôde não apenas constituir em torno do homem uma imagem que signifique aquilo que quer dizer *homem*, mas também fundamentar a própria relação do sujeito com a verdade, definida em termos de gênese, estrutura e sentido. No segundo capítulo, reolocamos o tema da verdade a partir de uma outra chave de leitura, indicada por Foucault em seus estudos sobre a sexualidade, onde o problema do sujeito aparece não a partir de sua relação com o que os discursos de verdade dizem sobre ele, mas a partir de uma vontade de saber que solicita do próprio sujeito a elaboração de discursos de verdade. Com base em uma análise detalhada do primeiro volume da *História da sexualidade* de Foucault, buscamos demonstrar como, considerando os mecanismos de poder não sob a forma da repressão, mas sob a forma da incitação de produzir discursos sobre o sexo e da proliferação de práticas sexuais na modernidade, se constituiu uma determinada forma de assujeitamento dos indivíduos na modernidade que passa pela sexualidade; analisamos a formação da prática de confissão na pastoral católica entre os séculos XIII e XVI, as diferentes formas de profusão e de secularização dessa prática em diversos domínios de nossa sociedade (pedagogia, direito, medicina, psiquiatria e família), bem como a relação estreita existente entre o exame e a direção da consciência e a formação de uma ciência sexual. Em ambos os casos, trata-se de identificar a forma pela qual a psicanálise como teoria e como prática incidiu seja na arqueologia das ciências humanas, seja na genealogia do dispositivo da sexualidade, de modo que se, primeiramente, a psicanálise contribui, ao lado da etnologia, para uma possibilidade de ruptura em relação ao pensamento antropológico, e isso porque, abordando o inconsciente do psiquismo, ela aponta para os limites do conhecimento do homem e para o seu encontro com a finitude, no caso da história da sexualidade, a psicanálise teria sido uma das principais responsáveis pela reinserção das técnicas de confissão na elaboração de um saber sobre o sujeito e pela difusão da hipótese repressiva como uma forma de retomar o antigo sistema de alianças, pela transgressão da lei na ordem dos desejos.

A segunda parte da tese, intitulada *Dizer a verdade e dizer “eu”*, desloca a relação entre o sujeito e a verdade tanto no sentido cronológico— do período moderno segue-se em direção aos primeiros séculos do cristianismo e à Antiguidade — quanto no sentido qualitativo atribuído ao termo *sujeito* nessa relação. No primeiro caso, localizamos os acontecimentos de descontinuidade e ruptura na história das relações entre a prática de dizer a verdade e essa modalidade

de dizer “eu” não mais na virada entre o Renascimento e a Idade Clássica, como denominou Foucault, mas sim na identificação de uma diferença entre as tecnologias de si da Antiguidade e aquelas presentes nas práticas cristãs dos primeiros séculos. Em relação ao *sujeito*, no decorrer de toda essa segunda parte, tomamos como referência metodológica a noção de *governo pela verdade* de Foucault, ao invés daquela do complexo *saber-poder*, e a relação entre esse modo de governamentalidade com a forma da subjetividade. O terceiro capítulo introduz a problemática do governo pela verdade sob a forma da subjetividade a partir de uma análise das diferentes leituras desenvolvidas por Foucault a respeito da peça *Édipo Rei*, de Sófocles. O que está em questão é justamente a tentativa de pensar como, na formação de um determinado procedimento jurídico de estabelecimento da verdade e de prática da justiça, surge a necessidade da personagem da testemunha. O dizer a verdade a ser valorizado e mesmo solicitado não é mais aquele dos oráculos, nem dos reis, mas sim aquele de sujeitos cujo dizer a verdade coincide com dizer “eu”. No quarto capítulo, cujo título *A origem da hermenêutica de si* é tomado emprestado de uma das séries de conferências de Foucault dadas nos Estados Unidos no início da década de 1980, busca-se identificar a importante constituição histórica nos primeiros séculos do cristianismo de um modelo específico de relação entre o elemento “eu” e as práticas de veridicação. Nesse sentido, a análise de três procedimentos de verdade no cristianismo (a preparação para o batismo, a penitência canônica e o exame de consciência nas instituições monásticas) nos permite, na diferença que eles constituem em relação a práticas da Antiguidade (o exercício de memória nos pitagóricos, a gestão de si e a exposição da alma nos estoicos e epicuristas), identificar um novo modo de relação do sujeito consigo mesmo e com a verdade que Foucault denomina de hermenêutica de si. Apresentamos, em linhas gerais, como essa modalidade de tecnologia de si se constituiu nos primeiros séculos do cristianismo e como ela deslocou as antigas práticas de manifestação da verdade pelo exame de consciência e pela direção, no sentido de promovê-lo no interior de uma relação intrínseca do sujeito com o outro, com a morte e com o Outro de si mesmo. É a partir desse cenário que o cristianismo prescreve a obrigação de dizer a verdade sobre si, o que constituiu uma das principais formas de assujeitamento na história do Ocidente.

A terceira parte da tese, intitulada *Sujeitos de verdade*, retoma o problema da governamentalidade menos do ponto de vista das tecnologias de dominação e mais do ponto de vista das tecnologias de si. Se, para Foucault, em última instância, o ponto de resistência ao poder político deve se constituir pela formação de uma ética de si mesmo, pretendemos identificar, pela análise do *Dizer a verdade sobre si na psiquiatria e na psicanálise* e de um *Dizer a verdade*

*de outra maneira*, a possibilidade de constituição de um lado de dentro do lado de fora que não coincida com os procedimentos de poder e de dominação. Como se perguntou Deleuze: seria possível definir uma potência da verdade sem que essa potência possa ser reduzida à verdade do poder?<sup>78</sup> No quinto capítulo, abordamos as práticas de verdade desenvolvidas na psiquiatria e depois na psicanálise. Se, por um lado, observa-se o desenvolvimento de um discurso de verdade no saber psiquiátrico e de uma intervenção que primeiramente impõe a vontade do médico sobre a vontade do louco, e depois solicita do louco uma confissão: “sou louco”, no quadro da psicanálise, vê-se como a estrutura disciplinar do asilo psiquiátrico converge em direção à figura do analista, e como a modalidade do dizer a verdade na psicanálise reintroduz a hermenêutica de si no campo da fala e da linguagem. Será preciso, com efeito, voltar à entrevista de Foucault, cujo título ficou conhecido como: *Lacan, o libertador da psicanálise*<sup>79</sup> – já que introduz a questão do preço da verdade e dos efeitos do discurso da verdade para o sujeito –, mas colocar esse mesmo título sob a forma de uma interrogação. Se as relações entre sujeito e verdade na psicanálise retomam a prática hermenêutica de deciframento de si, uma vez que implicam a forma de um sujeito dividido, marcado pela constante oscilação da verdade no movimento de passagem de um Outro ao outro, a forma de subjetividade que introduz não deve ser pensada mais do ponto de vista do conhecimento de si no saber analítico e menos a partir de uma prática de verdade que, baseada no modelo do cuidado, perpetua as práticas tradicionais da espiritualidade? No sexto capítulo, propomos uma outra possibilidade de dizer a verdade a partir da formação de um *sujeito da parresía* na Grécia antiga. Analisamos como a modalidade de dizer a verdade da *parresía* se constitui na democracia ateniense como um direito de dizer a verdade, de dizer tudo, de falar francamente diante dos outros cidadãos, com o fim de definir formas de governo para a cidade, para depois abordar, considerando um momento de crise da *parresía*, como ela será importante na relação daquele que diz a verdade diante do príncipe para a possibilidade de direção de sua conduta individual. Entre a *parresía* política e a *parresía* ética, vê-se configurar um outro modelo de sujeito de verdade que não corresponde ao sujeito cuja obrigação é descobrir no fundo de si mesmo qual deve ser a verdade de si. Finalmente, é a partir do modelo dos cínicos que a *parresía* de Foucault poderá reencontrar o regime da *politeía*, na medida em que o seu dizer a verdade não implica apenas a formação de um *éthos*, mas também a manifestação da verdade como forma de vida. *Bíos* como *aleturgia*: é um pouco essa alteridade da verdade manifesta na vida verdadeira dos cínicos que reenvia o problema da verdade

---

<sup>78</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, 101.

<sup>79</sup> M. FOUCAULT, “Lacan, il ‘libertatore’ della psicanalisi (Lacan, le ‘libérateur de la psychanalyse’)”, 1981, in *Dits et écrits, 1980-1988*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, 204-5.

não para o Outro no interior do sujeito, mas para a possibilidade de uma vida cuja diferença deve conduzir para a modificação do mundo.

## PRIMEIRA PARTE

### VERDADES SOBRE O SUJEITO

O que é o homem? Essa questão não permanece estável e fechada sobre o vazio que ela desenha e interroga. Tão logo é formulada três outras questões nascem, ou melhor, três imperativos de saber se formulam, dando à questão antropológica a caracterização de uma prescrição concreta: o que posso saber? O que devo fazer? O que é possível esperar?

Michel Foucault, *Introdução à Antropologia de Kant*

Apresentada como tese complementar à *Loucura e desrazão: história da loucura na idade clássica*, em 1961, a *Introdução à Antropologia de Kant* de Foucault, que incluía, com efeito, não apenas um texto de preâmbulo, mas também notas e uma tradução da *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant, se tornaria acessível ao público, em sua versão completa, apenas mais tarde: primeiramente, de uma maneira mais restrita, quando disponibilizada sob a forma de um datiloscrito na Biblioteca Interuniversitária da Sorbonne para a consulta de pesquisadores<sup>80</sup>; depois, de uma maneira definitiva e mais ampla, quando se tornou objeto de editoração e foi publicada sob a forma de livro, junto com a sua tradução, em 2008, pela editora Vrin<sup>81</sup>. Como se sabe, no momento em que apresentara o texto dessa *Introdução* ao comitê que presidia o júri de sua defesa em 1961, Foucault recebera dos componentes da banca a recomendação de não a publicar junto à tradução que fizera de Kant, e isso por diversos motivos, entre eles o caráter ensaístico do texto: na opinião do júri, a tese que Foucault apresentava poderia ser trabalhada de maneira independente mais tarde, tornando-se objeto único de uma publicação futura. Seguindo as indicações da banca, Foucault submeteu naquele momento para a editora Vrin sua tradução da *Antropologia* de Kant, contendo apenas algumas páginas introdutórias do manuscrito original. De forma que, em 1964, sua tradução foi publicada com uma breve introdução, contendo apenas algumas notas gerais sobre o livro de Kant e alguns elementos do contexto imediato de sua primeira publicação, em 1798.

Como sugerem François Ewald, Frédéric Gros e Daniel Defert, editores da versão de 2008 da *Introdução*, Foucault não deixara, no entanto, de seguir as indicações que recebera de

---

<sup>80</sup> Atualmente, constam no catálogo da Biblioteca da Sorbonne três reproduções do texto: uma parcial (referência FB 329), uma integral (referência 506), bem como uma duplicata do datiloscrito original, depositado no *Centre Michel Foucault* (referência RRA 4-207)

<sup>81</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, précédée de l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*, traduzido por M. Foucault, Paris, Vrin, 2008.

sua banca<sup>82</sup>. Retomando esse material no final da primeira metade dos anos 1960, ele desenvolveria de maneira sistemática e pormenorizada as suas teses – tirando ou acrescentando algumas hipóteses, relacionando o seu conteúdo com outros textos, como se faz naturalmente com um texto anterior que se retoma visando a uma publicação. A forma pela qual o faria, contudo, seria para sempre modificada: ao articular o texto de Kant com uma série de referências completamente estranhas ao texto original, as palavras escritas e as frases construídas em torno da *Antropologia* para compor em relação a ela uma *Introdução* perderiam, de fato e de maneira definitiva, a sua configuração inicial. O resultado desse trabalho seria, com efeito, a publicação de *As palavras e as coisas*<sup>83</sup>, em 1966, que, seguindo as pistas da *Introdução*, mas por uma via completamente distinta, retomaria uma tese que seria talvez a mais importante daquele texto de 1961: até o final do século XVIII, o homem não existia, segundo Foucault; e não apenas isso, pois, se a partir do século XIX o homem passou a existir, se ele existe ainda hoje, é uma invenção recente na história do Ocidente; o homem é uma invenção transitória, que, tomando a forma de um rosto de areia desenhado na orla do mar, tão depressa como se formou, passando uma onda, logo se desfaz, dando lugar e abertura a outra forma de pensamento<sup>84</sup>. Da *Introdução à Antropologia* ao livro sobre *As palavras e as coisas* encontraríamos, portanto, essa importante tese enunciada por Foucault: a emergência recente do problema antropológico na história do pensamento e sua importância para a constituição das ciências humanas<sup>85</sup>.

Como se vê, a *Introdução à Antropologia* de Kant, escrita por Foucault na mesma época, ou melhor, no momento exato em que concluía a tese sobre a *História da loucura* – apesar de ocupar uma posição relativamente marginal no que diz respeito ao lugar que teve nas escolhas editoriais de Foucault, e mesmo entre as edições que se fez de seus ditos e escritos depois de sua morte, já que publicada apenas em 2008 –, é indicativa de um problema que se manteve constante ao longo do pensamento de Foucault, pelo menos até *As palavras e as coisas*. Como se constitui um pensamento antropológico na história do Ocidente? Que lugar e que importância tem o problema do homem, a interrogação sobre o homem, na formação dos saberes da modernidade? Ora, se na *Introdução à Antropologia* encontramos essa leitura de que o problema antropológico seria definitivo não apenas de um texto (ou de uma série deles) da obra de Kant, o qual, vindo depois da *Crítica*, colocou para si mesmo a questão “O que é o homem?”, e que, assim fazendo, redistribuiu toda a obra desse autor em torno do problema antropológico, tudo

---

<sup>82</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>83</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*.

<sup>84</sup> *Ibidem*, 398.

<sup>85</sup> *Ibidem*, 351–5; E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 12–3, 68–9.



se passa como se, para Foucault, longe de apenas se constituir como chave de leitura para a compreensão do conjunto de textos de um autor como Kant, tão importante para a história da filosofia moderna, o problema que essa questão coloca estivesse ele mesmo no centro por toda uma reflexão constitutiva de nossa modernidade. Se pôde existir um pensamento, uma determinada configuração do pensamento, que desde o final do século XVIII se distinguiu do pensamento que Foucault identifica como clássico, em todo caso, do pensamento pré-moderno, e que se distinguiu porque pôde colocar a questão do sujeito que pensa o pensamento, do sujeito suposto pelo *cogito* e que exatamente por ser suposto não podia até então ser pensado; se pôde existir um pensamento que desde a modernidade se pergunta pelo tipo de relação que ele pode ter com essa figura delineada em Kant e que constitui a figura do homem, tratar-se-ia de analisar, num segundo momento, de que maneira os estudos do homem definidos por essa mesma antropologia puderam configurar uma determinada imagem do pensamento que Foucault identifica por um sono dogmático. Nessa perspectiva, a leitura de Foucault se inscreveria, de fato e de direito, como assinalou Frédéric Gros<sup>86</sup>, na leitura proposta por Jürgen Habermas, quando diz que o discurso filosófico da modernidade seria caracterizado, entre outras coisas, justamente por um esforço coletivo em formular um pensamento sobre o sujeito e de tirar as consequências disso para o campo da racionalidade<sup>87</sup>. Perguntar-se pela importância de uma antropologia para a história do pensamento considerando o período da modernidade é se interrogar sobre o lugar dessa figura que, emergindo de maneira transitória, permanece no horizonte do pensamento não apenas como modo científico de conhecimento do homem, mas como análise das condições de possibilidade de todo conhecimento.

Ao seu próprio modo e sem desconsiderar a lição da *Crítica* deixada por Kant, Foucault empreendera, portanto, uma reflexão sobre o sujeito, embora não a partir de uma teoria do sujeito, mas de uma análise de sua historicidade<sup>88</sup>. Ora, se a modernidade pôde receber mais adiante no pensamento de Foucault uma outra caracterização, distinta daquela de 1961 – e isso na sequência de uma série de deslocamentos e inflexões que ele realizara sobretudo a partir de 1980, quando anunciara o projeto de analisar a história das relações entre o sujeito e a verdade –, sendo descrita por uma espécie de atitude ou de postura em torno da qual a racionalidade é chamada a colocar para si mesma a questão de sua história, ou melhor, de sua identidade à luz

---

<sup>86</sup> F. GROS, “Foucault e a questão do quem somos nós?”, in *Tempo Soc.* 7, (outubro 1995) 1–2, 175–178.

<sup>87</sup> J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*, traduzido por C. Bouchindhomme e R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

<sup>88</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 203–204.

da história<sup>89</sup>, e isso a partir de um outro texto de Kant, *O que são as Luzes?*<sup>90</sup>, é possível que ela, a modernidade, não pudesse nunca ser assim caracterizada ou ainda, se assim o fosse, não o seria jamais da mesma maneira, nem com os mesmos elementos, se não tivesse sido desde o início, após uma primeira caracterização, uma primeira forma ou esboço nesse texto antigo que foi, precoce talvez, a *Introdução*. Não podemos esquecer que, já em 1961, Foucault se perguntava com bastante clareza: o que deve ser uma interrogação sobre a verdade quando essa questão é marcada por um retorno a si? De que modo a questão da verdade, a questão das condições de possibilidade do verdadeiro, pode ser caracterizada quando ela é conduzida à problemática do mesmo e do outro<sup>91</sup>? Encontraríamos em Kant, na questão em torno da *Antropologia*, uma problemática do *sujeito* que é, ao mesmo tempo, uma ou como que derivada de uma problemática da *Crítica*? Encontraríamos em Kant, pelo menos como supõe Foucault, a formulação de uma verdade crítica do homem, filha da crítica das condições de verdade<sup>92</sup>?

\*\*\*

Com efeito, foi Kant quem elaborou em sua *Crítica* uma análise da razão e de seus usos, considerando tanto o ponto de vista das condições *a priori* que determinam as regras e os limites da faculdade de conhecimento, quanto o ponto de vista prático de seu exercício, quando ela já se encontra disposta de maneira sintética no domínio da experiência. Se o seu projeto se constituiu por empreender uma crítica da racionalidade, seja ela pura, prática, ou ainda entendida, do ponto de vista da categoria do juízo, como uma experiência estética, foi sempre em função da determinação de suas condições de possibilidade que ele buscou definir a especificidade de um domínio transcendental da razão, irreduzível que seria à forma empírica de seu uso, disposta sob o modo do condicionado e nunca do condicionante<sup>93</sup>. De modo que, se a obra de Kant é tradicionalmente dividida em duas fases, a primeira, conhecida como pré-*Crítica*, quando em seus estudos sobre o empirismo e o realismo ainda perseguia uma configuração empírica da racionalidade, e a segunda, conhecida como *Crítica*, quando a partir da *Dissertação de 1770*, em oposição ao empirismo de Hume, Kant propôs a elaboração de uma especificidade da fa-

---

<sup>89</sup> M. FOUCAULT, “Qu’est-ce que les Lumières?”, 1984, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 686–7.

<sup>90</sup> E. KANT, *Qu’est-ce que les Lumières?*, traduzido por J. Mondot, Saint-Étienne, Publications de l’Université de Saint-Étienne, 1991.

<sup>91</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, 77–8.

<sup>92</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>93</sup> G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, 19-41; G. DELEUZE, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, 207-10, 374.

culdade de conhecer, que, organizada em torno de formas condicionantes e balizada por determinados limites, não pode se reduzir às formas dadas pela experiência, o que esteve em questão, segundo essa leitura tradicional, foi justamente a formulação em Kant de um domínio transcendental da razão, que atua não apenas como determinante das condições de possibilidade da experiência, mas também que dispõe essas mesmas condições segundo as coordenadas *a priori* do tempo e do espaço. Ora, haveria, então, na formulação de uma *Crítica* em Kant, essa passagem do empírico para o transcendental, ou melhor, essa reformulação do empírico a partir de uma reflexão do tipo transcendental<sup>94</sup>. É um pouco em torno dessa distinção geral ou dessa passagem que se interpreta a distribuição da obra de Kant entre a fase pré-*Crítica* e a fase *Crítica*, já que com a publicação da *Crítica da razão pura*, em 1781 (a segunda edição em 1787), e, em seguida, de suas duas críticas, a *Crítica da razão prática*, em 1788, e a *Crítica da faculdade de juízo*, em 1790, o pensamento de Kant se inscreveu definitivamente no projeto de uma crítica da racionalidade. Deslocando-se de um pensamento metafísico, pré-crítico, em direção ao modelo de determinação da razão que leva em conta a crítica das condições e a incidência de coordenadas *a priori* de orientação e de configuração da racionalidade, a filosofia de Kant assume, enfim, o estatuto de transcendental.

Em relação a esse quadro tradicionalmente aceito de distribuição da obra de Kant, a hipótese de Foucault em sua *Introdução* seria bastante ousada. Tomando como ponto de partida a publicação da *Antropologia do ponto de vista pragmático*, em 1798, mas não apenas esse texto: igualmente, dois outros posteriores, a introdução da *Lógica*, publicado em 1800, e a série de notas deixadas pelo autor, reunidas e publicadas em dois volumes, sob o título de *Obra póstuma (Opus postumum)*, Foucault supõe a existência de uma outra distinção possível na obra de Kant, que não se confunde com essa divisão geral e tradicional entre as fases pré-*Crítica* e pós-*Crítica* de seu pensamento, mas que propõe uma outra baliza, um outro marco significativo, a partir do qual seria possível identificar uma inflexão no pensamento do autor<sup>95</sup>. Haveria na *Crítica*, interpela-se Foucault, o delineamento de uma imagem do homem que, sem grandes modificações, perpassaria todo o conjunto da obra kantiana, sendo formulada, de maneira explícita, apenas na *Antropologia* e nos últimos de seus textos? Teria essa imagem acompanhado secretamente o pensamento de Kant, de modo que no fim de sua obra ela seria retomada de maneira concreta, fazendo articular as lembranças da época pré-*Crítica* e o sistema de atualidade introduzido pela *Crítica*? Como se vê, trata-se de propor, em Foucault, uma segunda chave

---

<sup>94</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 218-28.

<sup>95</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 12-4.

de leitura para a obra de Kant, que não pode ser reduzida à constituição de uma *Crítica* em 1781. Essa outra chave de leitura diria respeito à formulação de um problema antropológico, o qual teria a sua primeira aparição, pelo menos de maneira explícita, em 1798, com a publicação da *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Segundo a tese de Foucault, no entanto, essa chave não seria introduzida em Kant, ou pelo menos, sua introdução não poderia ser lida apenas como a definição de um marco que, distinto da *Crítica*, faria supor um terceiro momento, que não seria nem aquele anterior à *Crítica*, nem aquele posterior, caracterizado pelo período pós-crítico. A partir da formulação dessa questão, no entanto, aparentemente inédita no autor, seria possível lançar uma luz de leitura e de interpretação em relação a toda a sua obra. Tudo se passa como se, com a elaboração de uma hipótese em torno da figura do homem, fosse possível situar no centro do pensamento de Kant um problema que até então permanecia sempre marginal em relação a outros, mas que, para Foucault, exatamente por se localizar nesse espaço de borda e de fronteira que caracteriza a marginalidade, deveria ser aquilo em torno do qual o centro é sempre deslocado<sup>96</sup>; retornando sem cessar ao que pode haver de central na filosofia de Kant, antropologia é o nome daquilo que o interroga sempre, colocando-o em questão o tempo todo.

Com efeito, se considerarmos a *letra* do texto *Antropologia do ponto de vista pragmático*, veremos que Kant parece se preocupar com uma questão relativamente banal que trata do homem como “cidadão do mundo”<sup>97</sup>. Todo o problema do autor, e é justamente esse o sentido atribuído ao ponto de vista pragmático de sua análise, consiste na tentativa de responder como, na experiência que temos de pertencimento ao mundo, a prescrição de leis morais universais pode se relacionar com a liberdade de um sujeito no uso da razão. Ora, se os sujeitos enquanto membros de uma sociedade civil constituem-se como sujeitos de direito, isto é, sujeitos determinados por regras jurídicas específicas às quais devem obedecer e, por vezes, se submeter, como, nesse mesmo domínio da experiência, os sujeitos podem exercer de maneira livre e autônoma a faculdade de conhecimento, e isso segundo o uso crítico da racionalidade, de modo que sejam igualmente caracterizados como sujeitos de liberdade? É a partir da noção de uso ou de utilização, com efeito, que Kant propõe uma possibilidade de encaminhamento para essa questão, de modo que ser “cidadão do mundo” significaria, para o autor, considerar nessa espécie de problema entre a lei moral universal e o livre exercício da razão uma dimensão essencial de pertencimento próprio de um sujeito a uma região em que a razão e as prescrições da cultura já estão ligadas reciprocamente; o sujeito da *Antropologia*, ou, se se quiser, o sujeito

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, 75.

<sup>97</sup> *Ibidem*, 36, 83.

*pragmático* não poderia ser nem um sujeito puramente do direito ou da moral, nem um sujeito da simples liberdade; ele seria, desde o início e de fato, tomado por sínteses *a priori* já realizadas na experiência, orientadas que seriam segundo o modo de relação que o sujeito tem e que ele pode ter com o mundo à sua volta<sup>98</sup>.

Ora, quando Foucault propõe, por preocupações de método, como ele mesmo descreve, situar a *Antropologia* sem referência à *Crítica*, é um pouco essa descrição geral que ele faz do livro, sem que, por essa via, Kant responda a esse problema central que ele anuncia e que diz respeito à empiricidade de uma nova disciplina no espaço do saber. Pois, se a *Antropologia* deixa aberta uma pergunta – e isso na medida em que, para a questão antropológica, dois encaminhamentos se tornam possíveis: a constituição de uma disciplina empírica de conhecimento ou a formação de uma disciplina transcendental –, em nenhum momento o texto de Kant dá para ela uma resposta positiva. Se, por um lado, a *Antropologia* deduz da problemática de pertencimento do sujeito em relação ao mundo a noção de “cidadão do mundo”, onde ele encontra essa dimensão de utilização da razão, em que a liberdade já está implicada e atravessada pelas prescrições morais, por outro lado, a reciprocidade desses dois aspectos na experiência do sujeito só pode ocorrer porque o domínio da experiência já repousa sobre as estruturas *a priori* definidas na *Crítica*. De modo que, quando considerada no nível da resposta que esse texto de Kant, tão importante para Foucault, pode dar à pergunta que ele lança a respeito da antropologia, segundo Foucault, “a *Antropologia* não diz nada mais do que aquilo que diz a *Crítica*. É suficiente percorrer o texto de 1798 para constatar que ele recobre exatamente o domínio do projeto crítico”<sup>99</sup>. Para Foucault, a resposta que Kant dá na *Antropologia* só pode se realizar de maneira plena e completa na medida em que ela se mostra como repetição da *Crítica* e das categorias por ela delineadas. Mas, se a *Antropologia* não pode, de maneira autônoma e independente, fundar um pensamento antropológico, e isso porque, em sua estrutura de análise da questão do homem como “cidadão do mundo”, ela só pode se fundar a partir do *a priori* da *Crítica*, a abordagem dessa questão em 1798 por Kant assume a forma não de uma resposta positiva, mas de uma interrogação; se ela não se constitui, nem pode fazê-lo, como uma ciência que busca elaborar um conhecimento empírico a respeito do homem, ela não deixa de colocar a questão, absolutamente necessária, da possibilidade desse tipo de empreendimento.

Logo, se na leitura que faz da *Antropologia do ponto de vista pragmático*, após abordar a obra individualmente, Foucault recorre em seguida às determinações da *Crítica* para explicar

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, 33-4.

<sup>99</sup> *Ibidem*, 52.

o porquê de a *Antropologia* de Kant não se constituir como uma resposta à pergunta que ela mesma coloca, ele propõe, então, não apenas ler a *Antropologia* como uma repetição da *Crítica*, mas explicitar o seu sentido “não a partir da palavra repetida, nem da linguagem que a repete, mas daquilo em cuja direção a repetição se encaminha”<sup>100</sup>: é em torno dos últimos textos de Kant, textos tardios que constituem a *Lógica* e a *Obra póstuma* de que falamos, que Foucault vai buscar uma luz para compreender, por um caminho de retorno, aquilo que estava em jogo na *Antropologia*. De modo que, como sinalizou Diogo Sardinha, tratar-se-ia efetivamente em Foucault de penetrar no sentido da *Antropologia* sempre a partir de alguma luz externa<sup>101</sup>: ele só pode ler esse texto de Kant de 1798, por uma luz anterior, na medida em que o caracteriza como uma repetição da *Crítica*, ou por uma luz posterior, na medida em que propõe resgatar o seu sentido a partir desses dois textos posteriores e que constituem o cerne do pensamento antropológico no autor. Essa decisão, por assim dizer, hermenêutica não é, de fato, um acaso em Foucault, na medida em que a antropologia que encontraremos a partir dessa segunda fase, posterior ao ano de 1798, e que não é certamente a mesma entre a *Lógica* e a *Obra póstuma*, tomará um caminho bastante diferente daquele definido por Foucault na repetição antropológico-crítica. Se até então a antropologia surgia apenas como problema em Kant, pois estava sempre relacionada à *Crítica*, encontrará doravante um solo positivo para a sua enunciação.

Com efeito, quando Foucault examina esse texto da *Lógica* escrito por Kant e publicado em 1800, é ainda o mesmo quadro de repetição da *Crítica* pela *Antropologia* que ele encontra; na medida em que Kant coloca no centro de sua interrogação o problema antropológico, perguntando-se: “O que é o homem (*was ist der Mensch*)?”, ele só pode encaminhar para essa questão uma resposta que considere a série necessária de outras três questões presentes na *Crítica*, e que são: o que posso saber? O que devo fazer? O que é possível esperar?<sup>102</sup> Logo, numa primeira observação, quando reencontramos no texto da *Lógica* essa formulação que Foucault relaciona à *Antropologia* e que enuncia o problema do homem sob a forma de uma repetição da *Crítica*, ela parece receber o mesmo tipo de enquadramento que tinha na *Antropologia*, na medida em que relaciona o problema do homem a esses três imperativos de saber, necessários que são para a *Crítica* da razão: a fonte do saber, o seu domínio e uma pergunta sobre os seus limites, ou seja, para dizer de outra forma: determinar “as fontes do saber humano” corresponderia a se perguntar sobre o que seria possível conhecer; definir o “domínio do uso natural, mas também

---

<sup>100</sup> *Ibidem*.

<sup>101</sup> D. SARDINHA, “Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique”, in *Rue Descartes* 75 (27 setembro 2012), 46–59: 50–1.

<sup>102</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, 51–2.

do uso possível do saber” seria equivalente a identificar aquilo que se deveria fazer; e, por fim, apreender os “limites da razão” corresponderia a esse gesto por meio do qual se poderia dar sentido à questão absolutamente fundamental a respeito daquilo que é possível esperar<sup>103</sup>. Vê-se como, através dessas três vias, Kant identificaria respectivamente na *Lógica* a produção de conhecimento da antropologia aos domínios da metafísica, da moral e da religião, tal como eles tinham aparecido como questão no texto da *Crítica*. “O que é o homem?” deveria encontrar a sua especificação em torno das questões definidas na *Crítica*, de modo que seria por essa via que o problema antropológico seria encaminhando; sua condição de possibilidade se constituiria como o meio próprio através do qual ele adquire toda e qualquer positividade.

A questão é que na introdução da *Lógica*, como indica Foucault, a repetição da *Crítica* pelo pensamento antropológico é afetada por uma modificação decisiva. A quarta questão que até então só podia aparecer como consequência das três primeiras, derivada que seria da problemática *Crítica*, pretenderia, na realidade, nesse texto, retomá-las por uma referência inversa que, de uma só vez, as envolve e as submete completamente à antropologia: da mesma forma que a pergunta pelo homem seria encaminhada, e só poderia sê-lo dessa maneira, através desses elementos fundamentais da *Crítica*, que são a fonte, o domínio e o limite do conhecimento; esses campos da metafísica, da moral e da religião, enquanto disciplinas em torno do qual essas questões individualmente deveriam abordar o problema do homem, vão estar submissas, inversamente, a esse novo campo que se chama antropologia<sup>104</sup>. Tudo se passa como se, ao recolocar na *Lógica* a interrogação antropológica nos termos conhecidos de uma repetição da *Crítica*, Kant invertesse o sentido da pergunta, fazendo, ao contrário, os próprios termos da *Crítica* se referirem ao problema do homem, e não mais o inverso. De modo que, se a *Antropologia* e a pergunta que ela anunciava só poderia vir até então no pensamento de Kant na esteira do projeto da *Crítica*, e se todo o seu conteúdo não podia fazer mais do que levar a questão do homem no interior de um domínio já definido pelas coordenadas *a priori*, na *Lógica*, a situação se inverte: a questão que vem depois da interrogação da *Crítica* se torna a primeira delas, submetendo todas as demais à determinação de seu conteúdo. Ora, segundo a leitura de Foucault, a exploração positiva da questão antropológica na *Lógica* é aquilo que permitiu a reorientação do pensamento de Kant em torno da organização daquilo que Foucault chamou de *Philosophieren*<sup>105</sup>, ausente que seria na *Antropologia*, de 1798; e se a *Crítica* pôde dar lugar a um domínio empírico

---

<sup>103</sup> *Ibidem*.

<sup>104</sup> *Ibidem*, 47-8, 54-5; D. SARDINHA, “Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique”, in *Rue Descartes*, 50-1.

<sup>105</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d’un point de vue pragmatique*, 47-8.

que tem como base a problemática do homem, conforme se vê na *Antropologia*, com a *Lógica*, esse domínio seria dividido em torno de si e, por um movimento de dobra, se dirigiria em direção não mais àquilo que o fundou, mas à elaboração de uma filosofia transcendental. A *Antropologia* surge, então, como esse segundo marco de que falávamos na obra de Kant, marco que assinala a passagem entre o *a priori* da *Crítica* e a formulação de uma filosofia transcendental; com efeito, essa filosofia, anunciada na *Lógica*, vai adquirir sua forma definitiva apenas mais tarde, com a *Obra póstuma*<sup>106</sup>.

Ora, mas se a estrutura ternária da fonte, do domínio e do limite do conhecimento, como indicou Foucault, vai reaparecer também na *Obra póstuma*, dessa vez, no entanto, não mais sob a forma de uma *Crítica* e sim sob a forma de uma filosofia transcendental, ela será ligada a termos que não mais os mesmos da *Antropologia* e da *Lógica*, mas aqueles de Deus, do homem e do mundo. E se a questão antropológica na *Lógica* assume inteiramente a sua autonomia em relação à *Crítica*, e isso, por um lado, pela fundação desse novo domínio do saber que se chama antropologia e, por outro, pela submissão das perguntas da *Crítica* a essa pergunta maior que deveria ser e se formular em torno do homem, na *Obra póstuma* ela só pode se positivar a partir da relação intrínseca com uma interrogação sobre Deus e o mundo<sup>107</sup>. Localizada, portanto, nesse nível intermediário entre Deus e o mundo, a interrogação antropológica deixa de se desenvolver como um domínio particular do saber e, assumindo a forma de uma reflexão moral no domínio da religião, volta a submeter a pergunta sobre o homem ao domínio transcendental da metafísica, de modo que é apenas nessa posição de termo médio (*medius terminus*) entre Deus e o mundo que a questão “o que é o homem?” poderá ser abordada na *Obra póstuma*, e jamais independentemente. É por isso que, segundo Foucault, se Kant tentou formular na *Lógica* a positivação desse campo autônomo da antropologia, e se na *Obra póstuma* ele realizou de maneira definitiva a passagem de uma filosofia crítica a uma filosofia transcendental, ele não pôde nunca escapar da problemática da finitude. Considerando Deus como fonte de toda ontologia, o mundo como domínio de existência e o homem como síntese de ambos sob a forma da finitude, Kant, ao mesmo tempo em que atribuiu um sentido transcendental à sua filosofia, e isso porque as relações antropológicas entre a liberdade da razão e a forma de sua utilização pelo conhecimento se situam na região do fundamento, não deixou de formular a questão das

---

<sup>106</sup> *Ibidem*, 48-51.

<sup>107</sup> *Ibidem*, 54-5.



condições de possibilidade da verdade, de modo que seu projeto filosófico permaneceu atravessado por essa estrutura ternária dos imperativos do saber que dá lugar a uma problemática da finitude<sup>108</sup>.

Vê-se, portanto, como em Kant, sempre segundo a leitura de Foucault, a antropologia aparece como esse segundo grande marco da obra do autor, de modo que todo o seu pensamento pode ser interpretado à luz desse problema anunciado explicitamente por ele na *Antropologia do ponto de vista pragmático*. Mas se, por um lado, a *Antropologia*, ao tematizar o problema antropológico pela via da relação de pertencimento do sujeito a uma experiência de mundo, em que o homem, como “cidadão do mundo”, é de uma só vez sujeito de direito e sujeito de liberdade, por outro lado, sua análise pode plenamente se inscrever nas coordenadas *a priori* da razão, conforme definidas na *Crítica*. Como modalidade de repetição antropológico-crítica, a *Antropologia* não constitui nunca nesse texto de 1798 um domínio particular de conhecimento independente: ao lançar a questão da possibilidade de um conhecimento empírico sobre o homem, ela só pode responder a essa questão a título de exemplo e sob a forma de uma repetição das categorias já determinadas na *Crítica*. É, no entanto, através da *Lógica* e de algumas notas para uma *Obra póstuma* que o sentido dessa repetição deve ser solicitado, conforme a leitura de Foucault. Primeiro, de maneira inteiramente positiva e independente – é o caso da *Lógica*: ao retomar os termos da *Crítica* para manifestar de que modo eles se relacionam com a *Antropologia*, ele submete a questão a propósito da fonte do saber, e aquelas sobre o domínio e os limites de seu exercício, inteiramente à pergunta: “O que é o homem?”; o que poderia se constituir anteriormente, com base na crítica, nos domínios da metafísica, da moral e da religião, ele os submete a essa disciplina essencial que se propõe antropológica. Mas o fato é que, se na *Lógica* a antropologia se constitui como domínio positivo, ela só o é de maneira absolutamente passageira, em vias de se desfazer. Através de uma nova combinação ternária, que relaciona o homem a Deus, mas também ao mundo, a antropologia na *Obra póstuma* deixa de constituir um domínio particular de conhecimento, sendo submetida a uma interrogação sobre Deus e o mundo. E se, no final desse ciclo, Kant se tornara capaz finalmente de transitar entre um pensamento crítico e uma filosofia transcendental, tornando o *a priori* das condições o fundamento da essência, ele não pode fazê-lo sem ao mesmo tempo deixar de encontrar no seio de todo esforço transcendental esse último termo que define os limites do conhecimento e o contorno de suas possibilidades e que caracteriza a finitude. A contribuição da *Crítica* mantém-se em todo pensamento antropológico, na medida em que a finitude se introduz como marca de um

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, 66-7.

limite, a partir do qual toda investigação a respeito do homem, seja ela empírica ou transcendental, precisa se dobrar. E no caso de Kant, sua filosofia transcendental permanece submissa, em sua organização de conjunto, às condições *a priori* do conhecimento, onde os limites não são o fim; antes, eles são exatamente aquilo que constitui o ponto de partida em torno do qual todo pensamento se torna possível.

\*\*\*

Mas se voltarmos ao nosso ponto de partida, aquele que diz respeito a essa tese proposta por Foucault de que não apenas a *Crítica*, mas em última instância toda a obra de Kant, é atravessada de ponta a ponta por essa espécie de problema antropológico, ou, se se quiser, por essa espécie de questão que se mantém e se pergunta: “O que é homem?”, veremos que, tendo sido anunciado na *Antropologia*, esse problema recebe nos textos posteriores de Kant um desdobramento bastante diferente e particular. Pois se na *Antropologia* ele surge, sempre segundo a leitura de Foucault, como uma repetição da *Crítica*, isto é, como a descrição de uma experiência que só adquire plena significação na medida em que reproduz sinteticamente, sempre sob a forma de uma pergunta, e nunca como resposta, as coordenadas *a priori* definidas na *Crítica*, foi apenas num segundo momento, com a publicação da *Lógica* e nas anotações deixadas por Kant e que constituíram uma *Obra póstuma*, que aquilo que antes tinha aparecido apenas como questão pôde se anunciar como um domínio inteiramente novo e independente<sup>109</sup>. A antropologia doravante se constitui como forma positiva de pensamento, seja sob a forma de uma acumulação de conhecimentos empíricos sobre o homem (ao englobar no campo antropológico os domínios e as grandes questões da metafísica, da moral e da religião), seja sob a forma de uma filosofia transcendental (propondo o homem como elemento mediador entre uma interrogação sobre Deus e uma outra a respeito do mundo). E, ademais, se na *Antropologia* o problema antropológico só podia aparecer num momento posterior, uma vez estabelecidas as coordenadas sintéticas da experiência pelo *a priori* da *Crítica*, quando surge como campo independente, isto é, na *Lógica* e na *Obra póstuma*, ele se pretende, inversamente, constituir o ponto de origem, e não o de chegada, em torno do qual não só a *Crítica* pode aparecer, mas a partir do qual ela mesma se torna possível<sup>110</sup>: é apenas quando surge a pergunta: “O que é o homem?” que todas

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, 68-71.

<sup>110</sup> *Ibidem*, 73.

as questões da *Crítica* podem encontrar um ponto de emergência: o que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar? Perguntas sempre em torno do *eu*.

Ora, é em torno desse problema, de fato, dessa confusão entre uma repetição antropológico-crítica e uma antropologia capaz de conduzir a *Crítica* em direção a uma filosofia transcendental, que Foucault identifica em Kant uma série de questões que permanecerão abertas em sua obra e que serão mantidas em toda a tradição filosófica pós-kantiana<sup>111</sup>: toda vez que o pensamento pretende se definir por uma *Crítica*, ou melhor, passar de uma *Crítica* das condições *a priori* em direção ao fundamento, a questão da empiricidade da experiência precisa vir à tona? E nesse tipo de reflexão, o empírico valeria apenas a título de exemplo, sem comprometer as formas gerais do conhecimento, ou, inversamente, ele seria determinante da fonte, do domínio e do limite de todo conhecimento possível? Que lugar teria uma antropologia ou uma ciência do homem nessa trajetória da filosofia em torno dela mesma, a qual, passando de um projeto crítico a um pensamento do fundamento, pretende, afastando-se da empiricidade do imediato, se constituir como filosofia transcendental? São essas as perguntas que o problema antropológico coloca para Kant, não recebendo nele uma resposta precisa, como indica Foucault. Mas não apenas isso: seria possível analisar, na perspectiva desse autor, não apenas a obra de Kant, mas toda a história da filosofia moderna e contemporânea como uma forma de manutenção desse problema. Em que medida o homem como questão aparece e se mantém no horizonte de toda reflexão a respeito da possibilidade do conhecimento empírico e da constituição de uma filosofia transcendental?

Ora, se consideramos algumas das dificuldades identificadas por Foucault, sempre nesse texto de 1961, no que tange ao desenvolvimento da ciência no início do século XVIII, veremos que pouco a pouco começa a se destacar, e isso no interior da antiga ciência que constituía o domínio da física, uma ciência recente que deveria ser dedicada às questões da natureza<sup>112</sup>. De uma maneira bastante preliminar, e isso quando comparada com a forma pela qual essa questão vai ser retomada mais adiante a partir da problemática da vida em *As palavras e as coisas*, Foucault identifica na *Introdução à Antropologia de Kant* esse momento específico na história do conhecimento científico em que se constitui o que ele chamou de um reduplicação conceitual em torno do problema da *Physis*<sup>113</sup>; ou seja, se até então o que se chamava de física, domínio da física, se constituía como o campo geral capaz de englobar fenômenos dos mais diversos que ocorriam tanto na relação entre os corpos quanto no tratamento dos corpos individualmente,

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, 68-9.

<sup>112</sup> *Ibidem*, 71ss.

<sup>113</sup> *Ibidem*.

quando o que se chama *Physis* passa a caracterizar também os corpos ditos naturais, a física dos corpos naturais, em especial, a física dos corpos humanos começará a se destacar dessa que seria a física dos corpos e que se chamava simplesmente física. Se antes do século XVIII a unidade da *Physis* não constituía problema, na medida em que agregava em seu interior tudo o que se passava no âmbito dos corpos, no início do século XVIII, para dar conta do que seria uma física dos corpos naturais, uma fisiologia tenderá a cada vez mais se destacar e deixar de coincidir com aquele que seria o domínio da física. De modo que, para exemplificar essa distinção, Foucault retoma a controvérsia que houve entre Wolff e Kant no que tange a essa nova modalidade de ordenamento dos saberes que surge com a diferenciação de uma fisiologia em relação à física<sup>114</sup>, para dizer que, enquanto Wolff acreditava que a física se constituía como a forma mais geral e ampla do conhecimento, sendo a fisiologia, em relação a ela, apenas uma parte, designada que seria por esse nome de ciência do corpo, em Kant, ao contrário, a fisiologia agrupava o conjunto de conhecimentos empíricos da natureza, sendo a física, então, apenas uma domínio particular em relação à primeira.

Observamos, portanto, no início do século XVIII, a presença dessa espécie de confusão de uso ou de ordenamento dos saberes em torno da *Physis*, de modo que, por um lado, a física se restringe a uma caracterização científica a respeito dos corpos em geral, ou dos corpos em relação, e por outro, surge uma fisiologia, como modalidade de conhecimento específico a respeito do corpo humano. Correlata ao aparecimento de um problema na história do pensamento, que diz respeito justamente a uma pergunta em torno do homem e de sua antropologia, a distinção de uma fisiologia em relação a uma física em torno do problema da *Physis* é, ao mesmo tempo, causa e efeito dessa modificação. Se a física é o domínio mais amplo, capaz de englobar a fisiologia, ou se a disposição dos saberes se dá de maneira inversa, pouco importa; o que importa é que essa distinção vai ganhar lugar e espaço no domínio científico dos saberes no mesmo momento em que o homem, separado da evidência com que era suposto, passa a constituir um problema.

E não apenas isso: na mesma linha de raciocínio, Foucault se pergunta em seguida, já que a distinção entre uma fisiologia e uma física não é de todo suficiente: por que essa separação se ligou a uma antropologia e não a uma biologia em geral<sup>115</sup>? Por que alguém como Wolff, que acreditava que a fisiologia definia apenas uma parte do grande domínio que era a física, disse que essa mesma fisiologia deveria ser uma ciência “do corpo animal, e em especial do

---

<sup>114</sup> *Ibidem*, 71-2.

<sup>115</sup> *Ibidem*, 72.

corpo humano”<sup>116</sup>? Ora, de fato, para que o problema antropológico atingisse efetivamente o domínio dos conhecimentos empíricos sobre o homem não era apenas preciso que aparecesse uma ciência que, destacada da análise dos corpos em geral, abordasse o corpo do homem em sua especificidade; na história do Ocidente, o problema do homem só poderia aparecer se fosse acompanhado por uma problematização a respeito da alma.

Logo, segundo a leitura de Foucault, paralelamente ao surgimento de uma *Physis* do homem (e de sua abordagem pela fisiologia) distinta de uma *Physis* dos corpos em geral ou dos corpos em relação (e de sua abordagem pela física), a constituição da antropologia como domínio privilegiado do conhecimento do homem foi a forma pela qual o Ocidente pôde retomar a problemática metafísica que definia o pensamento, e em especial a razão humana, até então, em torno da noção de alma. E se, no nível da técnica, o principal instrumento e, ao mesmo tempo, o principal meio de intervenção capaz de atingir aquilo que de específico residia nesse domínio que se chamava alma era a medicina, no nível do discurso filosófico, que assumiu para si desde muito cedo a pretensão de fundamentar todos os saberes, a alma sempre se constituiu como privilégio metafísico<sup>117</sup>. E se lembrarmos que desde Descartes o fundamento capaz de resistir e atravessar todo o discurso do método, caracterizado que é pela dúvida hiperbólica, só pôde se constituir nesse espaço e nesse momento em que o pensamento percebe a si mesmo como existente, e por meio desse ato de pensamento implicado na dúvida ele sabe que, pelo menos enquanto dúvida, ele existe enquanto ato pensante, é sempre em torno da suposição da alma distinta do corpo que todo o método cartesiano, e não apenas o conhecimento, se torna possível<sup>118</sup>. O discurso do método, nesse sentido, é em relação a esse privilégio metafísico da alma uma versão que, tendo surgido na modernidade, se manteve mais constantemente no horizonte do pensamento. De modo que, se no intervalo desse domínio antes unificado em torno da *Physis* surge uma ciência natural do corpo humano, ciência que não é mais aquela da física e da abordagem da relação entre os corpos, com a antropologia aparecia igualmente uma ciência do campo psíquico, que não se confundia nem com a ciência dos corpos naturais, a biologia geral, nem com a fisiologia, com a abordagem do homem em seu corpo físico. Logo, se, no plano dos

---

<sup>116</sup> *Ibidem.*

<sup>117</sup> *Ibidem.*

<sup>118</sup> R. DESCARTES, “Discours de la méthode”, in *Œuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, Garnier, 1988, 586-91, 601-4; R. DESCARTES, “Les méditations”, in *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Garnier, 1967, 414-29; R. DESCARTES, “Les passions de l’âme”, in *Œuvres philosophiques*, vol. 3, Paris, Garnier, 2010, 951-96.

saberes empíricos, a fisiologia corresponderia a esse descentramento do corpo humano em relação aos corpos da física, a antropologia, por outro lado, seria justamente essa espécie de descentramento do psiquismo humano em relação à pura e simples natureza da biologia geral<sup>119</sup>.

Vemos, portanto, por um lado, segundo essa análise de Foucault, o surgimento, no início do século XVIII, de uma fisiologia capaz de abordar a especificidade do corpo humano, e, por outro lado, uma antropologia propriamente dita capaz de abordar a especificidade do psiquismo humano. E nesse ponto, justamente em função daquilo que há de mais original nesse projeto de constituição de um saber antropológico, localizamos a mesma confusão que a questão em torno do homem tinha introduzido na história da filosofia. Se, no pensamento de Kant, o problema antropológico não pôde encontrar um desdobramento positivo senão sob essa forma de procedimento que, suscitado por uma *Crítica* da fonte, do domínio e dos limites da razão, se autonomiza em relação a esse projeto, tomando o homem não mais como objeto empírico, mas como fundamento de uma filosofia transcendental (sendo essa a versão do problema antropológico em Kant que se manteve para as chamadas “antropologias filosóficas” de que fala Foucault<sup>120</sup>), no caso desse momento específico, em que se pode identificar essa espécie de emergência de uma ciência propriamente humana no domínio do conhecimento, vê-se nascer uma antropologia que, distinguindo-se da física dos corpos, não pode se constituir apenas como fisiologia, mas que, distinguindo-se da biologia geral, não pode deixar de recorrer à fisiologia quando se pretende psicologia. É que o homem, segundo Foucault, não poderá abordar no campo das ciências aquilo que ele sabe de si mesmo através da pura e simples mediação de uma consciência de si: ele precisará, por um lado, passar pela *Physis*, na medida em que é essa fisiologia que o diferencia da qualidade inanimada dos corpos, mas também, essa fisiologia, inversamente, só deixará de ser reducionista quando passar a considerar a especificidade psicológica do homem, distinta que é da realidade dos corpos. Ter-se-ia, portanto, essa posição estranha e igualmente paradoxal da antropologia no campo das ciências empíricas, tal como encontramos no domínio do discurso filosófico.

E é nesse ponto que a antropologia e a forma de pensamento que ela inaugura se redobra sobre si: entre o *a priori* da crítica e o fundamento do transcendental, esse caráter intermediário da análise antropológica permitirá que ela funcione, como descreve Foucault, como uma espécie de misto impuro e não refletido na filosofia; sem ser capaz de diferenciar o modo da necessidade do modo da existência, será aquilo que terá os privilégios de *a priori* e o sentido de

---

<sup>119</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 70-1.

<sup>120</sup> *Ibidem*, 77.

fundamento, ou se se quiser, as coordenadas prévias da crítica e a forma acabada da filosofia transcendental<sup>121</sup>. Desde Kant, no entanto, se o projeto de toda filosofia se constituiu com vistas a superar essa partilha essencial do transcendental em relação ao empírico, e isso no que tange à análise antropológica, o que a antropologia filosófica revelou de mais essencial nessa relação foi a impossibilidade de constituição de um tal aparelho crítico fora de uma reflexão que o repita, como descreveu Foucault, e que assim fazendo o fundo. No caso das ciências empíricas sobre o homem, a antropologia vai se constituir justamente como o que surge no limite daquilo que de maneira reduzida especifica um domínio puramente físico, a ciência da *Physis* humana, como fisiologia, mas será, ao mesmo tempo, aquilo a partir do qual esse limite se define. Como horizonte explícito ou implícito de todas as formas de conhecimento do homem, ela se constitui como esse grande domínio geral em relação ao qual toda disciplina deve se referir, desde que algo do homem possa estar implicado em suas formas de conhecer. Não apenas como ciência do homem, ou ciência da dimensão psíquica do homem, a antropologia se constituirá como ciência e horizonte de todas as ciências do homem, ciência daquilo que funda e que limita, ao mesmo tempo, o domínio, a forma e as possibilidades de todo conhecimento sobre o homem<sup>122</sup>.

É nesse ponto que Foucault localiza a ambiguidade desse saber-homem pelo qual a antropologia se expressa na modernidade: ele é uma forma de conhecimento do homem na medida em que objetiva no nível de seu ser natural o conteúdo de suas determinações animais, mas ele é conhecimento do conhecimento do homem, na medida em que interroga o sujeito sobre ele mesmo, e não apenas sobre o conhecimento que se pode ter dele<sup>123</sup>. No lugar de ser definida, no caso da filosofia, pelo pensamento que a criticava numa reflexão sobre o conhecimento; no lugar de ser definida, no caso das ciências empíricas, como um domínio natural, que se constituindo como fisiologia divide a física sobre ela mesma; a antropologia se insere num jogo de verdade no qual ela se encontra fundada e reduplicada sobre ela mesma. Como ciência do homem, constitui-se como ciência de toda forma de conhecimento do homem; como antropologia, o ponto de origem em torno do qual toda verdade do homem pode ser fundada. Presa e fechada nessa estrutura intransponível do homem, a antropologia se constitui pela verdade que detém do homem o campo de emergência daquilo que deve ser toda verdade da verdade<sup>124</sup>. E é por isso que, para Foucault, a modernidade é marcada pelo esquecimento dessa lição deixada por

---

<sup>121</sup> *Ibidem*, 66-7.

<sup>122</sup> *Ibidem*.

<sup>123</sup> *Ibidem*.

<sup>124</sup> *Ibidem*, 77-8.

Kant. Se em Kant a antropologia só adquire essa forma positiva de maneira episódica na introdução da *Lógica*, episódio que, como identifica Foucault, entre uma antropologia não universal e uma filosofia transcendental, era estruturalmente necessário, tendo seu caráter passageiro justamente ligado à passagem que ela pode assegurar, ela não deixa nunca de repetir a *Crítica*, mesmo que seja para englobá-la, e a interrogação sobre a finitude, que relança todo o conhecimento do homem em direção a si, só pode se constituir na medida em que, considerando sua organização de conjunto, é determinada pelas condições *a priori* do conhecimento<sup>125</sup>.

A antropologia encontra-se em Kant duplamente submetida à *Crítica*: como conhecimento, às condições que ela fixa e ao domínio de experiência que ela determina; como exploração da finitude, às formas primeiras e não superáveis que manifesta na *Crítica*. É essa dupla submissão, como conclui Foucault, que testemunha a fidelidade do problema antropológico em Kant em relação ao projeto crítico. Contra essa ilusão antropológica, seria preciso exercer uma verdadeira crítica: responder à pergunta sobre “O que é o homem” por essa via que a recusa e a desarma, e que encontramos em Nietzsche, cujo modelo Foucault endossa: o super-homem (*der Übermensch*)<sup>126</sup>. A pergunta que Foucault localizou em Kant serviria de base para uma interrogação sobre o sentido geral do surgimento desse campo (e de sua manutenção na história do pensamento) com a pretensão de constituir um conhecimento do homem, a antropologia, e, ao mesmo tempo, o testemunho que temos da incapacidade de nossa época, como indicou Foucault, de exercer contra essa confusão dogmática em torno do homem, seja em sua versão de antropologia filosófica, seja em sua versão científica, uma verdadeira crítica<sup>127</sup>.

\*\*\*

Quase dez anos mais tarde, em 2 de dezembro de 1970, Foucault pronunciaria a fala inaugural de seu curso no Collège de France, onde continuaria ensinando até o fim de sua vida, em 1984<sup>128</sup>. Na fala que pronunciara, com efeito, estaria em questão o lugar e a importância do que chamou de *ordem do discurso* na sociedade em que vivemos. Ora, se o discurso é esse campo definido por uma realidade específica da palavra, realidade que surge ou se manifesta seja como coisa pronunciada seja como coisa escrita, ele é igualmente organizado, distribuído,

---

<sup>125</sup> *Ibidem*, 75-6.

<sup>126</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>127</sup> *Ibidem*, 78-9.

<sup>128</sup> M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo, Loyola, 1996.



selecionado e controlado a partir de uma gramática específica que, para Foucault, seria ordenada nos termos de uma exclusão. Excluir o que é próprio a um discurso corresponderia ao estabelecimento de procedimentos de interdição relacionados a um determinado objeto discursivo, à escolha de um método ou de uma forma de análise, bem como à atribuição de um sujeito capaz de o enunciar. O fato de dizer alguma coisa (já que não se pode falar tudo), de dizer alguma coisa em algum lugar (já que não se pode falar tudo em qualquer espaço ou situação), ou ainda de ser alguém que é capaz e autorizado a fazê-lo (qualquer pessoa não pode falar qualquer coisa), tudo isso seria indicativo de uma articulação estreita constituída historicamente entre esta realidade simples e material, como descreve Foucault, de coisa dita ou escrita e os mecanismos diversos de poder<sup>129</sup>.

E nessa primeira aula, nessa fala inaugural de seu curso de 1970-1971, Foucault descreveu alguns dos procedimentos que, segundo ele, caracterizam a exclusão de determinados tipos de enunciados e ou mesmo de determinadas personagens da ordem do discurso no Ocidente. Haveria procedimentos de interdição, procedimentos que, segundo o autor, caracterizam, em nossa sociedade, o jogo de relações entre a sexualidade e o poder. O discurso da sexualidade não seria esse elemento neutro e transparente em torno do qual o desejo pode ser reconhecimento e os mecanismos de poder, trazidos à tona ou dissolvidos; pelo contrário, ele seria um dos lugares privilegiados em nossa sociedade onde o poder é exercido. Mas haveria também procedimentos de rejeição ou de separação; alguns discursos seriam geograficamente deixados à margem, fazendo parte de um lado de fora da experiência coletiva, constitutiva do arquivo de uma época. Tratar-se-ia, no caso de Foucault, do princípio de oposição entre razão e desrazão, formalizado por ele em seu livro *História da loucura na Idade Clássica*<sup>130</sup>. Teria sido nesse período, que vai do início do século XVII ao final do século XVIII, que se constituiu um lugar específico para a experiência da loucura e seu discurso em nossa sociedade: desde o fim do Renascimento, a palavra do louco não pode circular como a dos outros. Ora, se o discurso da loucura desde o fim da Idade Média não podia autenticar um ato ou um contrato, não podia ser testemunha (o louco não tinha importância na justiça); se o discurso da loucura não podia participar dos sacramentos na missa, nem comungar no ritual da transubstanciação (o louco não participava da vida religiosa); ou se, inversamente, lhe fosse atribuído, por oposição, estranhos poderes, como o poder de dizer uma verdade oculta, de desvendar o futuro, de ver com toda a transparência aquilo que ninguém poderia ver, de toda forma, o seu discurso só poderia advir

---

<sup>129</sup> M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 8-9.

<sup>130</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 56-9.

de um lugar onde já se exerce uma exclusão. Ou ela não é ouvida ou, se o é, ela surge como princípio reverso da razão, verdade da razão, que não pode se expressar senão como perigo e ameaça ao sistema dominante; quando surge livre ou solicitada, a loucura torna-se sempre enquadrada e preconcebida criticamente longe de seus perigos; como dizia Foucault: “todo este imenso discurso do louco retornava ao ruído; a palavra só lhe era dada simbolicamente, no teatro onde ele se apresentava, desarmado e reconciliado”<sup>131</sup>. Distinta do pensamento ou secretamente investida por ele, a palavra do louco não tem o mesmo estatuto nem o mesmo lugar que o discurso da razão, isso porque é fundamentalmente atravessada pela forma da desrazão. Oposição entre razão e desrazão na ordem do discurso – tratar-se-ia de um entre outros procedimentos por meio dos quais a história do Ocidente produziu a exclusão dos loucos e seus delírios.

De todo modo, esses dois procedimentos, o procedimento de interdição no nível do discurso da sexualidade e o procedimento de exclusão na história da loucura, vão ser relacionados particularmente em 1971 a um terceiro procedimento, segundo Foucault. E se, segundo a leitura de Foucault, há séculos os dois primeiros procedimentos de que falara não cessaram de se orientar em função desse terceiro, este último, por sua vez, não deixou de retomar mesmo os procedimentos de interdição e de separação por sua própria conta, e isso com o objetivo de modificá-los e de fundamentá-los por procedimentos de verdade<sup>132</sup>. Tudo se passa como se o que se pode definir como exigência da verdade ou da veracidade constituísse um critério absolutamente fundamental quando se trata de analisar o valor de um determinado discurso ou mesmo sua autenticidade, seja para se apresentar por ele mesmo, seja para definir o objeto em torno do qual ele se constrói. É preciso que seja verdade para que se acredite, é preciso que seja verdadeiro para que um discurso seja efetivamente aceito: tudo isso se coloca como fato aparentemente incorporável quando se trata de definir os discursos que são ou que devem ser incluídos no pensamento de uma época e aqueles que não podem pertencer ao campo do arquivo. Haveria nas histórias da sexualidade e da loucura procedimentos gerais de interdição e de silenciamento, mas haveria também no procedimento de opor o falso ao verdadeiro a incidência de um terceiro tipo de mecanismo de poder, que, manifesto por essa oposição, precederia a ela, na medida em que organizaria os princípios de uma *vontade do saber*<sup>133</sup>. É justamente desse último procedimento, segundo a leitura de Foucault, que menos se fala quando se analisa o que está em jogo nos procedimentos de poder pela exclusão. É que a *força da verdade* na história do Ocidente

---

<sup>131</sup> M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 12.

<sup>132</sup> *Ibidem*, 13-21.

<sup>133</sup> *Ibidem* 16-7.

parece desempenhar um papel ainda mais difícil de identificar quando se trata de analisar as diferentes arbitrariedades nos procedimentos históricos, bem como as contingências das escolhas definidas em função de determinados interesses e estratégias políticas ou econômicas. E se Foucault, aparentemente, abordou o segundo procedimento, o procedimento de exclusão quando escreveu *A história da loucura*; e se ele também abordou brevemente o primeiro desses procedimentos, o procedimento de interdição, nos pequenos escritos que fez, antes de 1970, sobre o problema da sexualidade, nessa aula inaugural do curso de 1970-1971, ele vai justamente dizer, de uma maneira um tanto surpreendente, que o procedimento de que mais falara e o procedimento de que gostaria de continuar a falando era aquele que opõe na ordem do discurso aquilo considerado como falso em relação àquilo que é considerado como verdadeiro.

Assim, entre um discurso verdadeiro e um discurso falso se desenvolveu uma oposição não a partir das regras estritas da formulação e do desenvolvimento de um dado discurso, mas da separação que define princípios de exclusão e de rebaixamento toda vez que um discurso não se formula conforme a gramática do verdadeiro. É essa “vontade de verdade” no nível do discurso que Foucault identifica como modo de expressão de um poder que não é aquele do critério da distinção entre verdadeiro e falso no nível da proposição, e sim aquele da inclusão dos discursos verdadeiros e da exclusão dos discursos falsos no nível do arquivo. Esse sistema, sim, de exclusão do falso no nível do discurso certamente obedece a um constrangimento histórico e político. É para se legitimar que o discurso parece prescindir sempre da necessidade de tocar o campo da verdade, de modo que haveria, de fato, uma vontade de verdade como essa “prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade, recolocá-la em questão contra a verdade”<sup>134</sup>. Questionar esse grande projeto de exclusão, projeto distribuído em torno da interdição da palavra, da segregação do louco e da vontade da verdade, sendo esse último procedimento o mais forte e permanente – princípio de análise ou horizonte a ser seguido, é essa perspectiva que Foucault pretende esboçar quando, como contrapartida, vai analisar a ordem do discurso a partir de um procedimento crítico (partir das formas de exclusão, de limitação e de apropriação para mostrar como essas formas se constituíram) e de um método genealógico (pensar como se formaram as séries de discursos, qual norma se tornou estabelecida e quais foram suas condições de aparecimento, de crescimento e de variação).

Como podemos constatar na entrevista que deu em 1977, intitulada *As relações de poder passam no interior do corpo*, a *Ordem do discurso* foi pronunciada num momento de mudança

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, 20.

em Foucault<sup>135</sup>. O fato é que, quando escrevera *A história da loucura*, conforme ele diz nessa mesma entrevista, tinha em mente fazer duas histórias paralelas: de um lado, uma história da exclusão da loucura (história das distribuições operadas no discurso a partir da exclusão da loucura de um determinado sistema do pensamento); e de outro, uma história das delimitações no domínio da sexualidade (história de uma sexualidade permitida e outra proibida, de uma sexualidade normal e outra anormal; de uma sexualidade dos homens e outra das mulheres, de uma sexualidade, enfim, dos adultos e outra das crianças)<sup>136</sup>. Dizia que pensava em toda uma série de distribuições possíveis, todas formuladas a partir dessa grande divisão no Ocidente entre razão e desrazão, que já tinha utilizado a propósito de sua descrição a respeito da experiência da loucura. Em relação à sexualidade, nesse sentido, gostaria de realizar a análise do sistema específico de interdição que nela se apresenta, e isso desde a prática da confissão, no século XVI, até a aparição do problema sexual na medicina, mas também na psiquiatria do século XIX. Tratar-se-ia, no fundo, de mostrar como as múltiplas maneiras de falar da sexualidade em nossa sociedade se organizam em função do princípio de exclusão, de modo que a partir de toda essa pluralidade de formas de discurso sobre o sexo (literatura, religião, ética, biologia, medicina e justiça) seria possível identificar o modo pelo qual funcionam as interdições, e isso de maneira diversa e não coordenada. Seria, portanto, a partir da grande divisão entre razão e desrazão que Foucault pensaria a constituição de procedimentos de exclusão numa história de uma sexualidade, e ademais, que tanto esses procedimentos quanto aqueles presentes numa história da loucura deveriam ser reenviados para uma história da vontade de verdade, história igualmente marcada por relações de poder.

Sabemos, no entanto, que essa concepção dos mecanismos de poder em Foucault será modificada. No debate que se deu no final da conferência *Sexualidade e poder* na Universidade de Tóquio, em 20 de abril de 1978, ele vai justamente dizer que mudara em relação a esse ponto<sup>137</sup>. Com efeito, a partir dos estudos sobre a prisão, sobre os sistemas de vigilância e de punição no Ocidente sobretudo na virada do século XVIII para o XIX, ele veria em toda essa série de técnicas de dominação e de controle do comportamento dos indivíduos, como descreve, mecanismos que não tinham por função principal excluir ou interditar, mas sim produzir. E se tomasse como objeto o problema da sexualidade, essa hipótese poderia igualmente se aplicar, pois se, no fundo, a sexualidade foi aparentemente considerada como entre os objetos possíveis

---

<sup>135</sup> M. FOUCAULT, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 228-30.

<sup>136</sup> *Ibidem*, 229-30

<sup>137</sup> M. FOUCAULT, “Sei to Kentyoku (‘Sexualité et pouvoir’), 1978, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 571-95.

aquele que teria sido mais interdito (interdição das crianças em se masturbar, aos adolescentes de fazer amor antes do casamento, aos adultos de fazer amor de tal ou tal maneira com tal ou tal pessoa), esses interditos foram acompanhados de toda uma produção bastante intensa de discursos na história do Ocidente. De modo que, antes de se constituir como uma experiência barrada e interdita, experiência condenada ao esquecimento ou mesmo ao desaparecimento, a sexualidade foi objeto de uma proliferação sem medidas, tanto no nível discursivo quanto no nível das práticas institucionais. E se Foucault resolve, na entrevista concedida em 1977, retomar a partir da sexualidade o problema da relação entre essa nova modalidade de poder e a história da loucura, ele identifica no aparecimento de uma tecnologia da psiquê no século XIX o elemento em torno do qual o sexo pôde ser tomado, ao mesmo tempo, como verdade escondida da consciência racional e sentido decifrável da loucura<sup>138</sup>.

Assim, a sexualidade seria uma forma de retomar pela via da verdade e do sentido a distribuição oposta e conflituosa entre razão e desrazão identificada na experiência da loucura. Mas se a história da sexualidade foi analisada em 1976 do ponto de vista de uma modalidade produtiva de vontade de saber, seria preciso investigar de que maneira, para além dos procedimentos de exclusão e através do estabelecimento da distinção entre falso e verdadeiro, ela pode incidir no modo como nos comportamos e na forma pela qual construímos em relação à nossa experiência um discurso de verdade. Se a sexualidade assume, enfim, a forma de um dispositivo que permite a vinculação de indivíduos a um campo de experiência sob a forma de subjetividade, seria preciso saber “quais as lutas reais e quais as relações de dominação que são mobilizadas nessa vontade de verdade”<sup>139</sup>.

\*\*\*

Na primeira parte desta tese, gostaríamos de abordar alguns fragmentos de uma morfologia da vontade de saber que definiu na história do Ocidente um determinado valor para os discursos de verdade.

No primeiro capítulo, *O si mesmo e os discursos de verdade*, pretendemos analisar a forma pela qual a modernidade foi marcada por uma interrogação formulada desde Kant, que se pergunta: “O que é o homem?”, e como essa interrogação constituiu uma determinada imagem do pensamento. Se até o início do século XIX o homem não existia como problema, sua

---

<sup>138</sup> M. FOUCAULT, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 228-30.

<sup>139</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 4.

imagem não se formulava nos termos de um objeto a conhecer, é preciso dizer que, com a sua emergência, a experiência de si mesmo foi atravessada por discursos de verdade que não apenas definiram uma série de conhecimentos a respeito do homem, mas também identificaram na própria forma do conhecimento a gênese, a estrutura e o sentido de uma figura antropológica. De que maneira o problema moderno da antropologia introduziu na história do Ocidente uma determinada modalidade de análise de ser sujeito e de produzir a respeito do sujeito discursos de verdade? Em torno de que problemas e percorrendo que caminhos ou desvios a antropologia pôde fixar em relação ao pensamento um determinado discurso de verdade a partir do qual toda modalidade de saber, toda reflexão sobre o sujeito deveria se produzir? A relação do pensamento com uma imagem, com o modelo antropológico, a possibilidade de pensar para além dos limites da representação um lado de fora; a destituição das verdades do homem a partir da qual se torna novamente possível pensar.

No segundo capítulo, gostaríamos de retomar o problema da *vontade de saber* a partir da possibilidade de *produção de um dizer verdadeiro*. Se analisarmos os procedimentos de exclusão de que falava Foucault por ocasião de sua fala inaugural no Collège de France, encontraremos a seguinte interrogação: como determinados mecanismos de uma *ordem do discurso* produzem em torno de seu funcionamento e organização a rarefação dos sujeitos que falam? Como a vontade de saber pode ser exercida no domínio dos discursos para eliminar determinadas formas de sujeitos e selecionar outras? Se Foucault concluiu, em 1970-1971, dizendo: “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo”<sup>140</sup>, em 1976, não é o sujeito que será excluído pela incidência do poder, mas será solicitado através de mecanismos de poder a produzir um discurso de verdade a respeito de si mesmo. Se, por um lado, poder-se-ia encontrar um determinado fragmento da vontade de saber num discurso antropológico capaz de submeter sujeitos a verdades que lhe são estranhas, porque vêm do Outro, por outro lado, no domínio da sexualidade identificamos a solicitação de um dizer a verdade a partir do próprio sujeito, da experiência que ele tem de si. Em todo caso, é o problema da vontade de saber no que se refere à relação entre sujeito e verdade, por um lado, na história de uma formação de uma arqueologia moderna dos discursos, e, por outro, na genealogia do dispositivo da sexualidade, que buscaremos abordar aqui. Entre a antropologia e a sexualidade, uma análise da injunção de dizer a verdade a respeito do sujeito, a qual se mistura e encontra o seu fundamento numa vontade de saber.

---

<sup>140</sup> M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 37.

## Capítulo 1. O sujeito e os discursos de verdade

Ao mesmo tempo, objeto – por ser aquilo que o artista representado recopia sobre a tela – e sujeito – pois aquilo que o pintor tinha diante dos olhos, ao se representar em seu trabalho, era ele mesmo, uma vez que os olhares figurados no quadro estão dirigidos para esse lugar fictício da personagem régia que é o lugar real do pintor, pois que finalmente o convidado desse lugar ambíguo onde se alternam de maneira intermitente e sem limite pintor e soberano, é o espectador cujo olhar transforma o quadro num objeto, pura representação dessa falta essencial. Mas ainda essa falta não é uma lacuna, salvo para o discurso que laboriosamente decompõe o quadro, pois ela não cessa nunca de ser habitada, como realmente o provam a atenção do pintor representado, o respeito dos personagens que o quadro figura, a presença da grande tela vista ao revés e nosso olhar para quem esse quadro existe e para quem, do fundo do tempo, ele foi disposto.

Michel Foucault, *As palavras e as coisas*

Em 1966, em *As palavras e as coisas* e num capítulo enumerado por *um*, mas que, deslocado dos demais que se seguirão, mais parece uma *repetição* do prefácio que o antecede que o primeiro termo de uma sucessão, Michel Foucault apresenta uma leitura bastante particular e que se tornaria relativamente conhecida do quadro de Velásquez intitulado *Las meninas* (figura 1)<sup>141</sup>.



Figura 1: *Las meninas*

---

<sup>141</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 19–32.; D. VELÁZQUEZ, *Las meninas*, óleo sobre tela, 318 x 276 cm, Madri, Museu do Prado, 1656.

Se no prefácio a esse livro ele apresentara uma análise da classificação de animais descrita em um conto de Borges, que fala de uma enciclopédia chinesa chamada *Empório Celestial de Conhecimentos Benévolos* – onde se reuniam animais de diferentes tipos: a) pertencentes ao imperador, b) embalsamados, c) domesticados, d) leitões, e) sereias, f) fabulosos, g) cães em liberdade, h) incluídos na presente classificação, i) que se agitam como loucos, j) inumeráveis, k) desenhados com um pincel muito fino de pelo de camelo, l) *et cetera*, m) que acabam de quebrar a bilha, n) que de longe parecem moscas<sup>142</sup> –, se no prefácio de *As palavras e as coisas* Foucault reproduzira essa longa lista de animais descrita por Borges com o objetivo de mostrar a estranheza que sentimos quando nos deparamos com a existência possível de um pensamento que não é nosso (um pensamento que organiza os animais, os enumera por uma ordem que não reconhecemos)<sup>143</sup>, quando realiza uma análise do quadro *Las meninas* em sua *Introdução* ao livro ele retoma esse mesmo problema, a saber, o problema da possibilidade de um outro lado do pensamento, dessa vez para pensar não mais a questão da alteridade do ponto de vista de tradições distintas do pensamento (a distinção entre o Oriente e o Ocidente), mas sim a diferença de um pensamento que, não sendo o *mesmo* em relação àquele com o qual estamos acostumados, historicamente nos precede, caracterizando, assim, o ponto de abertura através do qual nossa atualidade foi possível<sup>144</sup>. Ora, se diante do modelo de classificação chinesa de Borges nos confrontamos com aquilo que surge como limite justamente pelo fato de que ele pode reunir e agrupar em torno de si elementos segundo uma lógica que não é nossa, ou, para dizer como Foucault, pelo simples fato de ser capaz de revelar a existência de uma ou de muitas ordens possíveis, já em relação ao quadro *Las meninas*, estamos diante de camadas ou de estratos, em todo caso, de formações históricas de nosso próprio pensamento. É por isso que, quando Foucault analisa o quadro de Velásquez e diz que ele pode ser indicativo de um modelo de pensamento presente em nossa história entre os séculos XVII e XVIII, período que denomina de Idade Clássica, é a arqueologia da modernidade ocidental que está em questão; pois, mesmo que a representação em quadro que essa tela reproduz não corresponda àquela de nossa época, ela constitui a condição histórica de possibilidade, ou para dizer como Foucault, o *a priori* histórico a partir do qual a configuração atual de nosso pensamento foi possível<sup>145</sup>.

---

<sup>142</sup> J. L. BORGES, “O idioma analítico de John Wilkins”, in *Outras inquisições*, traduzido por Davi Arrigucci Jr., São Paulo, Companhia das Letras, 2012, 124.

<sup>143</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 7–9.

<sup>144</sup> *Ibidem*, 9–13.

<sup>145</sup> M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, 166–73.



Que Velásquez tenha um dia composto um quadro; que esse quadro contenha a representação de seu ateliê, localizado ou não em um dos salões do antigo Palácio Real de Madri; que as personagens desse quadro sejam a representação da infanta Margarida (a primeira filha do casal real, no centro), acompanhada por algumas personagens da corte; que as figuras que servem de modelo para o pintor sejam o rei Filipe IV e sua esposa Mariana da Áustria; que elas sejam reproduzidas por um reflexo num dos quadros que no fundo do ateliê se revela, ao final, como um espelho; ou ainda, que Velásquez seja ele mesmo representado, dispendo-se em pé, ao lado da superfície escura de uma tela virada; que todos esses elementos tenham sido identificados pela tradição como que fazendo parte da composição do quadro, isso não seria suficiente para encerrar num sentido único, definir de uma vez por todas o jogo infinito em torno do qual se relacionam as palavras da linguagem e as imagens da pintura<sup>146</sup>. Na leitura que propõe para esse quadro, a análise de Foucault recusa a determinação unívoca de sentido, a identificação dos personagens a nomes próprios, a fixação de identidades, o estabelecimento definitivo de um signo que relaciona a imagem a um atributo qualquer. Percorrendo as imagens e as personagens da cena, essas designações provisórias que nela podem ser chamadas pintor, personagens, motivos, espectadores, a linguagem utilizada não pode ser enunciada sem se caracterizar por uma nebulosidade fundamental, como descreve Foucault. Pois se nesse espetáculo de imagens, inundado pelo aparecer e desaparecer de focos, pela irradiação de luzes – que ora iluminam ora parecem surgir das próprias coisas –, se nesse mesmo espetáculo as palavras de Foucault não podem nem devem pretender revelar o sentido último ou oculto por trás da realidade material das coisas, é porque elas são marcadas definitivamente pela suscetibilidade a equívocos, desdobramentos sem começo, mas também sem fim ou finalidade, é porque correspondem a *experimentações*. O visível e o dizível não podem nunca ser reduzidos nem identificados um ao outro: por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja nunca no que se diz; e por mais que se mostre o que se diz (isso através de metáforas, verossimilhanças e jogos de linguagem), o lugar de onde se diz não será nunca o mesmo a partir do qual se enxerga aquilo que se vê<sup>147</sup>. E se o que Foucault vê no quadro é acompanhado por palavras que se enunciam em seu texto quase que livremente – sem ter de necessariamente encontrar um ponto e de ali se fixar a uma única designação de sentido –, sua análise é marcada definitivamente por uma distribuição da linguagem que se organiza em torno do visível e do invisível<sup>148</sup>. A posição que atribui a cada personagem é indicativa desse emaranhado de troca e de olhares que intercruza a invisibilidade

---

<sup>146</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 25.

<sup>147</sup> *Ibidem*; G. DELEUZE, *Foucault*, 55-75.

<sup>148</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 19-20.

do visível à visibilidade do invisível, de modo que é exatamente esta a marca que caracteriza a leitura de Foucault do quadro da representação tal como propõe Velásquez em sua representação em quadro.

E como se sabe, nesse jogo de espelhos, nesse jogo de imagens em que a visibilidade se intercrucza com a invisibilidade, a primeira personagem em que Foucault se detém é a do pintor, que está em pé, ao lado da tela, que para nós, expectadores, está virada. Ligeiramente afastado da tela, com um olhar que pode ora contemplar o modelo ora retornar à tela, ele divide o quadro em duas realidades distintas e incompatíveis, segundo Foucault. Com um pincel de tinta em uma das mãos e uma palheta na outra, não sabemos direito se acabara de pintar ou se ainda nem começara a fazê-lo; não sabemos se irá continuar o traço que dera anteriormente ou se irá simplesmente restituir ao quadro a imagem perceptiva que criara ao contemplar à sua frente a figura incerta do modelo; o que sabemos é que foi com esse passo que dera para trás que nos tornamos capazes de vê-lo. Entre o momento que distribui na tela as pinceladas e os traços que constituirão a imagem da pintura e aquele que, ao lado dele, conduz o seu olhar em direção ao modelo, o pintor não pode – e essa é a primeira tese de Foucault –, ao mesmo tempo, representar o que vê e ser visto em sua representação<sup>149</sup>. Se se aproxima do quadro mais uma vez, com o objetivo de prosseguir em seu trabalho, torna-se novamente encoberto pela imensa tela à sua esquerda, da qual só temos acesso por um obscuro reverso, sem conteúdo. No limiar desses dois espaços, precisamente quando dá um passo para trás, localizando-se ao lado da tela que representa, aquele que organiza o espaço da representação, o pintor, se torna visível para nós que contemplamos. Mas se não é mais à tela que dirige o seu olhar, os seus olhos se cruzam imediatamente com os nossos, que observamos e que ocupamos, nesse mesmo instante, precisamente o lugar de modelo.

Ora, se analisarmos o espaço em que esses olhares se cruzam, com efeito, não se trata mais do mesmo espaço onde o pintor do quadro é representado. Nas palavras de Foucault, o espaço onde se cruzam os olhares do pintor com os olhares do modelo está deslocado em profundidade, numa espessura que vem ao nosso encontro e que ultrapassa a superfície da tela, já que não pode ser nela representado<sup>150</sup>. Quando os nossos olhos se encontram com os olhos do pintor, que para fora do quadro dirige o seu olhar, ocupamos o lugar de modelo, mas sabemos também que esse modelo não é e nem pode ser para sempre o mesmo: pode ser que ele seja ou tenha sido alguém antes de nós (uma ou várias personagens); pode ser que ele se identifique

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, 20.

<sup>150</sup> *Ibidem*, 20-1.

com outro espectador, que justamente contempla o quadro no momento em que o fazemos, e que, portanto, tem os seus olhos capturados pelos olhos do pintor; mas também pode ser que o modelo seja tantos outros quantos os espectadores que se dispuserem a contemplar novamente o quadro. Se suas imagens são definidas por esse outro lado que, fora do quadro, precede a representação, elas indicam rostos que não param de mudar: multiplicidade da forma e do conteúdo, indeterminação da imagem. É nessa rede complexa e incerta, nessa rede de múltiplas presenças, que a tela virada exerce, para Foucault, uma segunda função: pois se, numa primeira função, ela ocupa esse lugar de distinção entre o momento da representação e o momento em que o pintor que representa o quadro pode ser visto; numa segunda função, a tela exerce esse papel de objeto que, esquivando-se de revelar seu conteúdo, impede que algum dia a diversidade de formas e personagens espectadores seja encerrada definitivamente na identidade da imagem<sup>151</sup>. Ora, é a tela que assegura que, na relação possível entre os olhos do pintor e os olhos do modelo, o objeto representado possa algum dia saber quem ele é, tal como ele é visto pelos olhos do pintor. Variação infinita entre sujeito e objeto no quadro da representação: pois se um objeto representado só pode ser visto pela imagem escura de um reverso que não revela nunca quem ele é, é porque o lugar onde a representação se dá, o lugar onde ela mesma se torna possível, não é o mesmo a partir do qual ela encontra a equivocidade de imagens, indicada pela diversidade dos personagens espectadores. O lugar em direção ao qual o pintor dirige o seu olhar e apreende os olhos do modelo é marcado, segundo a leitura de Foucault, justamente pela multiplicidade de personagens, de modo que ele não pode ser reduzido, nem ter sua identidade fixada na identidade de uma representação.

No outro lado do quadro, no canto superior direito, vemos o último contorno de uma janela situada no alto, provavelmente no prolongamento da tela; sua luz, como descreve Foucault, é capaz de iluminar da direita para a esquerda todo o espaço da representação<sup>152</sup>. No caso de Velásquez, do quadro de que falamos e que se chama *Las meninas*, observamos, com efeito, que esse espaço onde a cena acontece coincide exatamente com o espaço do ateliê do artista, e é nele que estão dispostas quase todas as personagens da cena. É essa janela, no entanto, encantada, como descreve Foucault, indicada apenas parcialmente, que serve, no quadro, de lugar-comum para a representação. Em oposição à tela virada na extremidade esquerda, ela equilibra a invisibilidade enigmática de um reverso obscuro que permanece inacessível aos olhos do modelo com a liberação de um espaço de visibilidade que, ocultando o lugar de onde procede,

---

<sup>151</sup> *Ibidem*, 21.

<sup>152</sup> *Ibidem*, 21-2.

torna manifestos os elementos da cena. Como descreve Foucault: se à esquerda estende-se a superfície daquilo que constituindo a Imagem por excelência encobre a representação que ela contém; à direita, estende-se por uma janela quase imperceptível o puro volume de uma luz que torna visível todo o espaço da representação<sup>153</sup>. É através de uma luz manifesta a partir de um lugar onde na extremidade da tela podemos apenas entrever um contorno em profundidade que nosso olhar, cruzando com os olhos do pintor, mas também se dirigindo às outras personagens, percorre todo o espaço da cena, ora cruzando com outros olhares, como é o caso daquele lançado pela infanta Margarida, ora apenas identificando os diferentes elementos e personagens dispostos na sala. Enquanto que, na extremidade esquerda, a tela virada representa para nós o lugar inacessível de uma imagem; do outro lado, uma janela que quase não podemos ver permite com a luz que irradia para o interior do quadro que todo o espaço nele disposto se torne visível. Juntos eles representam dois lugares opostos da representação, pois é a partir da janela invisível no quadro que todos os elementos nele dispostos podem ser vistos, e é pela visibilidade invertida de uma tela virada que o invisível mantém inacessível para nós, espectadores, a representação última capaz de fixar a identidade do modelo, objeto da representação<sup>154</sup>.

Mas além dessa janela localizada na extremidade do quadro ou do contorno que dela podemos ver e através do qual surge essa luz que se irradia por todo o espaço da representação, há um outro elemento importante no centro do quadro, um outro elemento que, suficientemente visível, também representa um ponto de saída ou de possível linha de fuga em relação à cena. Como descreve Foucault, esse espaço não é aquele da superficialidade; surgindo de uma superfície rasa, ele ganha volume e densidade para trás, na medida em que se afasta ou se distancia da cena da representação, formando uma espécie de corredor<sup>155</sup>. É no interior desse espaço em profundidade, com efeito, que identificamos uma outra personagem que pela disposição com que aparece mantém na representação de sua imagem uma ambiguidade característica. Com os pés dispostos em diferentes degraus de uma escada e estendendo uma das mãos em direção a uma cortina, ela observa da exterioridade de seu lugar todo o espaço da cena. Não sabemos direito se acaba de abrir a porta e se logo em seguida entrará no espaço do ateliê; não sabemos se estivera lá há pouco e se nessa posição em que o encontramos está no momento de sair; pode ser ainda que nessa posição intermediária entre a entrada e a saída, ela esteja apenas observando parada a cena, tal como nós que vemos de longe, do outro lado. Mas se essa outra personagem pode ser o nosso reverso, se ela pode indicar a possibilidade de existir mais de um observador

---

<sup>153</sup> *Ibidem*.

<sup>154</sup> *Ibidem*.

<sup>155</sup> *Ibidem*, 25-6.

da cena, se ela pode, enfim, ocupar essa posição de um espaço invertido a partir do qual a cena representada é vista, diferente de nossa perspectiva, ela também é representada no quadro e não só isso, junto com todos os outros personagens que participam da cena, pode contemplar tanto o reverso da tela virada quanto o lugar fixo do modelo, de onde nós observamos.

Um último elemento que nos parece particularmente interessante nessa análise de Foucault pode ser situado no espaço que se estende entre as duas paredes da sala que temos acesso: a primeira que contém a profundidade aberta por essa janela que da direita ilumina a sala, e segunda na qual encontramos a porta ao fundo, onde se manifesta essa outra personagem que como nós contempla a cena. Entre essas duas superfícies, com efeito, há uma diversidade de quadros pendurados de cujas imagens vemos apenas sombras e contornos, formas diversas, sem que se possa definir, de maneira última, seu conteúdo. E eis que, como indica Foucault, na contramão de todas as outras, vemos, no fundo da sala, a superfície de uma tela margeada por uma borda mais grossa, emanando como que de si mesma uma claridade que só a ela pertence; ela não é uma tela como as demais, mas um espelho<sup>156</sup>: e nesse sentido, podemos identificar, como assinala o autor, toda uma relação possível entre esse quadro de Velásquez e uma tradição característica da pintura holandesa que, representando na tela espelhos, reduplica ou continua a realidade da cena, sob outra forma e outra medida<sup>157</sup>. Sabemos que na mesma época em que Velásquez pintava *Las meninas*, o antigo Palácio Real de Felipe IV abrigava o *Retrato do casal Arnolfini*, pintado por Jan van Eyck (figura 2)<sup>158</sup>; sabemos também que, no quadro de van Eyck, atrás das costas do comerciante Giovanni Arnolfini e de sua esposa, um espelho ao fundo permitia preencher as lacunas de uma interpretação que a tradição julgou pertencer ao quadro: tratar-se-ia da cerimônia de matrimônio do casal Arnolfini (pois no espelho aparecem não apenas o reverso deles, mas duas outras personagens que, no outro lado da cena, participariam da cerimônia: o sacerdote e o pintor como testemunha).

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, 22-4.

<sup>157</sup> *Ibidem*, 23.

<sup>158</sup> J. VAN EYCK, *Portrait of Giovanni Arnolfini and his Wife*, óleo sobre madeira de carvalho, 81,8 x 59,7 cm, Londres, National Gallery, 1434.



Figura 2: *Retrato do casal Arnolfini*  
(National Gallery, Londres)

A partir daí, vemos essa mesma técnica se desenvolver no *Tríptico de Werl*, de Robert Campin; em *Um ourives em sua oficina ou São Elígio*, de Petrus Christus (cujo espelho reflete não o interior da oficina, mas uma praça em espaço aberto, que se encontra ao lado); em *O cambista e sua mulher*, de Quentin Metsys e, finalmente, em *A lição de música*, de Vermeer (onde da superfície de um espelho é possível entrever não apenas a cena que vemos ao inverso, mas o lugar a partir do qual ela foi desenvolvida, já que contém a reprodução parcial do cavalete do artista). De modo que de Jan van Eyck a Vermeer podemos identificar o desenvolvimento de toda uma tradição holandesa e flamenga que, utilizando espelhos em seus quadros, não apenas desorganiza a ordem da realidade representada (já que se trata de espelhos do tipo convexo, que modificam por seus reflexos as leis da espacialidade), mas igualmente faz aparecerem cenas e personagens cuja presença até então nos era oculta ou desconhecida. Ora, se, por um lado, a técnica de espelhos torna possível, portanto, a criação e o delineamento de toda uma ordem estranha à perspectiva original do quadro, por outro lado, ela introduz uma série de figuras e personagens que, até então ausente, devem doravante compor o quadro da representação.

Utilizando um espelho plano e não convexo, *Las meninas* de Velásquez faz aparecer no fundo da tela o outro lado da representação: nada do que ele contém pertence ao espaço do ateliê do artista, tal como fora representado no quadro. A luz que ele reflete não é a mesma que ilumina a sala, projetada que é pelo canto da janela representada à direita. O espelho de Velásquez em *Las meninas* não serve para distorcer a realidade, como tradicionalmente era usado na

pintura flamenga ou holandesa; ele reflete a espacialidade de um volume que não se encontra no espaço da representação, mas no seu prolongamento; percorrendo o espaço de toda a cena em direção ao lugar em que estamos, como espectador ou modelo, fora da tela, ele reflete a realidade de uma imagem que para além do quadro é seu motivo, realidade daquilo que sem estar no quadro representado é o ponto de partida para toda representação possível<sup>159</sup>. É precisamente nesse sentido, ademais, que o espelho deve ser, segundo Foucault, o reverso da grande tela virada e representada à esquerda. Não seria, de fato, a reprodução de seu reflexo (já que o espelho não se dirige a ela); seria talvez a captura imediata de um motivo que, no limite, permanece irreduzível à representação em quadro. Pois, se o espelho é esse objeto capaz de reproduzir de maneira imediata a instantaneidade de uma ou qualquer imagem que com ele se cruza (e isso para logo em seguida se desfazer), a representação da tela virada só pode se constituir na medida em que, estabelecendo a identidade de uma personagem que lhe serve de modelo, fixa para sempre a sua imagem, através de traços e pinceladas que ganharão, em seguida, formas e contornos bem definidos. Entre a fugacidade de um reflexo e a fixação unívoca da imagem, o espelho propõe uma nova relação entre sujeito e objeto no quadro da representação: utilizado no quadro de Velásquez, ele representa no interior do quadro aquilo que não pode, por definição, ser representado no quadro virado; e isso na medida em que estabelece pela fragilidade de sua imagem a equivocidade característica de todo motivo ou personagem; equivocidade daquilo que, por definição, não para de mudar.

Esse quadro poderia ser, segundo a hipótese que sustenta Foucault, a representação da representação clássica. Com a oscilação entre o visível e o invisível que perpassa o conjunto de trocas entre as personagens, as insinuações e movimentos, toda essa distribuição de gestos e lugares que faz variar os pontos através dos quais cada olhar se encontra com o outro, ele reúne no interior desse espaço manifestamente disperso a organização de um conjunto. De um lado ao outro (do olhar lançado pelo pintor, da relação que a tela virada estabelece com o modelo, da iluminação proveniente da janela ao alto, janela que permite, através da luz que dispersa, que se conheçam as personagens, até os quadros pendurados e a troca de posições possível entre a personagem que, ao fundo, se encontra fora da cena e as personagens reais que, refletidas por um espelho, aparecem à sua frente), a representação em quadro de Velásquez se define por essa possibilidade de representar apenas a si mesma, em todos os seus momentos, os olhares aos quais ela se oferece, os rostos que se tornam visíveis, os gestos que a fazem nascer. Se o quadro

---

<sup>159</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 23-4.

*Las meninas* se define, de fato, por essa possibilidade de representar um pensamento da representação, no interior desse quadro, com efeito, desse espaço em quadro da representação que ele representa, Foucault identifica, conforme o corte que realiza ou a determinação de um ponto de referência, a formação de duas figuras essenciais.

A primeira figura indicada por Foucault pode ser caracterizada pela identificação de um grande X<sup>160</sup>. Nas duas extremidades superiores, teríamos a personagem do pintor à esquerda e a figura de um cortesão que, olhando para frente e deslocado em profundidade, está à direita de uma servidora com uma das mãos estendida e olhando para o lado. Na parte inferior do X, teríamos a tela representada de costas na extremidade esquerda e a personagem de um anão à direita que, com o pé esquerdo, equilibra o seu corpo sobre o dorso de um cão. E eis que, seguindo os traços dessa figura pensada por Foucault, no centro desse X que, assim como uma cruz de Santo André, parece esticado, no ponto de cruzamento entre essas duas linhas que, definidas por essas quatro extremidades, se encontram num espaço interior à tela, identificamos o olhar da infanta Margarida, filha de Felipe IV. Mas se tomarmos esses mesmos pontos que na parte de cima correspondem às extremidades superiores desse X, se tomarmos como referência essas duas pontas que coincidem com a representação do pintor à esquerda e a representação do cortesão à direita, se traçarmos entre elas uma linha reta e puxarmos essa linha, tal como se faz com uma corda, para trás, de modo que ela encontrasse a parede na parte de trás do quadro, no fundo da sala, teríamos, nesse caso, a definição de um outro centro possível do quadro, dessa vez localizado na imagem refletida no espelho<sup>161</sup>. Entre essas duas figuras, a de um grande X e a dessa concha virada que em profundidade encosta em uma das faces do ateliê, Foucault identifica dois centros possíveis, portanto, para a representação em quadro: a infanta Margarida, no primeiro caso, e no segundo, o espelho que aparece pendurado na parede ao fundo. No que concerne à dimensão da profundidade, a princesa certamente está superposta à figura do espelho, já que está à sua frente no espaço da representação (pois ele coincide com o espaço do ateliê do artista); no que diz respeito à altura, é o espelho com o seu reflexo que se superpõe à figura da infanta Margarida ao centro. Mas se quisermos traçar uma linha, e essa é a perspectiva usada por Foucault, se quisermos traçar uma linha que atravessa todo o quadro e que, percorrendo todo o seu volume, permite fazer coincidir num ponto o motivo do olhar da infanta e o objeto refletido no espelho, teríamos, mais uma vez, esse conjunto de personagens

---

<sup>160</sup> *Ibidem*, 27-8.

<sup>161</sup> *Ibidem*, 28-9.



reais, Felipe IV e sua esposa Mariana, já que corresponde a esse ponto central, exterior ao quadro, para o qual convergem os dois primeiros centros delineados na tela, o olhar da infanta e o reflexo do espelho ao fundo.

Uma saída é mais curta, ela vem do olhar da infanta que está à frente; ela só atravessa perpendicularmente o espaço do quadro em seu primeiro plano, quase na mesma linha em que se encontram as personagens mais adiante; a outra é mais distante, mais longa; ela sai da imagem do espelho ao fundo para encontrar o objeto refletido, num espaço que já não é o mesmo daquele do quadro<sup>162</sup>. O fato é que ambas vão se encontrar nesse ponto exterior, que à frente do quadro corresponde ao lugar de onde vemos. E, como sabemos, nesse lugar se encontram essas duas personagens que a tradição convencionou chamar de reis: é a figura de um casal de soberanos, os pais da infanta Margarida. Quis Velásquez, no entanto, que, quando representados, fossem a figura mais frágil da representação; ora, se eles se identificam, no exterior do quadro, a esse ponto invisível em direção ao qual olham não apenas o pintor e a infanta Margarida, mas cada uma das personagens que junto com uma outra formam três pares, e ainda também o personagem, ao fundo, que mesmo não se sabendo ao certo para onde olha, certamente tem acesso a esse espaço aberto que para além da representação define o seu motivo; se eles se identificam a esse ponto invisível que não pertence ao espaço quadro, quando se tornam no interior do quadro personagens visíveis, e isso através do reflexo de um espelho, são, na realidade, a forma mais frágil e passageira de todas; bastaria um movimento, uma mudança na iluminação, para ocultar-lhes a imagem.

Esse ponto, no entanto, para além de uma representação histórica das personagens reais, é dotado, segundo a leitura de Foucault, de uma tríplice função em relação ao quadro<sup>163</sup>. Ele comporta três funções possíveis do olhar que se confundem nesse ponto externo e que constituem a condição de possibilidade da representação. Em primeiro lugar, ele corresponde ao olhar do pintor Velásquez, no momento em que ele pinta o quadro; e essa realidade – que mesmo sendo ideal em relação ao que encontramos ali representado, é plenamente real porque é dela que depende a própria existência da representação –, essa realidade encontrar-se projetada, ou se se quiser, difratada em uma outra figura presente no quadro, aquela que identificamos com o pintor à esquerda, que pode perfeitamente representar um autorretrato do artista. Em segundo lugar, o ponto de prolongamento dessas figuras que corresponde ao ponto exterior em que a

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, 28-9.

<sup>163</sup> *Ibidem*, 30-1.

linha reta que surge do espelho e do olhar da pequena infanta se cruzam, esse ponto de prolongamento pode se identificar ao olhar do modelo, no momento em que é pintado; essa personagem, por sua vez, da mesma forma como o pintor pode ser identificada no espaço em tela da representação, na medida em que, no fundo da sala, se contempla a sua imagem refletida por um espelho plano e não por um espelho côncavo ou convexo. E, finalmente, em terceiro lugar, o ponto de que falamos pode exercer uma última função, a de manifestar o lugar e o olhar de um espectador qualquer que, parando, contempla a cena, um espectador para quem a representação surge, aparece, na medida em que definida entre o trabalho do pintor e a tessitura do modelo foi encerrada nessa imagem a que temos acesso e que corresponde a todos os momentos da representação. Essa personagem também se encontra na tela, representada por uma refração; pode ser identificada à figura do visitante, ao fundo, já que ele é o único que por trás é capaz de captar todo o espaço da cena e, além disso, contemplar à sua frente a imagem do modelo para quem apontam tanto o olhar da infanta quanto o espelho na parede, localizado no fundo de uma concha. E se, no fundo, no espelho, como aponta Foucault, poderiam aparecer, ou melhor, deveriam aparecer não apenas o rosto do casal de reis, mas também o rosto de Velásquez e ainda aquele do transeunte anônimo que por um instante se detém com o objetivo de contemplar a cena, esses rostos não podem estar no espelho refletido, pois eles já estão, como o próprio casal de reis, representados no espaço da representação, e isso de uma maneira visível: o pintor à esquerda e o transeunte ao fundo<sup>164</sup>.

Em todo o espaço do quadro de Velásquez, no ciclo que ele envolve e no conjunto de elementos que ele dispõe, como representação da representação, as linhas que o atravessam de maneira perpendicular e fazem se encontrar a trajetória mais curta que parte do olhar da infanta e a trajetória mais longa que vem do fundo, essas linhas são incompletas e finitas. Tanto de uma quanto da outra, falta uma parte de seu trajeto, a qual só pode se definir pelas imagens refratárias de um reflexo num espelho, um visitante que oscila entre a entrada e a saída de uma porta e um pintor que só pode aparecer quando dirige ao modelo o seu olhar e não está propriamente pintando. A invisibilidade do que se vê torna-se, assim, solidária com a invisibilidade daquele que vê, e tudo aquilo que é visível no quadro surge como uma frágil e limitada expressão daquilo que constitui o outro lado da visibilidade. Pois, apesar de todas essas tentativas, de todos os reflexos e representações que o quadro comporta, um vazio essencial, uma ausência necessária é imperiosamente indicada, nos termos de Foucault. E se voltarmos nossos olhos para o espelho

---

<sup>164</sup> *Ibidem.*

e todas as personagens que nele poderiam se refletir (o pintor, o motivo e o espectador), poderíamos dizer, com o autor, que sua função “é atrair para o interior do quadro aquilo que lhe é intimamente estrangeiro: o olhar que o organizou e aquele para o qual ele se desdobra”<sup>165</sup>. Pois, se o sujeito que representa, o sujeito representado e o sujeito para quem a representação existe, se esse sujeito foi elidido, a representação em quadro de Velásquez, representação que representa em todas as suas linhas e momentos o quadro da representação da Idade Clássica, não pode, fazendo isso, ao mesmo tempo, conter a representação daquilo que o funda. Seria preciso um furo na representação, um encontro com o seu limite, para que algo como um sujeito viesse a aparecer, não mais como objeto de sua própria representação, mas de uma vontade de saber.

\*\*\*

Este capítulo pretende analisar a maneira pela qual experiência de si mesmo se tornou objeto de uma vontade de saber na história do Ocidente. Se no pensamento da Idade Clássica a personagem do sujeito permanecia elidida para um discurso que se fundava por uma relação de representação entre as palavras e as coisas, seria preciso identificar em que momento o sujeito se constituiu problema para o pensamento, em que momento a experiência que ele define teve de passar pelo crivo de um discurso que em relação a uma determinada região de objetos quis produzir verdades. Se com a emergência do problema antropológico, e isso com a pergunta: “O que é o homem?”, uma interrogação sobre o sujeito permitiu não apenas o estabelecimento de um novo objeto para o saber, mas também os critérios de fundamentação para todo conhecimento possível, gostaríamos de nos perguntar de que modo a formulação de ciências do homem se relacionou com a definição de verdades sobre o homem, e mais particularmente com a definição de uma imagem antropológica do pensamento a partir do qual toda a ciência seria possível.

Ora, se a experiência do homem moderno foi definida, segundo Foucault, a partir da relação que ele tem com a linguagem, com o trabalho e com vida, e se essa caracterização do homem como um sujeito que fala, que trabalha e que vive, pôde ser delineada a partir da relação do homem com esse conjunto de determinações que lhe atravessam e que assinalam em sua existência a marca de uma finitude, caberia se perguntar por que e de que maneira, a partir da formação de um domínio específico do conhecimento do homem, o sujeito humano pôde inver-

---

<sup>165</sup> *Ibidem*, 30.

samente atribuir a cada uma dessas determinações uma significação em termos de gênese, estrutura e sentido. A formação de um critério antropológico para o conhecimento, a formulação de uma crítica do conhecimento a partir de um pensamento antropológico: é um pouco esse o problema que gostaríamos de analisar, na medida em que se o si mesmo pôde se constituir como objeto de discursos de verdade, ele, por sua vez, pela definição de uma imagem do pensamento, foi responsável por estabelecer para os diferentes discursos um critério de verdade baseado na estrutura de um sujeito. Ora, se a relação entre o sujeito e a verdade no nível do discurso implica necessariamente a formação de ordens de saber e práticas de poder, gostaríamos de identificar no interior dessa relação a possibilidade de criação de um espaço exterior que do lado de fora implique linhas de fuga como forma de resistência. Analisada de um ponto de vista histórico, a imagem antropológica só poderia se definir sob a forma da possibilidade e da contingência, de modo que o pensamento moderno poderia igualmente dialogar com formas de discurso que destituem a centralidade do sujeito ou com práticas da linguagem que não aceitam o jogo de verdade implicado pela forma *homem*.

### **1.1. A modernidade e os limites da representação**

A segunda parte de *As palavras e as coisas* começa com um capítulo intitulado *Os limites da representação*<sup>166</sup>. Se para introduzir o seu livro Foucault realiza uma leitura minuciosa do quadro *Las meninas* de Velásquez – e isso na medida em que se tratava de localizar ali nesse quadro da representação o ponto oscilante de um sujeito que, capaz de representar, não pode, ao mesmo tempo e pelo mesmo movimento em que representa, ser ele mesmo representado –, quando identifica a partir de uma série de acontecimentos o início de um outro modelo de pensamento, modelo que surge na história do Ocidente com o início do século XIX, ele retorna ao problema do sujeito, na medida em que é somente pela dissolução da categoria de representação que o sujeito aparece no Ocidente como objeto de conhecimento. Ora, se na tela de Velásquez, como vimos, aquele para quem a representação existe, ou se se quiser, aquele que constitui a condição de possibilidade da representação só pode ser nela representado na medida em que não participa do espaço da tela – identificado que é com o lugar do pintor, do modelo e do espectador –, com o fim da representação, a categoria do sujeito antes tomada como por demais evidente passa a constituir um problema.

Como, no entanto, situar esse momento de ruptura na ordem do discurso, momento que caracterizaria, segundo Foucault, o nascimento da modernidade e a emergência de um sujeito,

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, 229ss.

se estamos ainda nele inseridos? De que maneira produzir em relação à configuração do pensamento em nossa atualidade uma descontinuidade capaz de apreender a particularidade de sua forma e a singularidade com que distribui a possibilidade dos enunciados no discurso e as condições de seu aparecimento? De que acontecimento resulta nossa maneira de pensar e de produzir enunciados na ordem do discurso? Para dizer como Foucault:

Esse acontecimento, sem dúvida porque ainda estamos presos em sua abertura, escapa-nos em grande parte. Sua amplitude, as camadas profundas que atingiu, todas as positivities que ele pôde modificar e recompor, a potência soberana que lhe permitiu atravessar, e apenas em alguns anos, o espaço inteiro de nossa cultura, tudo isso não poderia ser estimado e medido senão a partir de uma investigação quase infinita que concerniria apenas, nem mais nem menos, ao ser mesmo de nossa modernidade.<sup>167</sup>

Com a emergência da modernidade, pensa-se de outro modo e esse outro modo de pensamento, essa descontinuidade em torno do qual se produziu a nossa forma específica de pensar, é característica de nossa relação com a ordem discursiva. Ora, se a maneira pela qual pensamos, emitimos um discurso, o modo pelo qual nos relacionamos com as palavras e as coisas se modificou, é preciso dizer que na arqueologia de Foucault a configuração do pensamento tem concretamente uma forma histórica. De modo que se um acontecimento é capaz de produzir uma ruptura na configuração dos saberes – e isso na medida em que, modificando a ordem do discurso, faz aparecer novas regras de formação, novas possibilidades de enunciação, objetos a conhecer, conceitos, e ainda escolhas estratégicas<sup>168</sup> –, como pensar esse elemento de ruptura que, de uma só vez, distingue o nosso modo de pensar daquele que nos precedeu e organiza a particularidade de nossa produção de enunciados? Se um acontecimento produz na arqueologia do saber uma descontinuidade ou uma ruptura é porque modificam-se ordens e critérios, bases de referência a partir das quais os enunciados são formulados e os discursos são produzidos. Seria preciso pela análise da própria história realizar uma espécie de descontinuidade interna, segundo Foucault, ou de dobra do próprio pensamento em direção a seu interior, que permite perceber por uma outra via a configuração da ordem de que participamos; seria preciso tratar a noção de descontinuidade tanto como objeto quanto instrumento de análise, na medida em que apenas através dessa noção e de sua especificidade seria possível interrogar a especificidade de nossa própria atualidade sob a forma do problema. Assim, para pensar o acontecimento em que estamos inseridos seria preciso adotar uma perspectiva de análise que transforma a necessidade

---

<sup>167</sup> *Ibidem*, 232-3.

<sup>168</sup> M. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, 31-93.

de uma ordem na contingência de uma história, a qual permanece para sempre aberta e sujeita a novas possibilidades de configuração.

Quando Foucault identifica a emergência da categoria de *representação* na história do Ocidente, categoria que serviria como base para indicar a descontinuidade de uma Idade Clássica nos séculos XVII e XVIII em relação ao período do Renascimento, ele inicia o capítulo intitulado *Representar* em sua obra fazendo referência às aventuras de cavalaria de Dom Quixote de la Mancha, escrito por Miguel de Cervantes<sup>169</sup>. Em ruptura com o modelo de funcionamento da linguagem organizado até então a partir de jogos de similitude (modelo que entrevia entre as palavras e as coisas relações de conveniência, emulação, analogia e simpatia), o livro de Cervantes demarcava o início de uma outra concepção de linguagem, centrada na ideia de representação. As palavras não estariam mais dispostas no mundo da mesma forma pela qual as coisas estariam dispostas, elas não seriam mais semelhantes às coisas: o dito não poderia ser reduzido à forma material do visto, já que se desdobraria por um outro domínio da realidade. Ora, segundo a leitura de Foucault, a partir do século XVII, as palavras estabeleceriam com as coisas uma relação de representação; isso quer dizer que, ao representar as coisas, e fazendo isso segundo uma determinada gramática, a linguagem poderia, em última instância, se desprender do mesmo modo de ser que pertencia àquilo que era determinado (ou seja, do modo de ser das coisas), e se constituir sob a forma do determinante. A capacidade de a linguagem representar, ou a representatividade da linguagem, seria, por assim dizer, a possibilidade de um discurso determinar em relação às coisas um modo de ser; a possibilidade de conhecer as coisas e o mundo dos objetos coincidiria com o modo próprio de seu funcionamento.

Disso a obra de Cervantes seria exemplar, segundo Foucault, na medida em que manifesta o distanciamento exato entre as palavras e as coisas que o pensamento clássico introduz. Como se sabe, o *Dom Quixote* de Cervantes foi construído para ser um tipo de paródia dos antigos romances de cavalaria, romances em que aventureiros percorriam terras distantes e desconhecidas, enfrentavam inimigos e gigantes, entravam em castelos para desfazer feitiços e resgatar donzelas em perigo, castelos estes vigiados por dragões. Como uma retomada desse enredo, a narrativa de Cervantes produz uma torção interna nesse programa; ela já não pertence mais à mesma época. Dom Quixote é um velho caduco que, de tanto ler histórias de cavalarias, perdeu a cabeça; ele quer repetir a mesma história dessas antigas cenas de cavalaria, mas acaba incorrendo em uma série de desgraças e infortúnios, muitas vezes causados por ele mesmo. Seu

---

<sup>169</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 60-4; M. de CERVANTES, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madri, Aguilar, 1968.

companheiro, Sancho Pança, é um bufão egoísta, personagem que, se aproveitando da loucura de Quixote, acabará por afundá-lo cada vez mais em sua loucura e ilusão. Ambos são claramente inadequados. Vestindo uma armadura antiga e enferrujada, com uma viseira construída com papelão, Dom Quixote parte em sua aventura, modificando não apenas as suas próprias qualidades, mas todos os espaços e personagens que aparecem à sua volta: estalagens se tornam castelos; lavradores e barbeiros, escudeiros; moinhos de vento surgem como gigantes; comerciantes e criminosos se transformam num exército de adversários e inimigos; e entre as lavradoras, ele escolhe uma para ser Dulcineia del Toboso, dama amada do cavaleiro. Em busca da realidade das histórias de cavalaria, a aventura de Dom Quixote é construída para reconstituir as suas memórias; ela faz dos textos do século XVI como que a sua lei prévia a partir da qual os acontecimentos são narrados, e não apenas isso: as próprias coisas adquirem outras identidades. Utiliza os textos de outrora para transformar a realidade em que se vive em outro texto, determinar o ser das coisas a partir de signos que já não são mais os mesmos. Ora, mas se a narrativa de Dom Quixote é por princípio diferente daquela das histórias de cavalaria; e se a personagem quer que elas sejam semelhantes entre si, como bem interpretou Foucault, é porque os signos que encontrara nas antigas histórias já não são semelhantes aos seres que vê, às diferentes formas de existência<sup>170</sup>. Se sua personagem quer reconhecer na realidade que encontra as palavras de um texto, é porque a realidade já não corresponde ao cruzamento que se tinha entre as palavras e as coisas nas histórias de cavalaria, de modo que o mundo em que ele vive, o mundo de sua atualidade só pode ser colocado novamente na linguagem por uma ficção. Na distância que separa a narrativa de Dom Quixote do mundo antigo das semelhanças, a personagem constrói em torno de si mesma a densidade de uma linguagem que só pode existir sob a forma de um discurso.

E quando passamos do primeiro para o segundo tomo do livro, o estatuto desse discurso também se modifica. Se Dom Quixote e Sancho Pança se tornam, no texto de Cervantes, conhecidos, recebendo de todos os seus contemporâneos fama e glória pelos seus feitos, eles se transformam precisamente em heróis de uma outra história que determinará doravante suas aventuras<sup>171</sup>. Se, no primeiro tomo do livro, todo o movimento das personagens se inclina para uma realidade que deve ser modificada, na medida em que se tratava de constituir na densidade da experiência a semelhança perdida dos antigos livros, no segundo tomo, é o próprio livro e as narrativas contadas no primeiro tomo que assumem o seu lugar de referência. A verdade do

---

<sup>170</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 60-1.

<sup>171</sup> *Ibidem*, 62-3.

segundo tomo não está perdida num mundo antigo da semelhança, antes, ela é tomada como realidade na ficção, a partir da narrativa errante do primeiro tomo. A narrativa que o primeiro tomo introduz não necessita mais da referência de antigas histórias de cavalaria; ela estabelece para o segundo tomo uma gramática ficcional que funciona como representação de toda representação. Por essa espécie de dobra reflexiva da linguagem, entre o primeiro e o segundo tomo de *Dom Quixote* o discurso pode enfim se definir pela realidade representativa: “livre, enfim, dessa relação que a acorrentava, a representação pode se dar como pura representação”<sup>172</sup>, como descreveu Foucault.

Mas o que quer dizer que a representação pode se dar, na Idade Clássica, como pura representação? Que forma é essa que adquire a linguagem quando, em referência a si mesma, ela passa a funcionar sob o modo da representação? Se consideramos a descrição pela qual Foucault caracteriza a organização do saber na Idade Clássica, isto é, entre os séculos XVII e XVIII, veremos que toda a sua organização estava centrada na formação de uma *gramática geral*, que tinha como modo de funcionamento dois grandes eixos: (1) a distribuição dos signos em identidades e diferenças; (2) e sua classificação em sistemas de taxonomia<sup>173</sup>. Para explicar a distribuição dos signos em identidades e diferenças, Foucault recorre à ideia de *máthêsis*, que no texto de *As palavras e as coisas* tem o sentido de medida. Como constituir no âmbito do funcionamento da linguagem como representação uma teoria do conhecimento que faça coincidir o uso da linguagem com o pensamento? Uma coisa será comparada a outra quando entre elas for estabelecida a menor unidade de medida comum; quando se tornar possível realizar entre elas operações de aritmética, tais como divisão e comparação. O primeiro procedimento para se definir uma *máthêsis* é a análise da representação: considera-se o todo e divide-se ele em partes até se obter as unidades mais simples. Na medida em que se identificam unidades, passa-se a pensar relações diferenciais entre elas, e isso nos termos de igualdade ou diferença. Quando se torna possível, passando dos termos mais simples aos mais complexos, articular as diferentes coisas em diferenças crescentes, pode-se distribuir essas mesmas coisas em um sistema de classificação em quadro, que constitui o segundo procedimento. Com o fim da semelhança na ordem do discurso ou com a consideração da semelhança como uma categoria em torno da qual não se têm certezas, antes se produzem equívocos, erros, aproximar as coisas entre si ou fazer uma coisa relacionar-se à outra não será mais descobrir em seu interior o parentesco de uma atração secretamente partilhada (sob a forma da similitude), como descreve

---

<sup>172</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>173</sup> *Ibidem*, 64-72, 86-91.



Foucault, mas, ao contrário, será discernir medidas ou estabelecer identidades e depois passar por todos os graus de diferença na medida em que se afasta do ponto de partida. Comparar as coisas torna-se, portanto, identificar a medida comum entre elas e prescrever a série de elementos capaz de distribuí-las num quadro de diferenças.

É a partir da formulação de uma *máthêsis*, como ciência universal da medida, e da elaboração de um sistema de ordenação das coisas, o qual promove a distribuição delas em quadro, que a relação entre as palavras e as coisas adquire na Idade Clássica a forma da representação. Representar uma coisa será, no fundo, atribuir a ela um *nome*, e determinar de que maneira esse nome pode ser representado e distribuído em um sistema de classificação. Ora, se, no Renascimento, a linguagem funcionava como uma espécie de conjunto de signos tão material quanto aquele das próprias coisas, inscrevendo em seu interior uma espécie de assinatura da semelhança (a assinatura permitia relacionar as palavras e as coisas por leis de similitude)<sup>174</sup>, com a Idade Clássica, a linguagem ganhará uma positividade que lhe é própria, será inserida num modo discursivo: não mais semelhantes às coisas, as palavras funcionarão como sua representação; elas deverão ser analisadas, segundo a *Lógica de Port-Royal*, com base em três eixos de investigação, que permitirão manifestar a sua especificidade de signo e a modalidade de relação que elas podem ter com o modo de ser das coisas. Em relação ao signo, é preciso se perguntar, em todo caso, se são estas as perguntas que organizam os estudos de uma gramática geral: (1) a origem, (2) o tipo e (3) a certeza de sua ligação com uma coisa qualquer<sup>175</sup>. É preciso se perguntar se um signo é natural ou se ele faz parte de uma convenção (e, nesse sentido, a naturalidade da linguagem não mais constitui a marca de uma assinatura essencial presente no mundo; é indicativa da atividade sintética da percepção, atividade que ainda não foi submetida a uma análise, nem ao consenso do conhecimento); se ele participa ou se deve ser distinguido do modo de ser daquilo que ele próprio designa (e esse modo de participação ou de pertencimento do signo em relação ao que ele significa não é o modo da semelhança – o modo da assinatura da similitude –, mas sim a ideia de que o signo deve ter sua plena determinação na representação daquilo que ele representa e, inversamente, o conteúdo daquilo que é representado deve estar contido sem resíduo nem opacidade na representação do próprio signo); e, finalmente, quando se analisa um signo a partir do procedimento de uma gramática geral, não se deve perguntar se ele pode ser a própria coisa, se a sua natureza coincide com o modo de ser da coisa, mas se é ele certo ou é provável, se ele significa (e em que medida) aquilo a que se propõe

---

<sup>174</sup> *Ibidem*, 49-57.

<sup>175</sup> *Ibidem*, 72-7.

significar – trata-se de analisar os diferentes graus de probabilidade que a determinação do signo pode inferir sobre o modo de funcionamento da coisa; da eficácia simbólica de uma representação no uso que se pode ter dela na atividade de conhecer. Ora, se a linguagem clássica funciona desde o século XVII como discurso de representação e não mais como modo de semelhança em relação às coisas, todo o problema da relação das palavras com as coisas, problema que surge e que se desenvolve no interior dos estudos da linguagem, será reencontrado no projeto de construção de uma teoria do conhecimento. Se pela instauração desse novo modo de ser do signo, representar é aquilo que permite introduzir certezas na ordem do saber, conhecer será, segundo Foucault, falar como se deve, na medida em que o conhecimento corresponderia às línguas benfeitas, às proposições bem consideradas.

Natural ou arbitrário, com participação ou não naquilo que significa, certo ou provável – todas essas possibilidades de análise do signo remetem a um modo próprio de ser da linguagem nos séculos XVII e XVIII. “O estudo da ordem verbal em sua relação com a simultaneidade que ela é encarregada de representar”<sup>176</sup> corresponderia precisamente ao objetivo de uma gramática geral como ciência clássica da linguagem. Essa gramática, com efeito, segundo Foucault, desenvolveu-se na Idade Clássica em duas direções: a primeira faz referência ao discurso como aquilo que liga e que vincula os diferentes componentes de um enunciado (teoria da proposição ou do verbo; teoria da articulação); a segunda direção toma como ponto de partida a consideração do discurso como representação duplicada, como representação que faz referência a outra representação (teoria da designação ou da raiz; teoria da retórica ou da possibilidade de derivação própria à linguagem). Em ambos os casos, tratar-se-ia, no fundo, do desenvolvimento de uma ideia bastante simples, como supõe Foucault, que postula que se até então, no período do Renascimento, a linguagem falava, com a Idade Clássica, a linguagem analisa<sup>177</sup>. Ora, é essa função representativa do discurso (a possibilidade de dar nome às coisas) e a capacidade de a linguagem se constituir como representação que articula uma outra (representação da representação) que torna possível a formação desses quatro eixos que, articulados de dois em dois, Foucault reúne sob a forma daquilo que ele denomina de quadrilátero da linguagem<sup>178</sup>. Realizar uma análise da linguagem como representação; abordar o funcionamento de uma língua a partir das teorias de proposição, articulação, designação e derivação; esse conjunto de procedimentos de uma gramática é o que faz derivar nos estudos da linguagem a tese fundamental segundo a qual a linguagem analisa, tese que supõe, por sua vez, essa relação primária da representação

---

<sup>176</sup> *Ibidem*, 97.

<sup>177</sup> *Ibidem*, 131.

<sup>178</sup> *Ibidem*, 131-6.

entre um signo e aquilo que ele significa. É por isso que, para Foucault, no centro desse quadrilátero, no centro dessas quatro possibilidades teóricas de estudos da linguagem, encontrarmos novamente a função do nome, e isso na medida em que ela prescreve a possibilidade de um signo representar uma coisa<sup>179</sup>. O nome é o que permite passar da relação entre uma coisa e um signo para a relação dos signos entre si; o nome é o que permite dar à representação de coisa uma representação de palavra e incluí-la num quadro geral da representação. É por isso que no centro dos estudos de linguagem, no ponto em que todas essas articulações entre signos permite a formação de teorias sobre as mais diferentes funções da língua, o estudo do nome parece como condição de possibilidade da representação, mas também como condição da passagem entre o modo de ser da coisa na representação e o modo de seu funcionamento na ordem do discurso.

É essa continuidade significativa da linguagem em relação à ordem das coisas, explicitada no projeto maior da representação em atribuir às coisas nomes, que será colocada em questão no final do século XVIII<sup>180</sup>. Com a imersão de uma história no interior do espaço do saber será instaurada uma disjunção forçosa entre as palavras e as coisas, de modo que não se tratará mais de uma relação de representação entre os dois termos, nem do estabelecimento de um signo como representante da representação. As palavras serão dotadas de uma fragmentação que lhes será característica e as coisas serão entrevistadas por uma autonomia ou uma funcionalidade própria. No limiar de uma outra era, um outro período, a Idade Clássica, na compreensão de Foucault, seu modelo de funcionamento e modo de organização da linguagem pela representação, entrou em declínio. Não se trataria, com efeito, do recuo de um discurso diante de um objeto até então estranho ou despercebido, nem do encontro do pensamento com outros paradigmas impensados até então, consequências possíveis de todo sonho de progresso do conhecimento; o acontecimento que marcaria essa ruptura, a descontinuidade que ela implica, atingiria o nível arqueológico do saber, na medida em que modificaria não apenas o domínio interior de discursos em particular, mas o espaço mesmo a partir do qual todo discurso é possível. Se a constituição de uma modernidade é contemporânea ao aparecimento de uma historicidade no interior das palavras e das coisas, e isso de maneira independente, no limite da representação da Idade Clássica, uma série de acontecimentos permitiu a passagem do pensamento para o outro lado.

## **1.2. A emergência de um sujeito ou quando o sujeito se torna um problema**

---

<sup>179</sup> *Ibidem*, 132-3.

<sup>180</sup> *Ibidem*, 229-62.

Na confusão sintética da semelhança, o pensamento clássico define uma medida comum, uma *máthêsis*. Através de um procedimento de análise, ele identifica pela atividade de representar um elemento mais simples, mais básico, a partir do qual se constitui a complexidade das coisas e dos objetos. Sob essa medida, elabora uma taxonomia que classifica, um sistema de distribuição em quadro que ordena as representações segundo a forma da identidade e da diferença. Constitui, assim, um saber enciclopédico: tábua representativa da linguagem, conhecimento universal do mundo. Ora, se o conhecimento é formado a partir desse procedimento de linguagem, esse procedimento que reduplica na linguagem o elemento da própria representação, sua condição de possibilidade, como vimos, se define pela formação de uma gramática geral: a possibilidade de realizar uma análise da representação que, considerando a origem, o tipo e a certeza de sua ligação com as coisas, se desenvolve em quatro domínios fundamentais (proposição, articulação, designação e derivação)<sup>181</sup>. É por isso que, para Foucault, a representação na Idade Clássica ou a ciência da linguagem tal como ela se define nesse período opera sempre a partir de uma representação duplicada: uma representação da representação. Se o procedimento de toda e qualquer ciência é definir uma medida comum aos diferentes objetos e distribuí-los em identidades e diferenças na superfície de um quadro, é sempre com base em uma linguagem dada como representante, uma linguagem que significa e que representa as coisas por sua representação, que esse procedimento se realiza. Entre a representação e o conhecimento, entre uma análise da representação e uma teoria do conhecimento, Foucault identifica, no pensamento clássico, a definição de uma ontologia: representar, no fundo, é dar nome às coisas e com esse nome falar do *ser*<sup>182</sup>. O ser das coisas deve estar contido em sua totalidade na forma da representação, já que deve lhe ser transparente, e a representação, por sua vez, é o que permite designar sob o modo da linguagem o que a representação de uma coisa deve significar para a teoria do conhecimento.

Mas, se tomarmos como referência novamente a representação em quadro de *Las meninas* de Velásquez, na qual Foucault identifica como que um quadro da representação na Idade Clássica, veremos que a tríade de personagens descrita por Foucault, a tríade que exerce a função do olhar e que consiste no pintor (como agente da representação), no casal real (como seu motivo) e ainda na visitante, ao fundo (como sendo a presença possível de um espectador); veremos que essa tríade, por mais que se manifeste no quadro sob o efeito, como descreve Foucault, de uma refração (já que o pintor é efetivamente representado, o casal real aparece

---

<sup>181</sup> *Ibidem*, 131-6.

<sup>182</sup> *Ibidem*, 135-6, 220-1.

refletido no espelho ao fundo e o espectador é reduplicado na figura do transeunte, localizado na espessura de uma porta aberta ao fundo), ela remete para uma ausência fundamental. O motivo para o qual a representação existe e a personagem por meio da qual ela se torna possível não estão presentes no quadro, eles estão nesse outro lado da representação, no lado de fora, tal como nós que observamos. É por isso que, segundo Foucault:

No pensamento clássico, aquele para quem a representação existe, e que representa a si mesmo nela, reconhecendo-se aí por imagem ou reflexo, aquele que vincula todos os fios entrecruzados da “representação em quadro”, esse não se encontra jamais presente.<sup>183</sup>

Em todo o ciclo da representação, o sujeito que representa não constitui objeto de saber. Ainda que o pensamento clássico se defina por uma ontologia, por uma teoria do ser, se esse ser está em continuidade com a forma mesma da representação, se entre o ser e a representação não pode haver desvios nem equívocos, pois ele coincide com a forma mesma que ela pode tomar, o ser não constitui ele mesmo objeto de um discurso. E vamos encontrar na continuação dessa passagem a conhecida conclusão de Foucault, dizendo: “Antes do fim do século XVIII, o homem não existia”<sup>184</sup>. Mas o que seria aquilo que os clássicos chamavam de natureza humana? De que maneira através do problema das raças, nas ciências naturais do século XVIII, por exemplo, do problema do desejo e da necessidade, do destacamento das faculdades de memória e de imaginação, de que maneira através de todos esses problemas o homem não pôde ser ele mesmo pensado como objeto específico de conhecimento, objeto particular de uma determinada reflexão epistemológica?

Na perspectiva desse autor, a ideia de natureza humana na Idade Clássica não colocava efetivamente o problema de saber o que era a parte humana dessa natureza, a pergunta específica sobre a particularidade desse objeto que deveria ser o sujeito humano do conhecimento. Se as concepções de natureza e de natureza humana se opõem na Idade Clássica, é porque, enquanto a natureza se identifica com essa rede desordenada de objetos, que justapostos um ao lado do outro não constituem quadro nem cadeia, a natureza humana é aquilo que permite nessa trama ininterrupta dos seres a formação de uma análise geral e a repartição da natureza em identidades isoláveis, articuladas com diferenças<sup>185</sup>. É essa distribuição da natureza através de uma análise da representação que a natureza humana realiza na ordem do saber, de modo que no interior da natureza pode se destacar um domínio propriamente humano. É através dele que

---

<sup>183</sup> *Ibidem*, 319.

<sup>184</sup> *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*, 320-3.

é possível obter uma sequência ordenada dos seres e formar, a partir dessa ordem, quadros. O homem só pode entrar no mundo da representação, segundo Foucault, pela soberania de um discurso que tem a capacidade de representar. No ato de nomear, de atribuir um nome ao ser, a natureza humana intervém no mundo sem ordem e sem arranjo da natureza, distribuindo os seres segundo uma sequência linear no pensamento e organizando-os numa tabela constante de seres parcial ou proporcionalmente diferentes. Logo, se a natureza humana existe na Idade Clássica e se ela estabelece uma relação específica com a ideia de natureza em geral, não se trata da circunscrição na ordem do saber de uma região específica de objetos, cuja natureza seria definida por direito de nascimento; se a natureza humana está imbricada com a natureza, é porque, como sujeito de discurso, ela é capaz de representar as coisas e de indicar na continuidade indefinida dos seres traços mais ou menos gerais e estabelecer entre eles relações representativas. A forma humana da natureza não implicava, como para nós, modernos, a possibilidade ou a necessidade de estabelecer um conhecimento específico sobre si, como sujeito que vive, que fala ou que trabalha. A comunicação entre o domínio da natureza em geral e o domínio prescrito por uma natureza humana prescrevia apenas a possibilidade de determinar o conteúdo da primeira por uma operação específica realizada pela segunda, na medida em que a particularidade humana da natureza era definida por sua capacidade de representar.

Dessa ausência permanente do homem no discurso da representação é testemunha a proposição do *cogito* em Descartes. Ora, se entre a primeira e a segunda *Meditação*, após submeter todos os preconceitos do pensamento, as afirmações dadas como certas e verdadeiras, ao método da dúvida hiperbólica, se após todo esse procedimento, Descartes constatou a impossibilidade de duvidar de que enquanto duvida (e se duvidar é uma atividade do pensamento) ele enquanto ser que duvida deve ser um sujeito que pensa; logo, ele poderá formular a existência do ser a partir da atividade do pensamento<sup>186</sup>. *Penso, logo existo; penso, logo sou*, será, portanto, a primeira constatação indubitável obtida por Descartes quando submete os diferentes preconceitos do pensamento ao procedimento metodológico da dúvida, de modo que entre a existência e o pensamento ele estabelece uma relação, na medida em que a primeira pode ser verificada a partir da determinação do pensamento. Sabemos que, no *Discurso do método*, essa certeza será definida como o primeiro princípio de verdade por Descartes e que esse princípio será submetido ainda às astúcias de um Gênio maligno para, em seguida, ser reafirmado pelo princípio da existência de Deus<sup>187</sup>. Em todo caso, o que para nós permanece importante é essa possibilidade

---

<sup>186</sup> R. DESCARTES, “Les méditations”, in *Œuvres philosophiques*, 2, 404-13, 417-22.

<sup>187</sup> R. DESCARTES, “Discours de la méthode”, in *Œuvres philosophiques*, 1, 604-13; R. DESCARTES, “Les méditations”, in *Œuvres philosophiques*, 2, 420-54.

que encontramos em Descartes de afirmar, partindo do procedimento de dúvida, a livre passagem de um sujeito que pensa para um sujeito que existe. Essa passagem contínua e sem obstáculos, passagem de uma atividade do pensamento, como aquela do ato da dúvida, para a necessidade de afirmar a existência de um ser pensante implica que o ser propriamente dito, o ser que realiza essa atividade não possa ele mesmo ser objeto de questionamento<sup>188</sup>. Se se pode afirmar em Descartes a existência de um sujeito pelo pensamento, e isso sem colocar em questão o problema específico do ser dessa existência, a identidade do sujeito será correlacionada a todo um sistema de faculdades da representação na medida em que ela implica a forma mesma do conhecimento. É por isso que mesmo definido por uma ontologia, mesmo considerado por Foucault como pensamento ontológico, o sistema clássico da representação não pode constituir nem propor de maneira específica um discurso sobre o ser. Se o sujeito da representação coincide com a forma mesma da representação, a forma como ela se dá, é o ser da representação e não a representação do ser que será analisado. O discurso clássico como ontologia se desenvolve não como uma investigação propriamente do ser que representa, mas da representação através da qual o ser é dado a conhecer.

Quando a representação se dissolve, quando o discurso que a encerrava se torna disperso, o sujeito aparece no espaço do saber. Com o advento da história ou no momento em que o pensamento só pode ser pensado a partir de uma relação com a historicidade, a Idade Clássica se depara com a positivação de um termo da diferença que não se deixa reduzir ao mesmo da representação. Se na experiência do discurso clássico deixa de existir esse espaço de livre passagem entre o ser e a representação, tal como se identifica na ontologia, a problemática do ser que antigamente representava, mas que a partir do século XVIII fala, vive e trabalha, a problemática do ser que pensa e que surge para o pensamento como ser pensante surge como objeto de conhecimento, na medida em que ela carece de antemão de sentido. Para se constituir como problema no espaço do saber, o ser deve ser articulado, desde o início, com uma experiência de não-ser, com uma experiência que coloca em questão a sua existência pressuposta, mas também que se vincula com uma dimensão de não pensamento. Ora, se a irrupção de uma história na ordem de funcionamento das palavras e das coisas ultrapassa as possibilidades de análise de um sistema em quadro da representação (capaz de repartir e distribuir os objetos em identidades e diferenças), ela será responsável igualmente por fazer surgir no interior das modalidades discursivas da Idade Clássica formas específicas de constituição das empiricidades.

---

<sup>188</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 135-6.

### 1.2.1. Discursos de verdade sobre um sujeito que vive, que trabalha e que fala

Com a dissolução do sistema da representação, o espaço que define a formação de discursos no sistema de saber não tem mais como operador central de funcionamento a ideia de *máthêsis universalis*, como indicou Foucault. Para analisar o sistema dos saberes e a forma pela qual os discursos se dirigem para o problema do sujeito, antes apenas suposto, mas que a partir do século XIX fala, vive e trabalha, não se trata mais da realização de um procedimento de decomposição de elementos até a chegada a uma medida comum e, em seguida, do desenvolvimento de todo um sistema de distribuição em quadro que, classificando os seres, distribui cada um deles em torno de um plano de relações de identidades e diferenças. Para além desse sistema de representação do mundo e de concepção enciclopédica do conhecimento, vê-se surgir o acontecimento de uma história<sup>189</sup> que não pode ser subsumido a esse sistema. Tratar-se-ia não da inclusão de um terceiro termo que junto aos primeiros tornaria a análise mais completa, na medida em que estaria em continuidade com a perspectiva anunciada pela categoria da representação; tratar-se-ia sim do aparecimento no campo do saber de uma descontinuidade absolutamente radical, uma vez que resultaria numa nova modalidade de articulação entre as palavras e as coisas, modificando igualmente o seu funcionamento interno. Haveria, por assim dizer, uma historicidade no interior das coisas e da relação que elas podem ter entre si, da mesma forma como a linguagem seria atravessada pela categoria da história. Ora, longe de se constituir como um elemento que, acrescentado posteriormente, tomasse a forma de um objeto, tornando-se capaz de ser apreendido e submetido tanto ao procedimento da *máthêsis* quanto ao funcionamento da taxonomia, a emergência da história é aquilo que permite uma modificação fundamental no modo de ser das empiricidades, como descreve Foucault, na medida que é a partir de sua inclusão necessária no campo do saber que todo conhecimento se desenvolve. Para conhecer a vida, a linguagem e o trabalho, é preciso doravante analisar a presença constante de uma história, capaz de, em razão de sua importância e de sua função, caracterizar de maneira fundamental a configuração das positivities ou em todo caso daquilo que aparece para o saber como possibilidade de conhecimento positivo.

Logo, se a história é esse primeiro elemento ou essa primeira categoria que em oposição à representação clássica modifica a constituição arqueológica do sistema de formação de discursos, segundo Foucault, como a partir desse elemento ou dessa categoria se caracteriza a formação de novas empiricidades dadas ao saber, bem como de novas formas de conhecimento? De que maneira se articulam a visibilidade dos seres e a enunciação dos discursos, de modo que

---

<sup>189</sup> *Ibidem*, 229-33.



nos séculos XIX e XX o sujeito humano possa ser apreendido como um sujeito que fala, que vive e que trabalha? De que modo essas modalidades de ser do sujeito se articulam com os nascimentos de uma filologia, de uma biologia e de uma economia política? Para abordar essas questões, Foucault analisa de maneira precisa dois momentos distintos de um período entre os anos 1775 e 1825, considerados como pontos extremos dessa transformação, pontos em que essa descontinuidade começou a aparecer de maneira ainda precária, e isso no início do período (na data mais antiga), tendo se concluído, num segundo momento (na data mais recente), e isso de maneira definitiva<sup>190</sup>.

O primeiro momento dessa transformação, que poderia ser localizado em meados de 1795, mantém no interior da mesma configuração de discurso como forma de representação o sistema em quadro que submete a variedade dos signos à identidade de uma medida e distribui as diferenças numa tábua de classificação. Se considerarmos o antigo domínio da *análise de riquezas*, tal como Foucault caracteriza pelo sistema de trocas (o estabelecimento de um preço monetário entre o valor de uso e o valor de troca, sua utilização num sistema de comércio), o domínio dos bens era analisado segundo o modelo da representação. Embora, antes do século XVIII, já existissem tanto a distinção entre valor de uso e valor de troca como a atribuição de uma medida relacionada à categoria de trabalho para a realização do cálculo de valores, até então era a categoria da *necessidade* que deveria servir de base e de referência para o estabelecimento de relações de equivalência entre os bens, e a noção de *valor de uso* é que seria levada em conta em detrimento da noção de valor de troca e da ideia de quantidade de trabalho empregada para a produção de um objeto. É por isso que, segundo Foucault, a atividade de produção *agrícola*, por exemplo, teve no campo discursivo um lugar privilegiado; não por acaso, para a escola fisiocrata, a riqueza das nações deveria estar relacionada ao desenvolvimento das terras no espaço agrícola, na medida em que a terra e seu desenvolvimento, os produtos dela extraídos ou confeccionados, constituíam a fonte de toda riqueza. No final do século XVIII, com as contribuições de Adam Smith para a formação da escola econômica clássica, o que se modifica não é propriamente a presença ou a ausência de um conceito, a proposição de um outro sistema de leitura designado para compreender o sistema econômico da troca ou da distribuição da riqueza; o que se modifica no espaço do saber é um uso complementemente novo da categoria de trabalho<sup>191</sup>. A partir da centralidade do problema do trabalho, a questão dos bens ou do valor não pode ser reduzida nem reconduzida à noção psicológica de uso ou de necessidade; a partir da ideia de

---

<sup>190</sup> *Ibidem*, 232-3.

<sup>191</sup> *Ibidem*, 233-8, 265-75.

trabalho e do conjunto de processos que ela supõe (a jornada do trabalho, o esforço empregado, a fadiga, o tempo necessário para a produção, o que se gasta da vida de um homem), torna-se possível estabelecer em torno da produção um denominador comum capaz de relacionar o elemento central da quantidade de trabalho empregada ao valor dos objetos fabricados: a constituição de uma mercadoria a partir de um valor que não corresponde àquele do uso, a definição de uma riqueza ou da diferença entre os capitais a partir de uma categoria que não é aquela dos produtos da necessidade. Ainda que, em 1795, o primeiro contexto em que essas transformações aparecem seja aquele do sistema de trocas, a forma como esse sistema será ordenado, seu modo de funcionamento, sua interação com os outros sistemas, todos esses procedimentos não serão pensados mais em função da relação de um bem com uma necessidade, de um bem com um valor de uso, mas sim levando em consideração o sistema mesmo de produção (relação entre tempo e esforço para a fabricação, o problema das condições de trabalho na indústria, a divisão de tarefas numa linha de produção). Nesse sentido, a análise das formas de trabalho e de sua relação com o sistema de produção não pode mais ser reduzida a um discurso da representação, discurso que, utilizando-se de procedimentos de decomposição e de classificação, pretende regular num mesmo ciclo o sistema de enriquecimento e de usufruto dos bens. E se não se trata mais de analisar a riqueza do ponto de vista das variações em torno de sua distribuição e da relação que se pode estabelecer entre o valor de uso, a necessidade e o domínio dos bens, o discurso econômico será imerso numa história da produção ou da produtividade, a qual será organizada segundo leis autóctones que pouco tem a ver com os bens, mas sim com a categoria de trabalho.

Essa modificação, no entanto, localizada ainda no século XVIII, para Foucault, deverá esperar até David Ricardo para produzir uma segunda ruptura, dessa vez, não mais no espaço da representação. Se, com Adam Smith, a análise da quantidade de trabalho e a consideração de sua incidência nos processos de produção é reenviada, de maneira constante, ao problema da troca e à forma pela qual os produtos circulam no comércio, adquirindo um determinado preço e valor; com Ricardo, a categoria de trabalho poderá fixar apenas por ela mesma um valor antes de qualquer troca, uma vez que é a partir dessa categoria que se constitui a fonte de toda troca, a condição de possibilidade do comércio. Para dizer de outra maneira, se tomarmos como referência uma noção como a de *mercadoria*, noção, vale dizer, já presente na Idade Clássica, vamos encontrar, no caso da economia clássica de Smith, uma relação entre uma mercadoria e um determinado uso e, mesmo que ela seja articulada com os processos de trabalho, é o valor que ela adquire numa economia da necessidade que definirá a determinação de seu preço no

sistema dos bens. Com Ricardo, a mercadoria não será mais reenviada ao valor de uso ou à sua necessidade; ela será pensada definitivamente a partir da categoria de trabalho, ou melhor, da quantidade de trabalho implicada nos processos de produção. E se o século XIX pôde formular uma noção como a de raridade e vincular essa noção a determinadas coisas, determinado número de objetos, ela só pode ser investida por uma economia do trabalho que faz com que os objetos de uma produção sejam atravessados por uma historicidade capaz de, ao final, definir um valor no sistema de acumulação do capital. É essa relação, portanto, entre trabalho e produtividade, relação que pode, mas não necessariamente, assumir a forma de uma mercadoria que se tornará objeto de discurso na modernidade, dessa vez, de uma economia política. O ser como esse sujeito que trabalha, esse sujeito que, pelo trabalho, é capaz de atribuir um valor às coisas, esse ser será marcado, de ponta a ponta, por uma empiricidade que lhe diz respeito, um determinado modo de ser e de saber que não se reduz à forma da representação e que é atravessado por uma história. A historicidade do sujeito que trabalha: será um pouco essa a novidade introduzida por uma economia política que, organizada a partir da história, se distanciará definitivamente de uma análise das riquezas a partir da representação.

Uma descontinuidade paralela e similar é identificada por Foucault nos estudos da natureza da Idade Clássica<sup>192</sup>. Ora, se a noção de *caráter* relacionada aos seres já estava presente desde o século XVII numa história natural, história que, segundo Foucault, se configurava em torno do problema da classificação dos indivíduos em uma taxinomia (problema da identificação dos seres de uma espécie, ou da diferenciação das espécies entre si, a fim de distribuí-los segundo diferentes repartições), é nesse primeiro período de ruptura, que vai de 1775 à 1795, que essa noção vai adquirir uma outra funcionalidade, na medida em que se insere no problema da configuração de planos de organização dos seres vivos. A relação entre os seres simples, os mais elementares, e os seres complexos não será mais definida a partir de uma estrutura visível aludida pelos jogos da representação, mas a partir da forma pela qual os diferentes caracteres se organizam em função de processos vitais. E se Foucault identifica a existência anterior dessas noções como as de caráter e de organização na modalidade discursiva definida por uma história natural, ambas deveriam estar ligadas, em todo caso, subordinadas a um sistema de classificação que assinala nos diferentes seres variáveis morfológicas de comparação (a função da reprodução, por exemplo, será analisada em termos de número, forma, grandeza e disposição). Segundo Buffon, em sua obra *Maneira de tratar a história natural*, “o método de investigação se exercerá sobre a forma, sobre a grandeza, sobre as diferentes partes, sobre seu número, sobre

---

<sup>192</sup> *Ibidem*, 238–45, 275–92.

sua posição, sobre a substância mesma da coisa”<sup>193</sup>. Ora, segundo Foucault, o que estava em questão na Idade Clássica, no tratamento da noção de caráter pela categoria da representação, era, em última instância, a possibilidade de definir a especificidade de uma identidade a partir da relação entre o que se podia ver na superfície dos corpos e um determinado signo, definido por formas e dimensões: em oposição aos *Coelestia* e aos *Elementa*, dizia Lineu, os *Naturalia* eram destinados a se oferecer diretamente aos sentidos. No primeiro momento dessa série de modificações entre o período da Idade Clássica e o período da modernidade, Foucault identifica nos trabalhos de Jussieu, Vicq d’Azyr e Lamarck o começo de uma transformação. Apesar de realizarem um estudo dos diferentes caracteres do ser vivo, articulando esses elementos com a noção de organização, certamente eles ainda pensavam a hierarquia dos seres, segundo Foucault, a partir de um sistema de classificação que submetia o caráter e a organização a um sistema de representação. Com a caracterização do ser como ser vivo, esse domínio da natureza começará a se modificar no interior de um sistema de análise até então restrito ao domínio da nomenclatura e da classificação. A primazia atribuída ao caráter em detrimento de um sistema geral de classificação, a identificação de um registro interior ao ser que diz respeito à vida e aos processos de sua organização, a determinação de uma função irreduzível às análises de uma morfologia comparada, esses diferentes elementos, mesmo modificando a ordem dos termos utilizados na análise, ainda devem funcionar, segundo Foucault, na trama da representação. Tratar-se-ia ainda, no fundo, de incluir a vida em um sistema de classificação da natureza e de considerar a variação do caráter em termos de número, forma, grandeza e disposição no interior de um quadro taxonômico.

A partir de 1800, no entanto, esses primeiros elementos de ruptura ganharão autonomia, de modo que os caracteres e os modos de organização da vida não poderão mais ser pensados em termos taxonômicos de classificação. Em Cuvier, a vida será capaz de afirmar menos a variação morfológica dos indivíduos, menos a distribuição visível de uma distribuição, e mais as relações de coexistência e de articulação dos caracteres, as proporções hierárquicas e interdependentes que eles têm, na medida em que são submetidos a uma função, diferentes níveis de organização. Os órgãos serão definidos em termos de primários ou secundários, gerais ou específicos, e isso considerando a função que eles têm nos diferentes planos na experiência; os caracteres serão organizados de acordo com um sistema de relação que leva em conta a intensidade de uma vida (processos de organização e de manutenção do vivente). É a toda essa modificação que a formação de uma biologia faz referência. Se o ser vivo é entendido como esse

---

<sup>193</sup> G. BUFFON, *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Garnier frères, 1855, 21.

ser natural, atravessado por esse novo objeto de saber, essa nova empiricidade que é a vida, e se a vida é, ao mesmo tempo, aquilo que surge como condição de possibilidade da existência, mas também, como o elemento em torno do qual se organizam os caracteres, distribuindo-se em diferentes funções, o problema do biológico, ou melhor, o problema da vida no interior do vivente será doravante irreduzível a uma análise da representação. Inserindo-se num estrato do saber que é marcado definitivamente pela história, o sujeito que vive será caracterizado por esse sistema de organização da natureza em funções, as quais correspondem as variações da vida. Distante da classificação dos seres da Idade Clássica (classificação que, no interior do quadro da representação, previa a distinção hierárquica entre a natureza em geral e a natureza humana apenas pelo fato de esta última ser dotada da faculdade de representar e de conhecer), a biologia do vivente promoverá uma reintrodução do humano no interior da vida, na medida em que a relação entre natureza e cultura não será pensada nos termos da possibilidade de representar, mas nos termos da interrogação sobre o ser do homem.

E, finalmente, quando o sujeito pôde ser definido para além de um sujeito que trabalha e de um sujeito que vive; quando ele pôde ser pensado como um sujeito que fala, segundo Foucault, os efeitos dessa ruptura, ou melhor, desse acontecimento de descontinuidade na ordem do saber assumiram uma forma decisiva, modificando a configuração mesma do discurso como representação<sup>194</sup>. É que, se no grande sistema de formação e de organização dos discursos da Idade Clássica, entre as diferentes modalidades de saber (a análise das riquezas, a história natural, a gramática geral) aquela que estava mais profundamente vinculada ao modo de ser da representação não era outra senão a dos estudos de linguagem, é a partir dos estudos de linguagem, do estabelecimento de uma gramática geral, que foi possível aceder a essa reduplicação do saber que consistia na representação da representação. Com o aparecimento da história no limiar do século XVIII, a linguagem deixa de funcionar como um sistema enciclopédico capaz de conter e organizar a representação de todas as representações possíveis; a palavra se torna aberta à flexibilidade da língua e de seus usos<sup>195</sup>. De modo que se na Idade Clássica o *nome* era, em última instância, o elemento definitivo de uma análise gramatical, a possibilidade de nomear as coisas, com a modernidade, todo o conjunto de termos e elementos da língua que acompanhavam tanto o nome quanto o elemento o verbal, e que eram considerados apenas como acessórios e ornamentos em uma frase, ganha positividade e um devido valor. Os estudos de linguagem se dividem doravante, segundo Foucault, em dois grandes domínios: uma gramática

---

<sup>194</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 245.

<sup>195</sup> *Ibidem*, 245-9.

comparada (que realizará uma análise das línguas a partir de seu sistema de formação, a relação entre elas segundo uma raiz comum e o seu grau de modificação); e uma fonética (que analisará menos o regime de representação das palavras e mais a qualidade do som atribuída a cada representante da representação: o que está em questão, no fundo, são as representações fonéticas de cada palavra e a forma como elas definem articulações diversas entre uma palavra e outra)<sup>196</sup>. Todavia, assim definida, a linguagem ainda se constitui, segundo a perspectiva de Foucault, como uma gramática, cuja generalidade mesmo que deslocada para a flexão ainda pretende representar as coisas (a função clássica da nomenclatura) e distribuí-las por uma representação em quadro (o sonho de uma taxonomia). É por isso que, para Foucault, o sistema de flexão ainda está submetido, nesse primeiro período, a uma compreensão da linguagem como representação. Será preciso aguardar a virada do século e a contribuição de uma filologia por Grimm, Schlegel, Rask e Bopp para que a historicidade da linguagem dissolva essa relação de representação entre as palavras e as coisas.

Quando a noção de flexão da língua, mais do que a noção de representação; quando a gramática comparada e a filologia fizerem referência não mais a um sistema de relação entre as palavras e as coisas, mas sim a um sistema de historicidade presente no coração da língua; quando os estudos das flexões, da formação das leis, o problema da alternância vocálica e da mutação entre consoantes de uma linguagem forem definidos em função de uma linguagem que se articula por um funcionamento próprio; a configuração do saber nos estudos da linguagem não poderá mais ser definida em função da representação. Para além desse modelo e como que o destituindo por dentro, a linguagem será organizada por uma configuração histórica que não poderá ser analisada nos termos de uma teoria de atribuição, derivação, designação e articulação. No lugar ou mesmo num sentido oposto de uma teoria da atribuição, centrada na ideia de verbo, uma análise interior à língua definirá as estruturas gramaticais como organizações autônomas; no lugar de uma teoria da derivação, uma teoria do parentesco entre as línguas definirá um sistema de descontinuidades entre famílias e relações de analogias a partir de modificações; no lugar de uma teoria da designação, uma teoria do radical pretenderá isolar essa individualidade linguística na relação possível que se poderá estabelecer entre línguas distintas; no lugar de uma teoria da articulação, o estudo das variáveis no interior da língua permitirá o desenvolvimento de uma análise das diferentes modalidades de morfologia e das possibilidades de mutação sonora<sup>197</sup>. Em todo esse sistema de modificação, o discurso filológico faz referência a

---

<sup>196</sup> *Ibidem*, 248-9.

<sup>197</sup> *Ibidem*, 292-307.

uma linguagem que não é mais uma representação, mas que é atravessada por processos internos de uma flexão, capaz de operar desde a raiz até a configuração mais atual de uma língua como forma de conjugação, declinação, fixação de sílabas, fonemas, palavras e proposições. Permeada por um registro novo que antes de definir o que um significante *quer dizer* por sua relação a um significado, a linguagem será inserida num jogo de fonética e de sonoridade, que só poderá se relacionar com o registro do *sentido* pela relação com uma história. Se a linguagem clássica funcionava por um sistema de relação entre uma representação e outra representação, se ela era analisada em termos de significação a partir dos estudos de uma semiologia, com a introdução da categoria de história, a semiologia só é possível na medida em que é reenviada a uma *hermenêutica*<sup>198</sup>. Se o sujeito humano é um sujeito que trabalha e um sujeito que vive, ele só pode alcançar sua plena determinação por um registro da linguagem, na medida em que toda possibilidade de verdade sobre o sujeito deve ser atravessada por uma atividade interpretativa que leva em conta a relação estreita entre a linguagem e a história. É por essa via que a linguagem pode, na modernidade, significar alguma coisa, desde que significar não seja o mesmo que representar, e que considere a marca fundamental de uma historicidade vinculada ao registro da palavra.

Um sujeito que trabalha, um sujeito que vive, um sujeito que fala: é a partir dessas três modalidades de ser sujeito que encontramos uma determinada configuração dos discursos de verdade a respeito de si na modernidade. Ora, com o acontecimento da história, a descontinuidade de seu surgimento, Foucault buscou identificar como no interior de uma análise das riquezas, de uma história natural, de uma gramática geral se produziu a emergência de um trabalho, de uma vida e de uma linguagem; na virada do século XVIII para o século XIX igualmente, ele pôde analisar como, ao mesmo tempo, em que essas três empiricidades surgem no espaço do saber, veem-se desenvolver-se como modalidade de conhecer os discursos da economia política, da biologia e da filosofia. Se o pensamento moderno não está mais submisso aos protocolos da representação, se pelo distanciamento entre o ser e a representação, pela dissolução da própria representação, o ser do homem aparece como objeto de saber, é através dessas novas modalidades de discurso que o sujeito será pensado em sua relação com o trabalho, com a vida e com a linguagem. Irredutível à forma da representação, ele será atravessado por uma história que só poderá ser visada ou só poderá se constituir como objeto de saber no horizonte de um sistema de formação de discursos que não pretende mais representar, mas significar. A relação de toda análise da linguagem com a história é o que permitirá formular um saber sobre o sujeito

---

<sup>198</sup> *Ibidem*, 307-12.

não mais fundado num sistema de identidade e diferença, nem de classificação dos indivíduos por um sistema em quadro, mas pela produtividade do trabalho, pela funcionalidade da vida e pela flexibilidade da palavra. De que modo essa descontinuidade na configuração das empiricidades e na disposição dos saberes poderá ser reenviada para o sujeito de modo a constituir um discurso sobre o sujeito sob a forma de uma ciência do homem? Como esse conjunto de conhecimentos permitirá a formulação de um saber específico sobre o homem e sobre a modalidade de seu procedimento de conhecer?

### **1.2.2. Uma analítica da finitude e um impensado do *cogito***

Por todas essas vias o sujeito aparece atravessado de ponta a ponta por modalidades discursivas que não correspondem à forma da representação. Se sob a forma da representação ele se reconhecia diretamente no ato de conhecimento, já que o discurso utilizado permitia essa passagem direta, sem rupturas nem impedimentos entre o ser e a representação (daí a identificação do pensamento clássico com a ontologia, como propõe Foucault), na medida em que o ser é constituído por procedimentos de um trabalho cujo produto ele não tem acesso; na medida em que o sujeito se vê permeado por funcionalidades e organizações da vida que na relação com o organismo produz diferentes matizes de caracteres, diferentes configurações de sistemas; na medida em que, finalmente, para produzir e para viver ele se utiliza de uma linguagem que funciona por um sistema de autonomia dos signos e dos fonemas, sistema que os faz derivar um em relação ao outro por uma flexibilidade interna e constitutiva, a forma do discurso como representação começa a desaparecer. O sujeito que antes representava, o sujeito que antes pela representação era capaz de nomear o ser, é inundado por uma série de procedimentos e mecanismos sobre os quais ele não tem nenhum controle, cuja atuação remete constantemente a experiência do sujeito ao registro da história. É essa separação entre a palavra e a coisa, essa dissolução da forma da representação atribuída à linguagem, que se desdobra no campo do saber e da possibilidade de conhecer no que concerne ao sujeito. Destacadas da representação, as palavras se multiplicam por uma fragmentação infinita, estabelecem entre si funções e deveres particulares que não podem se reunir num princípio de identidade; e o mesmo acontece com as coisas: elas perdem sua referência a um discurso e a um princípio subjetivo de inteligibilidade; se não detêm mais a verdade do ser no atributo de uma linguagem, elas podem funcionar por si mesmas, surgem como objetos possíveis para o saber, uma vez que estão dispostas no mundo primeiramente, antes do aparecimento de qualquer possibilidade representativa, atribuída por um sujeito da representação.



Ora, entre uma historicidade que atravessa o sistema linguístico dos signos e uma historicidade que se constitui no coração das coisas, o pensamento moderno se vê confrontado com o seu limite. É por uma relação fundamental com esse ponto de alteridade que o sujeito de conhecimento se relaciona com uma nova problemática do saber, uma analítica da finitude<sup>199</sup>. E nesse sentido dizer que o pensamento deve ser confrontado com aquilo que o limita não significa necessariamente postular que deve existir para o pensamento algo como uma barreira ou como a constatação de um termo irreduzível em relação ao qual o pensamento ou as formas de conhecimento se veem como que inibidas, sem possibilidade de ultrapassamento. A relação com a finitude na configuração moderna do pensamento pretende significar que, desde que o discurso deixou de ser designado pelo atributo da representação, todo o trabalho da linguagem deve ser articulado e só pode se construir por uma articulação estreita com um limite. A finitude como essa representação da morte no discurso ou, para dizer em outros termos, a finitude como sendo esse processo de imersão de um limite em todas as possibilidades de saber relacionadas aos modos de determinação no trabalho (a produção final de um objeto, uma mercadoria que é estranha ao sujeito que produz, a alienação irreparável do homem face aos processos de fabricação e de produção do capital); às modalidades de organização da vida (quando o vivente se descobre atravessado por características e funções que, travando uma luta constante contra as possibilidades da própria destruição, se dispõem como independentemente do sujeito como intensidades em favor da vida e de sua afirmação); e às possibilidades múltiplas de configuração da linguagem (a presença de todo um sistema de determinação do ser que o precede ou mesmo que o determina como que de fora, quando as flexões da língua tem um efeito sobre a forma pela qual o sujeito se constitui e é reconhecido pelos outros como sujeito). Em todos esses domínios, percorrendo essa existência autônoma e independente, mas perfeitamente concreta das palavras e das coisas, a finitude se torna essa figura de uma diferença interna ao sujeito que permanece irreduzível a um pensamento sem limites. Atravessado em sua história finita por procedimentos infinitos da história, e isso considerando a configuração das empiricidades que o constituem (os mecanismos objetivos de um trabalho; a força de uma vida; e o conjunto de determinações da linguagem), o sujeito que trabalha, que vive e que fala depara-se ele mesmo com essa dimensão essencial da finitude: um estado de precariedade fundamental, vulnerabilidade original e desamparo face às possibilidades de saber e conhecer. Se quando se configurava como gramática geral, como história natural ou como análise de riqueza os estudos da linguagem, da natureza e dos processos de acumulação e distribuição de bens viam nesses objetos um

---

<sup>199</sup> *Ibidem*, 323-9.

modo de ser das empiricidades que poderia ser reduzido a uma gramática da representação, com o aparecimento de um trabalho com Adam Smith, mas depois com Ricardo, com a emergência de uma vida em Jussieu, Vicq d'Azyr e Lamarck, mas depois em Cuvier, com os estudos sobre as flexões no sistema da linguagem, em Coeurdoux e William Jones, mas depois em Bopp, foi preciso que o pensamento se confrontasse com essa dimensão de todo saber que é a finitude, na medida em que diante dele pôde aparecer esse registro de não saber, como modo mesmo de constituição das formas de conhecimento. Nesse outro lado da representação do pensamento clássico, nesse espaço em branco que para um mundo organizado em identidades e diferenças não constituía nem uma diferença, pois pertencia ao registro da inexistência, o pensamento moderno conheceu o que permanecia impensado para o mundo clássico: formas de produção definidas a partir do trabalho e não de uma necessidade, estruturas de distribuição dos seres definidas a partir não uma classificação, mas de um sistema de caracteres, organizado em funções, a flexibilidade de uma linguagem que ultrapassa o registro da representação e é definida por uma gramática comparada, uma análise morfológica e uma fonética. Da economia política à filologia, passando pela biologia, esses saberes se construíram não porque a ciência pôde avançar e dar conta de novos objetos, visto o desenvolvimento de instrumentos e métodos de conhecimentos; essas modalidades de conhecimento se estabeleceram porque atravessadas por uma história que teve de pensar o modo de ser das empiricidades a partir daquilo que as limita.

Com efeito, a relação do pensamento com aquilo que do exterior lhe atravessa como um limite foi esboçada, primeiramente, por Kant, como indicou Foucault, com o projeto de pensar as condições, mas também os limites do conhecimento<sup>200</sup>. Se, no pensamento clássico, o sistema de representação só encontrava como limite as condições de seu avanço, na medida em que o progresso do conhecimento se apresentava não apenas como projeto, mas como condição efetivamente concreta da própria possibilidade de conhecer; quando Kant propôs a sua *Crítica*, tratar-se-ia de analisar não apenas a resistência da opacidade de objetos que permaneceria para a forma do conhecimento como modalidade positiva de uma indeterminação irreduzível ao saber, mas sim de refletir de que modo no interior da estrutura mesma do conhecimento se apresenta a marca intransponível da finitude. Ora, seria preciso para Kant, para abordar de maneira efetiva a questão dos limites do conhecimento ou, se se quiser, a questão do conhecimento do ponto de vista de suas possibilidades finitas, levantar uma interrogação sobre um pensamento do limite ou, se se quiser, um pensamento da finitude. Contra o projeto metafísico que pretendia

---

<sup>200</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 66-7; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 249-56.

desde Descartes tudo representar, e isso na medida em que o pensamento assegura por esse princípio transcendental do *cogito* que, para se positivar face à possibilidade de enganar-se sob a atividade de um Gênio maligno, recorre à figura de Deus, contra a pretensão metafísica do pensamento da representação, na medida em que pretende a função de uma ontologia a partir da categoria infinita da transcendência, Kant propõe o trabalho de uma *Crítica*, que se pergunta sobre os limites de fato, mas também os limites de direito do conhecimento, a partir de uma analítica da finitude. Se o pensamento clássico assegurava a ontologia da representação por uma metafísica do infinito, a modernidade a partir de Kant pretende fundar uma crítica do conhecimento, tomando como base uma analítica da finitude. É pela designação de um limite que percorre a constituição empírica não apenas dos saberes, mas o próprio domínio dos objetos, que a modernidade se constitui como ruptura do pensamento clássico. Com a emergência da história, o discurso moderno se vê atravessado pelo *a priori* da finitude, a partir do qual a visibilidade do empírico se cruza com as formas discursivas do saber.

Mas se a finitude é essa figura daquilo que como limite se apresenta não do exterior, mas a partir mesmo de onde o saber é construído, na modernidade o pensamento só pode se positivar a partir de uma relação com um não pensamento. Se considerarmos mais uma vez a relação entre o ser e a representação no discurso de Descartes, a passagem necessariamente livre assegurada ou não por uma metafísica do infinito, o pensamento podia perfeitamente se constituir por sua relação com a representação. E vamos identificar essa definição absolutamente explícita em Foucault de que o sistema da representação nada mais é do que uma análise do pensamento, da forma mesma do ato de pensar. É por isso que toda a ontologia clássica é, no fundo, uma ideologia para Foucault, uma teoria do ser que só pode se construir como uma teoria da linguagem como representação<sup>201</sup>. Como dobra da linguagem, dobra da representação, o discurso sobre o ser nada mais é do que o correlato de uma identidade já estabelecida no plano da representação. Atribuir um nome às coisas, analisá-las por uma medida comum, distribuí-las por um espaço de ordem capaz de classificá-las em identidades e diferenças, no fundo, o pensamento clássico é atravessado o tempo todo por essa imagem da representação, imagem que define previamente o que significa pensar e o que se deve obter, ao final, no modo de conhecimento do sujeito. Na continuidade desse procedimento, o ser do *cogito* não se dá ao pensamento, ele está em continuidade e até mesmo coincide com o ser da representação. Com a emergência de uma história, a definição de processos do trabalho, da vida e da linguagem que ultrapassam a forma da representação, a continuidade entre ser e representação foi dissolvida,

---

<sup>201</sup> *Ibidem*, 214-21.

de modo que todo esse quadro se modifica. A finitude como marca da história, o encontro com alguma coisa de exterior e de limite no ato mesmo de conhecer, toda essa configuração modifica de maneira radical a relação do pensamento com o ser. Ora, se o sujeito se descobre finito porque é atravessado de ponta a ponta e de maneira inaugural pela exterioridade de relações entre o trabalho e uma produção, pela intensidade de uma vida e ainda pela fragmentação e flexibilidade de uma linguagem, o pensamento, por sua vez, é levado a se confrontar com um impensado. A diferença de um não pensamento surge para o *cogito* como um solo imanente de produção, condição de sua possibilidade. Se a imagem do pensamento clássico definia para a forma mesma de seu funcionamento o procedimento de *representar*, a modernidade é marcada definitivamente por um pensamento irreduzível à essência da imagem. Ora, se a finitude é a positivação dessa emergência na história de um plano de possibilidade onde o ser do homem surge para o pensamento, e não apenas isso, onde o pensamento ele mesmo só pode funcionar a partir de sua articulação com um impensado, ela se constitui como:

Um modo de ser tal que nele se funda esta dimensão sempre aberta, jamais delimitada de uma vez por todas, mas indefinidamente percorrida, que vai de uma parte dele mesmo, que não é refletida por um cogito, ao ato de pensamento pelo qual a retoma; e que, inversamente, vai dessa pura retomada à confusão empírica, à ascensão desordenada dos conteúdos, ao sobressalto das experiências que escapam a si mesmas, a todo o horizonte silencioso do que se dá na extensão movediça do não pensamento.<sup>202</sup>

Quando a finitude surge como esse modo de ser das empiricidades que, dadas ao saber, não se reduzem à forma da representação, rompe-se a continuidade que a ontologia no pensamento clássico atribuía ao ser e à representação. Se a representação não é mais capaz de dar nome às coisas e de revelar a verdade de seu ser, o ser daquele que pensa, daquele que representa, a personagem que antes tinha a sua própria existência assegurada pela performatividade de um *cogito* surge para o saber, de modo que a questão do sujeito se constitui como um problema. Isso significa que, na modernidade, o ser do sujeito não poderá ser afirmado a partir de toda uma série de pressupostos subjetivos ou implícitos do pensamento, tal como podíamos encontrar no *cogito* de Descartes (isto é, pressupostos sobre o que é o sujeito, como ser, e o pensamento, como representação)<sup>203</sup>; ele será fundado a partir de uma série de interrogações em que surge menos como resposta do que sob a forma de uma pergunta. Se a finitude determina não só uma descontinuidade entre o ser e a representação, mas também a relação do pensamento com uma série de conteúdos que só podem ser definidos por um impensado, trata-se de pensar

---

<sup>202</sup> *Ibidem*, 333.

<sup>203</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 160-71; G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 2005, 21-2, 29-37.

o sujeito da finitude em relação estreita com um não pensamento. É por isso que quando Foucault retoma a proposição do *cogito* para pensar o tipo de relação que o sujeito pode ter consigo mesmo, na medida em que se considera essa articulação estreita entre o pensamento com um não pensamento, ele vai dizer:

O cogito não conduz a uma afirmação de ser, mas abre justamente a toda uma série de interrogações em que o ser está em questão: o que é preciso ser, eu que penso e que sou meu pensamento, para que eu seja o que não penso, para que meu pensamento seja o que não sou?<sup>204</sup>

Invertem-se as regras – como dirá de maneira bastante feliz Lacan: *penso onde não sou e sou onde não penso*<sup>205</sup>, e isso não por simples contradição, mas pela *afirmação* de outro modo de *ser* e de *pensamento*. Ora, se não há mais livre transição entre o ser e a representação tal como propunha o pensamento clássico, o ser do homem surge exatamente como aquilo que é necessário pensar e sobre o qual é preciso saber. A relação do pensamento com um impensado e a definição de um ser do homem a partir de um conjunto de empiricidades que, permeadas pela finitude, se constituem como modos de determinação que lhe escapam serão determinantes para a formação de uma ciência específica do homem como objeto empírico, ao lado e a partir das ciências do trabalho, da vida e da linguagem.

### 1.2.3. As ciências humanas e a formação de um duplo empírico-transcendental

Se antes do século XVIII o homem não existia, ele é uma invenção moderna, recente na história do Ocidente. E se seguirmos Foucault, poderíamos assinalar que: foi quando a história pôde percorrer a espessura de uma linguagem que antes representava, quando ela atingiu o modo de funcionamento das coisas, a forma como elas eram dadas à representação; foi quando a introdução da história resultou na emergência moderna de um trabalho no interior dos processos de produção, no aparecimento de uma vida na relação entre os seres, na fragmentação de uma linguagem nas formas de enunciação; foi quando, atravessando todo esse conjunto positivo de objetos dados a conhecer, introduziu entre o ser e a representação a irredutibilidade da experiência da finitude, o ser do sujeito que pensa passou a se constituir como problema. Foi apenas quando os seres vivos, abandonando o espaço da representação da história natural, alojaram-se no domínio da vida biológica; as riquezas, não mais analisadas do ponto de vista da necessidade ou da distribuição comercial, dirigiram-se para as formas econômicas, mas também

---

<sup>204</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 335-6.

<sup>205</sup> J. LACAN, “L’instance de la lettre dans l’inconscient ou la raison depuis Freud”, 1957, in *Écrits*, 516-8.

para formas políticas de uma produção; foi apenas quando as palavras e seus devires, destituindo o espaço em quadro da representação, distribuíram-se por uma linguagem múltipla e dispersa; que o homem surge para o pensamento, como objeto de pensamento, mas também aquilo sobre o que é preciso conhecer. É nessa redistribuição do pensamento entre a representação e a história que o saber moderno encontra um novo espaço de positivação, na medida em que se produz por uma nova forma de produção de enunciados. Entre o que o homem é em sua positividade e aquilo que permite o surgimento de um saber a seu respeito (discursos sobre a vida, o trabalho e a linguagem), surgem as ciências humanas como domínio específico de um discurso do homem. E, desde o início, essa modalidade de ciência vai se organizar sempre em dois níveis, segundo dois tipos de investigação: em primeiro lugar, o que do homem é dado empiricamente ou pode ser conhecido sob a forma de um objeto empírico? Em segundo lugar, como a partir dessas regiões empíricas de conhecimento a respeito do homem pode-se produzir um saber teórico, especulativo sobre o sujeito (a reduplicação do empírico no transcendental)?<sup>206</sup> É entre esses dois níveis que as ciências do homem vão se positivar, produzindo em relação às três ciências que destacamos, e que constituem o que Foucault chama de triedro de saberes sobre o homem (biologia, economia política e filologia), a especificidade de um domínio que, centrando-se particularmente no objeto do homem que conhece, findará por definir *a fortiori* aquilo que pode ser entendido como valor de todo conhecimento possível.

Mas a partir de que empiricidade o homem deve ser pensado? A partir de que conteúdo positivo o objeto *homem* surge para o campo do saber e a que elementos a ciência do homem deve recorrer para formular a especificidade de um discurso sobre o homem? Ora, se considerarmos que o homem surge como objeto para o saber apenas quando se positivam no seio de sua experiência formas de vida que ele mesmo não domina, o primeiro conteúdo positivo do homem deve ser inscrito naquilo que na região dessas empiricidades toca a sua existência. Num primeiro momento, o homem é e surge para o pensamento como um ser finito atravessado por formas positivas e concretas da experiência: (1) a submissão do homem a processos de produção de trabalho, o trabalho como forma positiva de análise da acumulação de capital, exercício de trocas, atribuição de valor à mercadoria (o ser do homem pensado em termos de uma economia política); (2) a constituição do homem pela intensidade de uma vida que se dispersa nos organismos por uma variedade de caracteres e de funções; o homem é um ser vivo, um ser que,

---

<sup>206</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 34-41, 68-74.

vivendo, luta contra as forças da morte<sup>207</sup> (o ser do homem pensado em termos de uma biologia); e, finalmente, (3) a relação do homem com a sua própria linguagem, uma linguagem incluída num sistema de flexibilidade morfológico e fonético; o homem como que determinado por seus mecanismos, por seu modo de funcionamento, no interior do qual ele mesmo não é soberano (o ser do homem pensado em termos de uma filologia). Em todos esses casos, é a experiência da finitude que não só caracteriza aquilo que do homem é dado a conhecer – uma vez que ele se descobre invadido por essas formas positivas e concretas de uma história, que determinam o seu modo de ser como sujeito –, mas também o fato mesmo de o homem ser dado ao saber. A finitude como marca da experiência, mas também como condição do ser. Num segundo momento, no entanto, ao lado dessas ciências, desses discursos que não só discorrem a respeito do homem, mas lhe são como que condição de possibilidade, ao lado dessas ciências, surgem domínios específicos de conhecimento do homem, de modo que estes permanecem relacionados, e talvez surgem como que destacados da biologia, da economia política e da filologia. Ao lado de uma biologia, segundo Foucault, surge um domínio psicológico (que estabelece em relação à vida um certo número de funções e determinações psíquicas); ao lado de uma economia política, surge um domínio sociológico (que buscará pensar a relação que o homem tem com o trabalho, de que maneira seus conflitos aparecem entre a ordem da necessidade e a do desejo); e, por fim, ao lado de uma filologia, a modernidade vê emergir um domínio de estudos de literaturas e de mitos (domínio que prescreve no sistema de formação das palavras uma significação e que, para analisar as estruturas de uma cultura, recorre à análise dos mitos)<sup>208</sup>. De modo que, lá onde esse regime empírico de positividades prescrevia na experiência do sujeito a irreduzibilidade de um encontro com a finitude, naquele lugar as ciências humanas, desdobrando-se numa série de domínios novos, definirão uma nova região de objetos que articulará a vida da biologia com uma função (psicologia), o trabalho da economia com um conflito (sociologia) e a flexibilidade da filologia com uma significação (literatura). Logo, por essa primeira declinação, por esse primeiro grupo de modificações no interior desses domínios que prescreviam em relação à vida, ao trabalho e à linguagem, um triedro dos saberes, toda a questão do homem pôde ser delineada a partir desse problema de identificar no modelo das ciências empíricas três regiões a partir das quais um saber do homem se constituiria.

Ora, e se pensarmos em uma segunda declinação possível, declinação a partir da qual as ciências humanas se articulam não apenas com o conteúdo positivo das empiricidades, mas com

---

<sup>207</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 125–49.

<sup>208</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 355–66.

o modo de ser através do qual elas se articulam ou foram articuladas no saber, deveríamos nos perguntar: como uma ciência do sujeito deve ser relacionar com o fato de que em todos esses domínios o triedro dos saberes foi forçosamente interrogado a partir da categoria da finitude (a problemática da morte na ciência da vida, da alienação nos estudos do trabalho, da dissolução do discurso nos estudos da linguagem)? Se as ciências humanas são essa modalidade de conhecimento que não só foi possível na modernidade com a descontinuidade de um pensamento que antes representava; se ela pôde se constituir como ciência do homem, na medida em que esse mesmo pensamento foi articulado com uma dimensão de não pensamento; sob que forma deveriam se configurar uma psicologia, uma sociologia ou ainda um estudo de literatura e de mitos que recolhessem no centro de suas proposições discursivas a finitude de uma vida e o impensado de um pensamento? Ao lado dos primeiros termos ou no recuo deles, apareceria uma segunda série de termos, identificados por Foucault nos trabalhos de Goldstein, Mauss, Dumezil: o homem psicológico como um ser dotado de funções passa a ser definido como que perpassado por normas de ajustamento; o homem sociológico de conflitos entre a ordem das necessidades e a dos desejos passa a se constituir como um ser que obedece a regras; o homem dos mitos e das literaturas, antes pensado como um ser dotado de um linguagem de sentido, linguagem que quer dizer alguma coisa, passa a ser pensado a partir de um conjunto de signos que forma na relação do sujeito com a língua a estrutura de um sistema. Assim, o antigo sujeito da psicologia, da sociologia e o sujeito analisado pelo estudo dos mitos e das formas de literatura, a partir desse segundo momento, passa a ser definido não mais nos termos de função, conflito e significação, mas nos termos de norma, regra e sistema<sup>209</sup>. E se, num primeiro momento, segundo Foucault, os discursos do homem prescreviam, na relação que eles tinham com a biologia, a economia política e a filologia, se eles prescreviam a respeito do homem esses elementos que são a função, o conflito e a significação; e se, prescrevendo esses elementos, os discursos do homem delimitavam a respeito dos indivíduos uma distinção entre o normal e o patológico, num segundo momento, quando o sujeito é pensado a partir de um sistema de regras e de normas de conduta, o que é normal se mistura com o que é patológico e o que se define como patológico se mistura com o normal, inversamente. Doravante não se trata mais na psicologia de pensar a experiência do homem em relação a alguma coisa do vivente que seria a sua função (o homem é pensado em termos de normas de ajustamento); não se trata mais na sociologia de analisar, nas relações do homem com os domínios da necessidade e do desejo, como os conflitos são produzidos (o que está em questão é a relação do homem com a sociedade); e nos estudos de

---

<sup>209</sup> *Ibidem*, 366-78.



literatura e de mitologia não se trata mais de pensar a linguagem como que submissa a procedimentos de significação (o funcionamento da linguagem escapa à distinção entre significante e significado, ele remete a uma organização de estrutura). É a partir dessa inflexão que o discurso das ciências humanas poderá se deslocar do conteúdo positivo das empiricidades da vida, do trabalho e da linguagem em direção ao lugar onde esses domínios se articulam com a finitude do homem. É que, para além de uma função e de um conflito, para além das regras de significação, surge um inconsciente no interior do homem que só pode atuar e se desenvolver na realidade de uma norma, de uma regra e de um sistema. Por uma relação estreita com aquilo que permanece impensado no domínio empírico das ciências da vida, do trabalho e da linguagem, descobre-se uma região finita da humanidade, determinada por aquilo que na psicologia, na sociologia e na análise da literatura subsiste como não pensamento.

Na esteira dessa reflexão, no entanto, Foucault identifica a constituição a partir da figura do homem daquilo que ele denominou de duplo empírico-transcendental<sup>210</sup>, na medida em que a propósito de seu conhecimento se formou uma espécie de prolongamento de uma série composta por dois tipos possíveis de análise: (1) uma análise centrada na dimensão do corpo, no estudo da percepção, da sensação, dos mecanismos psicomotores, de uma fisiologia neurológica de articulação, mecanismos pertencentes à ordem das coisas, da natureza, e, por isso, pertencentes à esfera do organismo; esse primeiro tipo de análise ele caracterizou por uma estética transcendental: através do estudo das condições anatômicas e fisiológicas, o conhecimento humano se descobriria determinado por uma natureza, composta de formas e conteúdos empíricos; (2) mas haveria também uma outra modalidade de análise possível, modalidade que acreditara que o conhecimento humano tinha condições históricas e sociais de existência, que o homem se constituía no interior de relações humanas, relações sociais, e que, no fim, não poderia existir um conhecimento do homem sem considerar a forma pela qual o indivíduo era determinado por um contexto; essa análise Foucault denominou de dialética transcendental, análise que estuda, enfim, que investiga o conhecimento humano a partir da história ou que realiza, em outros termos, uma história do conhecimento do homem. Mas o que há de particular, de interessante nessas duas modalidades de análise (análise do conhecimento, por um lado, que toma como base e referência a existência de uma natureza; e análise da história do conhecimento, por outro, análise que acredita que o conhecimento humano tem uma dimensão histórica) é que tanto uma quanto a outra pretendem formar um campo universal de análise que parte sempre de conteúdos

---

<sup>210</sup> *Ibidem*, 329-33.

particulares, de conteúdos empíricos, para constituir estruturas transcendentais do conhecimento. É na medida em que o conhecimento do homem, mesmo tomando direções distintas, adota um mesmo modelo de funcionamento, reproduzindo no universal a imagem particular do homem que o especifica num determinado domínio empírico, que as ciências humanas fazem com que o conteúdo empírico dos objetos funcione em seu interior como reflexão transcendental sobre o sujeito.

Ora, se a ciência do homem só foi possível a partir de uma relação de conhecimento do homem com aquilo que se constituía para uma ciência da vida, do trabalho e da linguagem como finitude, a configuração de um sistema de análise que parte do empírico em direção ao transcendental em torno do homem pretende reunir o impensado desses campos numa determinada imagem do pensamento<sup>211</sup>. E se a positividade de uma história surge no interior mesmo do modo de ser das palavras e das coisas; se a historicidade é essa força que percorre a organização de uma vida (fazendo funcionar essa organização ora como função, ora como norma numa psicologia), os processos produtivos de um trabalho (processos entendidos ora como regime de necessidade e de desejo, ora como conflito numa sociologia) e a flexibilidade de uma linguagem (que será dispersa em sistemas de significação ou em determinações de estrutura numa análise de mitos e de literaturas); tudo se passa como se, em torno do homem e de seu conhecimento – na forma como as ciências humanas vão se valer de sua posição e de sua função no triedro dos saberes, para além do campo positivo dessas empiricidades, ou melhor, a partir dele –, pudesse se constituir um sujeito que determina por sua relação de conhecimento a propósito de objetos o fundamento em torno do qual as empiricidades dispersas podem se reunir segundo um princípio de identidade. Para além de uma historicidade infinita que percorre todos esses domínios e que funda na relação entre eles e o homem a marca da finitude, surge todo um campo transcendental que se determina por uma estrutura do sujeito e que define, por sua vez, a forma mesma de todo conhecimento possível<sup>212</sup>. Lá onde as formas empíricas da experiência constituíam as condições objetivas da existência e do surgimento do homem como problema, esse homem, como ponto de chegada, ponto resultante das determinações de uma vida, um trabalho e uma linguagem, se manifesta, inversamente, como ponto de partida, ponto em torno do qual os diferentes domínios do mundo empírico surgem como modo de determinação do campo de experiência. Se o homem constitui esse sujeito a partir do qual as diferentes determinações empíricas vão ser inseridas numa epistemologia que define a análise da natureza do

---

<sup>211</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 169-217.

<sup>212</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 77-8.

homem e a análise do homem por uma história do conhecimento, é a partir de um discurso do homem e sobre o homem que será possível formar um saber sobre essas mesmas determinações e examiná-las em termos de gênese, estrutura e de sentido<sup>213</sup>.

### **1.3. Verdades do homem e uma imagem antropológica do pensamento**

Das duas uma: ou deve existir uma verdade do homem que se desenvolve na ordem do objeto, verdade que aos poucos se esforça, se manifesta através da materialidade dos corpos, e aguarda o desenvolvimento da percepção, a finura da sensação, para que, com ou sem instrumentos, possa ser articulada como forma de conhecimento; ou deve haver uma outra verdade que a partir da ordem do discurso constitui em relação à natureza ou, como vimos, à história do conhecimento uma linguagem verdadeira<sup>214</sup>. Segundo Foucault, esse estatuto, esse vínculo entre a teoria do conhecimento e o discurso de verdade, permanece ambíguo, na medida em que entre uma verdade do objeto, verdade que encontra seu fundamento, sua gênese na empiricidade dos objetos, em sua forma natural, e uma análise da verdade que se antecipa à verdade do objeto ou que a partir dela define a sua própria natureza, entre uma verdade do objeto e uma verdade do sujeito, se se quiser, o conhecimento se desenvolve, em todos os casos, no interior dessa oscilação que vai do particular ao universal, do empírico ao transcendental, e inversamente. Seja como análise de tipo positivista (análise que prescreve a partir da verdade do objeto a verdade do sujeito, verdade que ele elabora e constitui no discurso), seja como verdade do tipo escatológico, como denominou Foucault (verdade do discurso filosófico que pretende definir a verdade do objeto sob a forma de uma natureza, de uma determinação genética, estrutural ou significante), ambas estão no nível preciso da arqueologia intimamente ligadas. Na medida em que em torno do homem se constituiu essa figura do duplo empírico-transcendental, na medida em que no nível discursivo das ciências humanas se pretendeu passar, de um lado a outro, do empírico ao transcendental e, inversamente, partindo do transcendental constituir a determinação do objeto empírico, a determinação de uma verdade do homem não pôde evitar que todo modo de conhecimento humano fosse disposto por essa tensão secretamente mantida entre um discurso que pretende analisar o homem como lugar de conhecimentos empíricos e, ao mesmo tempo, um outro discurso que reconduz esses mesmos conteúdos ao sujeito do conhecimento que os torna possíveis. Entre aquilo que Foucault denomina de discurso ingênuo da objetividade

---

<sup>213</sup> *Ibidem*, 78.

<sup>214</sup> Nesse ponto, seguimos as três possibilidades de análise do homem indicadas por Foucault (positivista, escatológica e fenomenológica) que, buscando sair da antropologia, reintroduzem pelas vias do objeto, do discurso e da existência o problema da verdade. Cf. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 331-3.

e o discurso escatológico, transcendente da promessa, uma teoria do sujeito, como possibilidade de introdução de um terceiro termo, pretendeu articular a experiência do corpo à experiência da cultura.

Resultante dessa tensão e desse impasse, a análise do vivido por uma fenomenologia na modernidade, segundo Foucault: “é, ao mesmo tempo, o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; e também a forma originária que os torna em geral possíveis e designa o seu enraizamento primeiro”<sup>215</sup>. É através do vivido que se torna possível restaurar a comunicação ambivalente e sempre dissonante entre as determinações empíricas da natureza (verdade de uma análise do objeto), e as determinações transcendentais do discurso (verdade de uma análise do sujeito). Entre o corpo e o discurso, a natureza e a história, o espaço e o tempo vêm conjurar numa experiência a suspensão dos preconceitos e a imediatez da vivência. Mesmo que a análise do vivido, segundo Foucault, tenha se constituído para ser uma contestação radical tanto do positivismo científico quanto da escatologia filosófica; mesmo que ela tenha pretendido denunciar a ingenuidade de uma verdade reduzida ao empírico e restituir à reflexão transcendental a dimensão esquecida do ser, o discurso de verdade que essa análise promove, enunciado seja pelo aspecto espacial seja pelo aspecto temporal da experiência, vai se configurar, finalmente, por uma composição mista e, em até certo ponto, irreconciliável de enunciações: a fenomenologia da experiência que se constitui por uma análise do vivido procura articular a empiricidade objetiva do conhecimento da natureza com a originalidade de uma experiência que se sustem através do corpo. Mas é através dessa linguagem que se pretende apenas descritiva, linguagem meticulosa, que se endereça às coisas para poder, escapando da ingenuidade positiva, oferecer uma semântica da ordem do fundamento, que a análise do vivido recoloca no centro de sua enunciação a mesma figura de um duplo empírico-transcendental do homem, presente inicialmente numa análise empírica do conhecimento humano e numa análise da verdade discursiva da forma do conhecimento.

Ora, nesse cruzamento entre o empírico e o transcendental, na perspectiva de Foucault, a análise do vivido:

Tenta 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, de uma só vez, se esconde e se mostra na experiência vivida.<sup>216</sup>

---

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 332.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

Em todos esses casos, em todas essas tentativas de se produzir uma verdade do homem, uma verdade que possa valer como teoria do sujeito, tanto no caso positivista quanto no caso escatológico, tanto no caso reducionista do empirismo quanto no discurso abstrato da filosofia, trata-se ainda da mesma resposta, no nível arqueológico, a uma existência de saber igualmente colocada para uma análise do vivido. Em todos esses casos, o conhecimento do homem deve valer como campo filosófico possível, a partir do qual seria possível descobrir, em última instância, o fundamento do conhecimento humano, a definição de seus limites e suas possibilidades e, finalmente, a verdade de toda verdade<sup>217</sup>. O problema antropológico, o problema que quer saber: “O que é o homem?” por uma teoria do conhecimento e que, no final das contas, vai ser levado a duplicar no próprio campo do pensamento uma imagem do homem, uma imagem antropológica, por um procedimento que vai do empírico ao transcendental, e inversamente, não pode ser resolvido nem por uma análise positiva, uma análise filosófica, nem por uma análise do vivido. Seria preciso destituir a imagem. É por isso que, segundo a proposição de Foucault, a verdadeira contestação do positivismo ou do pensamento filosófico da escatologia não pode se localizar no retorno à ordem do vivido, retorno que, ao invés de sair da imagem do homem, a confirma; a verdadeira contestação do positivismo, da escatologia e doravante da fenomenologia do vivido não seria por uma resposta à questão antropológica, mas de, ao lado dessa pergunta e ao mesmo tempo a confrontando, se perguntar: o homem, verdadeiramente, ele existe? Quando se pergunta na modernidade se esse homem tal como o conhecemos, quando se interroga o homem no nível mesmo de sua existência ou de sua necessidade, tudo se passa como se, no nível mesmo em que essa interrogação é feita, não apenas o homem devesse ser destituído, mas igualmente toda possibilidade de existência e de configuração do pensamento. Tudo se passa, mais uma vez, como se, tão enraizada por um pensamento antropológico, uma existência sem o sujeito humano tal como o concebemos fosse ela mesma impossível. Se a antropologia como essa modalidade de pensamento que, constituindo uma imagem em torno do homem, pretende definir não apenas o que é o homem em sua essência, mas a natureza possível de tudo aquilo que pode se dar no campo da experiência humana, é a partir do pensamento de Nietzsche que Foucault identifica o primeiro esforço para desenraizar o pensamento moderno da antropologia<sup>218</sup>. Ao localizar o ponto de articulação entre a imagem do homem e a figura de Deus, ponto de pertencimento entre um e outro, ponto em que a permanência de um

---

<sup>217</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 78; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 352.

<sup>218</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 78-9; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 352-4.

é equivalente à permanência do outro e o desaparecimento de um corresponde ao desaparecimento do outro, Nietzsche teria articulado a manutenção da figura do homem na modernidade por uma ontologia transcendental. Para pensar a experiência empírica do homem, dever-se-ia solicitar o tempo todo esse ponto limite imposto por aquele que como ser transcendental surge como ilimitado, de modo que seria apenas a partir da referência de Deus que todo pensamento do homem seria julgado e analisado. É apenas pela morte de Deus, pela destituição dessa figura que o pensamento pode se abrir a uma outra forma de experiência. É a morte de Deus, como indicou Foucault, que anuncia a morte do homem; mas se com a morte de Deus tudo passou a ser possível, já que o ilimitado não mais surge como referência, com a morte do homem, inversamente, tudo se torna necessário: é a figura da finitude que deve regular a verdade do homem. Sem o limite imposto pelo ilimitado, a atividade do pensamento encontra o tempo todo e em qualquer lugar com o ilimitado do limite<sup>219</sup>. Doravante, pode-se avançar sem Deus e sem o homem num espaço que se configura pela repetição do limite e pela afirmação constante da possibilidade de sua transgressão. Encontraríamos em Nietzsche, portanto, segundo Foucault, um ponto de abertura para um futuro possível: quando enunciou, sob a forma do acontecimento, a promessa e, ao mesmo tempo, a ameaça de um homem que não corresponderia mais à forma antropológica, mas à possibilidade de um super-homem, afirmou, através de uma filosofia do Retorno<sup>220</sup>, que o homem como esse modo de desaparecimento não cessava jamais de desaparecer; atribuiu ao pensamento antropológico um humanismo que só podia existir sob a forma do sono, de modo que o fim da filosofia e, portanto, o fim do homem não seria nada mais do que um retorno ao começo<sup>221</sup>.

#### **1.4. O lado de fora e seus limites: psicanálise, etnologia e literatura**

Ora, se voltarmos para a questão da constituição das ciências humanas, da configuração que essas ciências adquiriram, na medida em que os problemas da finitude e do impensado do pensamento puderam se colocar para toda forma de conhecimento possível do homem, seria preciso identificar, para além do deslocamento da função em direção à norma na psicologia, do conflito entre necessidade e desejo em direção à relação entre o indivíduo e a sociedade na sociologia, e, finalmente, da análise da linguagem como significação em direção ao funcionamento dos mitos e das literaturas através de estruturas, seria preciso identificar a formação de

---

<sup>219</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 352-4; M. FOUCAULT, "Préface à la transgression", 1963, in *Dits et écrits, 1954-1969*, vol. 1, Paris, Gallimard, 233-8.

<sup>220</sup> G. DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, 19-36, 77-82, 213-222.

<sup>221</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 353.

duas contradições do homem, como denomina Foucault, que no limite de um discurso sobre o homem fazem aparecer aquilo que desse discurso permanece do lado de fora<sup>222</sup>. É que através de duas modalidades discursivas que aparecem no interior das ciências humanas, no interior de seus problemas, a psicanálise e a etnologia, seria possível retomar nos discursos sobre o homem o acontecimento da história na vida, na linguagem e no trabalho, considerando uma relação intrínseca dessas empiricidades com a dimensão da finitude. Como pensar o impensado, incluir a finitude no pensamento, na experiência da vida, sem submeter mais uma vez essas categorias a um pensamento constituído a partir da referência a uma imagem do homem, mas, ao contrário, destituindo essa mesma imagem? Como através da afirmação de um inconsciente do psiquismo (não submisso ao funcionamento consciente) e de estruturas determinantes de cada cultura em particular (não submissas à determinação de uma cultura universal sobre as outras), como através da retomada da finitude e do impensado no pensamento seria possível criar uma alternativa à antropologia do pensamento e à reduplicação do empírico no transcendental?

No interior de uma psicologia da norma, para além das coordenadas da função, a psicanálise se dirige diretamente para o inconsciente, e isso não apenas como objeto de pesquisa, mas como instrumento e condição mesma de possibilidade para o seu funcionamento enquanto discurso<sup>223</sup>. Por essa via, ao falar da regra, a psicanálise promove no interior do pensamento moderno a relação com um desejo que, funcionando na espessura dos signos e da linguagem pela figura do fantasma, é irreduzível a toda gramática. Ora, na medida em que introduz o problema do desejo no campo da fala e da linguagem, a psicanálise afirma todo um trabalho do inconsciente no coração do pensamento que retoma na experiência do sujeito a relação do saber com aquilo que é o seu limite; sob a forma de uma linguagem que oscila entre um enunciado e uma enunciação, ela retoma as formas da finitude no pensamento, de modo que inscreve na experiência da narrativa de si o sentido de uma história que para além dos modos da representação faz falar a diferença. No caso da etnologia, observa-se como a universalidade do pensamento ocidental como modelo de cultura pode ser desconstruída: ao analisar as diferentes formas pelas quais as culturas em suas singularidades podem ser formadas, se organizar por estruturas e se definir por uma relação específica entre o sujeito e a coletividade, os estudos etnológicos dissolvem a imagem de um pensamento antropológico, promovendo em seu interior a particularidade de experiências que não podem se reduzir ao modelo ocidental<sup>224</sup>. É que, quando

---

<sup>222</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 392-7; M. FOUCAULT, “La pensée du dehors”, 1966, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 520-1.

<sup>223</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 385-8.

<sup>224</sup> *Ibidem*, 388-90.

se avalia a especificidade das diferentes histórias de cultura, o que entrará em jogo é não a pergunta por aquilo que surge como semelhança, ou a pergunta por aquilo que como diferença deve ser valorado a partir de um sistema de identidades, mas sim a afirmação mesma da exterioridade da diferença e de suas características sempre particulares, vinculadas que são a um povo, a uma cultura e a um território. Sob a forma de uma análise das estruturas de determinação das culturas e das sociedades, a etnologia afirma, ao lado do discurso psicanalítico do inconsciente, o fato nu, segundo Foucault, de que o homem é atravessado pela forma da finitude e que, a partir dessa figura trágica da morte, é possível retomar na ordem do discurso da modernidade a dimensão fundamental da historicidade entre as palavras e as coisas.

Entre a psicanálise e a etnologia, duas articulações no saber se tornam possíveis: a relação entre a história dos indivíduos e o inconsciente das culturas e a relação entre a historicidade das culturas e o inconsciente dos indivíduos<sup>225</sup>; seja no plano individual, seja no plano coletivo, o que se chama subjetividade no campo das ciências humanas, e por subjetividade se entende por relação do sujeito consigo mesmo, deve ser pensado por meio de uma relação estreita com o inconsciente e com as formas de cultura. Por essas duas vias, a análise da finitude renunciada por Kant pode ser retomada no interior de duas modalidades de discurso, seja pela articulação do homem com a morte, pela produção de um desejo que não se reduz à constituição de um conhecimento da natureza humana e pela afirmação de uma especificidade da linguagem que no encontro com a história é capaz de produzir sentido. A análise da finitude deve nos convidar, conforme Deleuze, “não a fazer uma ciência do homem, mas a erguer uma nova *imagem do pensamento*: um pensamento que não se opõe mais de fora ao impensável ou ao não-pensado, mas que se alojaria no interior dele, que estaria em uma relação essencial com ele”<sup>226</sup>.

Longe de afirmar a partir de uma suposta estrutura do conhecimento aquilo que deve ser próprio ao homem, ou seja, a constituição de uma identidade que responda à pergunta: “O que é o homem?”, essas modalidades de contraciências – que, no interior do domínio do conhecimento do homem e como que no seu prolongamento, se constituem no avesso daquilo que o modelo científico do conhecimento do homem promove como antropologia – operam a descentralização do homem, na medida em que retomam o problema do sujeito a partir da recolocação de sua pergunta. Vemos, pois, como que por uma dobra do saber, no interior de um campo que é aquele das ciências do homem, se produz uma terceira inflexão ainda mais fundamental, inflexão que, longe de apontar para a verdade do homem, desconstrói a transcendência implicada

---

<sup>225</sup> *Ibidem*, 391.

<sup>226</sup> G. DELEUZE, “L’homme, une existence douteuse”, 1966, in *L’île déserte et autres textes, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, 128.



por essa imagem a partir da história e da finitude. De modo que as contradições da psicanálise e da etnologia, ao apontarem para esse ponto de saída, para essa linha de fuga que é o campo da inconsciência do pensamento, retomam a abertura a partir da qual o nascimento do homem foi possível e, fazendo isso, indicam o seu desaparecimento próximo<sup>227</sup>. Ora, se o homem está em vias de desaparecer, é possível que, assim como o desaparecimento do discurso foi a condição de possibilidade para o aparecimento do homem, o desaparecimento do homem se torne condição de possibilidade para o ressurgimento de uma linguagem: liberta da forma da representação, a linguagem da literatura constitui a forma pela qual a fragmentação das palavras e a positividade das coisas podem se reunir sob a forma da diferença no pensamento. É por isso que, para Foucault, se a literatura se desenvolve a partir dela mesma, formando uma rede em que cada ponto é situado em relação a outro em um espaço que, ao mesmo tempo, os acolhe e os separa, não se trata mais de uma linguagem submissa ao modo de ser do discurso clássico, como forma de representação<sup>228</sup>. Por uma linguagem que não quer nem representar, nem significar, a literatura constitui esse espaço aberto de um pensamento que se cruza com o lado de fora, na medida em que, ultrapassando a forma da lei, ela já encontra num espaço em que ela mesma é quem organiza na experiência da linguagem a relação entre o limite e a transgressão<sup>229</sup>. Seja por uma linguagem que se forma e se desenvolve na densidade e na espessura possível presente no gesto de escrever, seja por uma manifestação para além da consciência de si em sua identidade de formações do inconsciente, seja ainda por esse descentramento da cultura, na medida em que coloca em questão o que é o *mesmo* em nossa sociedade a partir da especificidade dos sistemas de organização daquilo que lhe é exterior, a literatura, a psicanálise e a etnologia retomam a questão do limite no interior de um pensamento que, em relação à imagem antropológica, só pode se formular por uma relação com o lado de fora. Nos termos de Foucault:

Esse pensamento que se mantém fora de toda subjetividade para dele fazer surgir como que do exterior os limites, enunciar o seu fim, fazer cintilar a sua dispersão e recolher apenas a sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de toda positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço no qual ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se esquivam, desde que se dirija um olhar em sua direção, suas certezas imediatas, esse pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e em relação à positividade de nosso saber, constitui o que se poderia chamar pelo termo “o pensamento do fora”.<sup>230</sup>

---

<sup>227</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 392-3.

<sup>228</sup> *Ibidem*, 353-4, 394-7.

<sup>229</sup> M. FOUCAULT, “Préface à la transgression”, 1963, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 233-8.

<sup>230</sup> M. FOUCAULT, “La pensée du dehors”, 1966, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 521.

## Capítulo 2. A produção de um dizer verdadeiro e uma vontade de saber

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. Imensa obra a que o Ocidente submeteu gerações para produzir a sujeição dos homens, isto é, sua constituição como “sujeitos” nos dois sentidos do termo.

Michel Foucault, *A vontade de saber*

Até então procedemos por uma via em que o *eu* não pôde efetivamente falar. Quando estava prestes a fazê-lo, surgiam discursos e enunciados que não lhe pareciam próprios, pois não partiam de sua própria experiência de enunciação. Se o sujeito pôde aparecer num determinado momento da história do pensamento, momento em que as palavras não eram mais capazes de representar as coisas, tudo se passa como se, ainda por essa via, sua abordagem fosse apenas possível através de discursos de verdade exteriores a ele, discursos que lhe sobrepunham como que vindo de fora. Se quiséssemos, no entanto, pensar a possibilidade de um dizer verdadeiro que fosse próprio à experiência do sujeito e não de discursos a seu respeito, deveríamos nos perguntar: como produzir discursos a partir de si e não de outros?

É evidente que nesse campo de investigação o que se apresenta como interior e exterior se confunde e não podemos manter por muito tempo essa distinção, já que ela mesma nos parece reduzida. Quando se pretende analisar a experiência de si mesmo, a relação que se pode ter consigo, interior e exterior se entrelaçam e se inter cruzam de tal modo que essa diferenciação não pode ser sustentada por muito tempo. É evidente, no entanto, que quando um sujeito toma a palavra, quando ele começa não a falar de si sem falar com o outro, nem a falar com o outro sem falar de si, mas quando ele começa a falar de si com o outro<sup>231</sup> já se trata de um outro tipo de enunciado e mesmo de um outro modo de enunciação de si; esse discurso não corresponde ao discurso que o sujeito utiliza ou produz quando fala dos outros à sua volta ou ainda quando produz em relação a si um discurso universal sobre a naturalidade de um sujeito ou sobre o gênero humano em geral. Quando o sujeito fala de si mesmo, observamos, ao contrário, uma singularidade quanto ao conteúdo, uma especificidade em relação à forma, uma implicação do sujeito que fala com o fato de que ele diz de si e de que estabelece com aquilo que diz uma relação de verdade. Temos a impressão, em outros termos, de que no momento em que falamos de nós mesmos nos tornamos capazes de atravessar a barreira de um discurso impessoal e objetivo, e de chegar a essa experiência bastante particular que é a nossa, experiência de cada um

---

<sup>231</sup> J. LACAN, “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”, 1954, in *Écrits*, 373.

que é da ordem da singularidade. Para além do discurso universal sobre o sujeito, para além do discurso de verdade sobre o sujeito produzido pela ciência, haveria, nesses termos, um enunciado formulado a partir de si, e não do outro, enunciado por meio do qual o *eu* poderia finalmente falar e se expressar, dando voz às suas mais particulares impressões, como também às suas fantasias mais íntimas; a existência, enfim, de um discurso de verdade a partir de si.

Além disso, quando um sujeito fala de si, sabemos que, além de empregar o termo *eu*, ele recorre a diferentes sensações e percepções que tem, a objetos de sua imaginação, bem como a atribuições de juízo que realiza. A relação do sujeito com as coisas, sejam elas internas ou externas, efetivamente se modifica: os acontecimentos à sua volta, sua relação consigo e com os outros, tudo isso passa a ser pensado a partir de uma perspectiva, de um determinado domínio da experiência que tem a ver consigo, e não apenas do ponto de vista de um expectador passivo, que permanece alheio em relação àquilo que diz. O modo de enunciar, portanto, o conteúdo mesmo daquilo que se enuncia e, finalmente, a relação do sujeito com o enunciado não assumem mais a forma de um discurso que recebe sua legitimidade necessariamente a partir da relação com o outro, mas sim a forma de um discurso singular. Tudo se passa como se, por esse modo de dizer a verdade, por esse modo de dizer de si, fosse possível criar uma maneira própria de usar a linguagem, um regime de produção discursiva que não encontra sua validade pelo fato de pertencer ao domínio geral de discursos de verdade, mas pelo fato puro e simples de haver *eu*. É que, em todo esse modo de produção de enunciados a partir de si, é valorizada sobretudo a experiência específica de um sujeito, a experiência que ele pode ter de si, na medida em que ela já contém alguma coisa da ordem da verdade (e poderíamos evocar as diferentes teorias sexuais infantis identificadas por Freud, através das quais se busca responder à questão: *de onde vêm as crianças?*, que, mesmo sendo falsas, tocam de alguma maneira na verdade<sup>232</sup>). Como produzir um discurso sobre si que seja coerente com a especificidade dessa experiência? Que tipo de articulação é possível estabelecer entre a produção de um dizer a verdade sobre si e a relação que o sujeito tem consigo mesmo e com o enunciado que ele diz?

Ora, essa modalidade de produção de discursos a partir de si parece se eximir, pelo menos num primeiro momento, da necessidade de se avaliar a correspondência possível entre aquilo que se diz, o enunciado, e o de que se diz, o referente (modelo da representação). Não se trata de verificar no domínio, por assim dizer, da realidade empírica o peso e a medida daquilo que se diz, e nem o tipo de relação que se constitui entre o que se diz e a experiência que se tem de si. Essa modalidade de dizer a verdade também ocupa uma posição diferente daquela adotada

---

<sup>232</sup> S. FREUD, “Les théories sexuelles infantiles”, 1908, in *La vie sexuelle*, 24.

por um discurso de verdade sobre o sujeito geral (discurso de verdade sobre o conhecimento do homem ou sobre a natureza do conhecimento), modalidade que para se legitimar precisa passar pela caução da opinião do outro (seja ele um outro qualquer ou um outro entendido coletivamente, como a comunidade científica, por exemplo). Igualmente, sua forma não parece submissa nem redutível à ordem dos enunciados de uma época, a uma gramática da linguagem, relacionada a um contexto (sob essa forma, o discurso continuaria solicitando a sua legitimidade a partir do outro e não do próprio sujeito que enuncia). Quando o sujeito pode, enfim, começar a falar de si, da experiência que ele tem de si, tem-se a impressão de que as exigências de uma ordem são suspensas, mas também de que os limites impostos pela referência da representação são ultrapassados. É a sua experiência que está em jogo; não é nem a experiência do outro nem os dados objetivos da realidade que ele deve considerar. Quando fala de si e a partir de si, o sujeito é capaz de criar um espaço próprio de relação consigo que leva em conta, além dos discursos de verdade que vêm de fora, o *eu* que enuncia e que produz, por esse ato de enunciação, uma verdade a respeito de si. As preocupações epistemológicas quanto às condições de possibilidade desse discurso, condições de autenticidade, de legitimidade desse tipo de enunciado no domínio do conhecimento, e mesmo quanto à distinção entre o caráter subjetivo dessa experiência e a relação que ela deve ter com um regime de objetividade podem até aparecer, mas elas só chegam num segundo momento, quando já se tem plena certeza de que é o *eu* quem fala e de que esse enunciado, por mais distante que possa estar das convenções de um saber, já contém uma verdade de si. Nesse tipo de discurso não existe, pelo menos num primeiro momento, a verdade do outro como critério de juízo ou de verdade; nessa modalidade de fala, existe apenas a verdade de um *eu* que enuncia e que pode perfeitamente já ser *muitos*.

No discurso de verdade sobre si mesmo, o *eu que diz* e o *de que se diz* surgem intrinsecamente ligados e inter-relacionados. Não se trata, como dizemos, da relação que esse enunciado pode ter com os outros sujeitos em volta do *eu*, mas do tipo de relação que o sujeito estabelece consigo mesmo pelo fato de dizer *eu* (participação do sujeito na experiência do dizer; maneira pela qual ele se expõe e se manifesta naquilo que diz; tipo de implicação do sujeito com seu enunciado; efeitos que sua enunciação em ato pode ter sobre ele). Se supormos, nesses termos, a presença de um interlocutor no contexto dessa atividade, o problema a se analisar seria o da correlação possível entre todos esses elementos do dizer e o outro para quem se diz. Isso implicaria, com efeito, uma série de questões complexas, como por exemplo: será que a linguagem que o sujeito utiliza para desenvolver essa fala sobre si não seria, desde o início,

determinada, formulada a partir de sua relação com o outro (o que implicaria, portanto, de maneira intrínseca, a presença do outro na experiência do dizer)? Ora, se isso é verdade, poderíamos igualmente nos perguntar: o que seria ou como se daria esse reencontro da palavra do outro que habita o sujeito e a presença do outro, como aquele a quem essa fala se dirige? Problema da presença do outro no campo de produção de discursos sobre si, problema que pode adquirir caminhos e formas de análise bastante diferentes.

Ora, todo esse conjunto de questões, formuladas sucessivamente, pode ser resumido da seguinte maneira: perguntamo-nos a respeito da possibilidade de um sujeito produzir discursos de verdade a partir de si (questão sobre o ponto de passagem entre o discurso de verdade sobre o sujeito e o discurso de verdade sobre si); perguntamo-nos sobre o tipo de relação que se estabelece entre o sujeito que enuncia alguma coisa sobre si e o enunciado que ele diz (questão sobre a legitimidade de um discurso, a relação que ele pode ter com uma comunidade de sujeitos, e sobre o fato de ele ser enunciado por alguém que diz *eu*); e, por fim, perguntamo-nos sobre a possibilidade de esse dizer a verdade sobre si implicar ou mesmo solicitar a presença de um outro (questão sobre a participação do outro na experiência de falar de si, sobre a relação possível entre um sujeito que diz a verdade sobre si e um outro que o escuta). Essas questões apontam para um problema fundamental de nossa pesquisa e que concerne à relação que um sujeito tem consigo mesmo quando diz a verdade sobre si e à relação do sujeito com os outros na experiência mesma desse dizer. Todas essas questões que apresentamos, uma após a outra, e que dizem respeito (1) às condições de possibilidade de um discurso de verdade a partir de si, (2) à relação que se estabelece entre o sujeito que diz a verdade e aquilo que ele diz, e, finalmente, (3) à presença possível de um outro nesse dizer devem ser situadas em torno dessa problemática que localiza na experiência entre o eu e o outro do dizer a necessidade de uma referência específica à produção de verdade no discurso.

Esse problema, com efeito, pode ser abordado por diferentes pontos de vista. O primeiro que parece se impor, de uma maneira um tanto imediata, é o seguinte: se quisermos analisar de que maneira um sujeito é capaz de, no meio de tantas formas de discursos, de enunciados tão diversos, produzir um discurso que seja o seu e que esse discurso, por sua vez, possa representar uma verdade sobre si, dever-se-ia constituir uma teoria do sujeito, teoria que definiria não apenas o modo pelo qual o sujeito poderia se desprender ou não da presença do outro, mas a forma pela qual ele se constituiria como uma identidade livre e autônoma. Essa abordagem concerniria, de fato, a possibilidade de elaboração de um discurso a partir de si; ela se perguntaria

sobre as condições epistemológicas para essa atividade, as possibilidades de sua efetuação: definição de um objeto a ser estudado (que bem poderia ser o sujeito em seu ato de fala, o sujeito falante, por exemplo); distinção entre esse objeto e outros objetos ou eventos que lhe seriam exteriores (o sujeito como eu e não como outro, como identidade e não como diferença), determinação da técnica ou dos instrumentos a serem utilizados (como adquirir imparcialidade na escolha do método? Qual seria a abordagem mais adequada? Introspecção, observação, livre associação?). Ora, todos esses elementos metodológicos supõem uma determinada imagem do pensamento, a qual prescreve, para além das aparências e das experiências de um indivíduo qualquer, a existência de uma verdade de si. Não obstante o esforço de pensar a possibilidade de um discurso a partir do sujeito e não de um discurso de verdade que lhe seja exterior, não obstante o esforço de tentar talvez passar para o *lado* daquele que diz a verdade sobre si, supõe-se sempre a necessidade de representar seja no nível de uma estrutura, no nível de uma natureza, seja ainda por um sistema de faculdades, a forma pela qual o sujeito se define ou se organiza. Temos a impressão de que o si mesmo a quem endereçamos essa série de questões, o si mesmo de quem esperamos e solicitamos uma resposta, deve se identificar com uma modalidade de existência que supõe, sempre e para além de suas possíveis variações, o *mesmo*. Haveria um *eu* que responderia à pergunta *quem*? E ele seria ordenado em função de uma identidade em relação a si; autoconsciente e transparente a si, ele seria capaz de se fazer representar por uma linguagem que lhe seria própria, por um discurso produzido a partir de si e de sua atividade de pensar<sup>233</sup>.

É evidente que no dia a dia, na relação que estabelece consigo mesmo e com os outros, o *eu* pode se ver atravessado por um conjunto de determinações que lhe são estranhas e que não correspondem à sua identidade. Equívocos provenientes da experiência da sensibilidade ou da percepção, quimeras e fantasias da imaginação, receios de um pensamento que, por um uso equívoco, não é capaz de apreender de maneira adequada a estrutura daquilo que ele é<sup>234</sup>. Em todo caso, por mais que se observe essa incidência de elementos e aspectos no interior de si que não correspondem ou que parecem mesmo entrar em contradição com a forma da identidade de um *eu*, permanece suposta o tempo todo a presença de um *mesmo* na experiência de si, que se mantém suspensa ou dissimulada por trás de todas as variações. O sujeito a quem se interroga e de quem se quer obter uma resposta sobre o que se é permanece idêntico a si mesmo em todas as circunstâncias, de modo que se torna igualmente possível definir o que faz parte dele e de

---

<sup>233</sup> J. BUTLER, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Belo Horizonte, Autêntica, 2015, 61–2.

<sup>234</sup> R. DESCARTES, “Les méditations”, in *Œuvres philosophiques*, 2, 404–13.

seu modo de agir e aquilo que, sendo-lhe exterior, faz parte do que é *outro*. A identidade do *eu*, quando bem representada, não se confunde com o conjunto de determinações da *diferença* e que constitui a identidade do *outro*. Entre o *eu* e o *outro*, um discurso de verdade sobre si permitiria a determinação daquilo que é próprio a um sujeito singular, sem que a verdade que ele tem de si seja ofuscada por aquilo que lhe é estranho. A identidade de um sujeito que produz discursos de verdade a partir de si; a possibilidade de distinção entre essa identidade e a identidade do outro; a formulação de um discurso específico do eu, discurso puro e sem misturas; a ambição que representa todas essas apostas e suposições apontaria para uma mesma imagem do pensamento: representação de uma figura antropológica do sujeito, em relação à qual queríamos tomar distância.

Falar de si a partir da experiência do *eu* corresponderia ainda a outra volta de um parafuso que permanece vertical sobre si mesmo (volta que supõe sempre o mesmo olhar, o mesmo modo de dizer, na medida em que aponta para o mesmo ponto)? Não sabemos. O fato é que, mesmo se distanciando do procedimento que identifica a experiência do sujeito aos discursos de verdade que de fora sobre ele se impõem, mesmo se esforçando para produzir uma abordagem que formule a possibilidade de construção e de elaboração pelo sujeito de um discurso de verdade a partir de si, tudo se passa como se ainda permanecesse suposta a constituição de uma estrutura própria ao sujeito que fala e que lhe dá acesso à forma do conhecimento. A distinção entre o sujeito e o outro, o mundo do eu e o mundo do outro, a possibilidade de especificação do eu por um discurso de verdade capaz de distingui-lo da experiência do outro – todos esses mecanismos parecem pressupor a formação de um saber antropológico sobre o sujeito. Se acreditarmos que para produzir verdade a partir de si precisamos nos desprender das sombras incessantes do outro, assumir uma fala que seja nossa (palavras específicas, semântica e sintaxe singulares), tudo isso baseados na tese da transparência de um pensamento que se conhece e de um processo de elaboração de si distinto da presença do outro, lidamos ainda com os mesmos pressupostos do sujeito do conhecimento e da representação: disfarçada ou revirada ao avesso, a tentação metafísica ou ontológica da antropologia permanece; sob uma outra forma, é verdade, a partir de outros elementos, mas ainda sob o outro modo de apresentação do *mesmo*.

Uma outra possibilidade de abordagem desse problema, problema das condições de possibilidade de um discurso de verdade sobre si, pode ser situada na compreensão de que a experiência do sujeito não necessariamente precisa ser definida em função de protocolos de identidade (protocolos da representação preocupados em definir o que é o *eu* e o que é o *outro*). A

possibilidade de produção de discursos de verdade sobre si pode perfeitamente passar por experiências de indeterminação ou por aquilo que Deleuze chamou de estado de diferenças livres, quando ainda não estão submissas à forma do *eu*, diferenças que excluem a minha própria coerência ou a de uma identidade qualquer<sup>235</sup>. Nesse caso, no que concerne ao encontro do sujeito com o campo da alteridade, não se trataria nem de um uso equívoco da atividade do pensamento (na medida em que ele não seria capaz de discernir o que faz parte de sua representação e o que não faz parte dela), nem a suposição da transitoriedade desses momentos, por assim dizer, da diferença, como que não pertencendo ao *eu* (a manutenção da identidade para além das invasões de uma diferença que vem de fora, e que deve ser localização ainda, em última instância, no espaço do *outro* e não do *eu*). Tratar-se-ia, ao contrário, do encontro do sujeito com experiências que participam de sua existência, experiências irreduzíveis à representação e à forma do *mesmo*, e que, por essa mesma via, denunciam os limites da atividade da representação. É como se tudo aquilo que poderia surgir para um sujeito como *diferença* (e sob esse modo ser reconhecido como que pertencendo a outrem ou como que estando alhures) aparecesse, finalmente, como que pertencendo à experiência do sujeito, parte integrante e imanente à sua vida. Mesmo que permanecesse irreduzível às formas de apreensão de um pensamento ou às modalidades de representação de um sistema simbólico de significação, não se trataria de excluir esse conjunto de experiências, por sua incompatibilidade em relação ao projeto de identidade, atribuindo a elas o campo do *outro*. Seria preciso, ao contrário, reconhecê-las, definir formas de articular a experiência do sujeito com o que é *outro* e de, por essa mesma razão, produzir outras modalidades de determinação da experiência de si mesmo. “Ser de não ente”, como diria Lacan, “é assim que advém o Eu como sujeito que se conjuga pela dupla aporia de uma substância verdadeira que se abole por seu saber e de um discurso em que é a morte que sustenta a existência”<sup>236</sup>. Se a rememoração de lembranças esquecidas se depara com um impasse, se as expressões de uma inquietante estranheza não são passíveis de elaboração, se, ao invés de recordar e elaborar, o sujeito se percebe diante de uma compulsão a repetir<sup>237</sup>, é preciso pensar de que maneira ele também pode ser constituído por aquilo que se apresenta para ele como uma *alteridade* de objeto.

Pode ser que o *outro* esteja fora de mim, localizado no exterior (na experiência de uma outra pessoa ou vinculado a algum tipo de objeto ou a vários deles), mas pode ser também que ele esteja dentro de mim e que, como tal, ele me pertença (a *alteridade* como parte da identidade

---

<sup>235</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 148–9.

<sup>236</sup> J. LACAN, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, 1960, *Écrits*, 802.

<sup>237</sup> S. FREUD, “Remémoration, répétition, perlaboration”, 1914, *Œuvres complètes*, 12, 189-91.



ou a presença do *outro* como aquilo que resiste à formação de um *mesmo*). Em todo caso, é a sua realidade que insiste e subsiste na experiência de si, de modo que o *eu* não pode diante *disso* simplesmente negar a sua existência ou esquivar-se de sua presença pela harmonia de uma representação que pretende reduzir e submeter a *diferença* à forma do mesmo e do idêntico. Entre o *eu* e o *outro* assistimos ao fracasso da representação, de modo que a experiência de si é atravessada cotidianamente de ponta a ponta por um desconhecido, a respeito do qual não se pode simplesmente atribuir ao *outro* sem que esse *outro* faça parte do eu e coabite a sua existência. Poder-se-ia dizer que se trataria de um modo de relação consigo que não se reduz à atividade do pensamento (se por pensamento entendermos um tipo de experiência que corresponde às formas de autoconsciência de um sujeito e de sua capacidade de representação); poder-se-ia dizer também que esse tipo de experiência de si, que admite a coexistência de objetos de alteridade, os quais não se reduzem aos protocolos da identidade ou aos mecanismos de distribuição do *eu* entre o *mesmo* e o *outro*, na realidade permite situar o si mesmo mais na perspectiva do corpo e de suas ações do que na perspectiva da identidade do pensamento e de sua estabilidade na representação. O uso diferencial das faculdades, se quisermos retomar a expressão de Deleuze para falar da violência da passagem da diferença<sup>238</sup>, poderia compor nos dias de hoje uma oposição entre os domínios do tempo e do espaço, do corpo e da linguagem, do pensamento e da ação, de modo que em todo caso se observaria essa imersão de uma diferença na identidade do *eu* ou a positivação de uma diferença que destitui toda identidade.

\*\*\*

É evidente que toda essa diversidade de experiências que compõe o campo das experiências de si não pretende corresponder às determinações impostas por um sujeito que pergunta: *quem é você?* Pode ser que o sujeito que fala sobre si não encontre essa identidade de si mesmo, suposta pela questão; pode ser que ele encontre diferentes elementos e aspectos de sua experiência que insistem em não se organizar em torno de uma identidade. Pode ser também que o sujeito que responde não seja igualmente capaz de formular o que se passa em sua existência nos termos de uma linguagem compartilhada, de uma linguagem da representação; isso não deve invalidar nem mesmo tornar menos legítimo a experiência que ele tem de si, na relação que ele pode ter consigo mesmo e com o outro. Pode ser que o sujeito que responde à pergunta sobre *quem?* não seja capaz de diferenciar aquilo que ele é daquilo que é o outro, aquilo que do

---

<sup>238</sup> G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 181–6.

outro se inscreve nele e que como tal permanece em si como indeterminado. Pode ser ainda que o que lhe corresponde em termos de linguagem e pensamento e aquilo que se passa com ele no registro do corpo e no mecanismo das ações e do movimento, que tudo isso seja fragmentado e múltiplo; que o *eu* só possa ser localizado nas bordas entre um e outro, e que essa nomenclatura ou mesmo essa qualificação de si não faça para ele nenhum sentido. O que faríamos, nesse caso, se, quando perguntássemos a alguém *quem é você?*, recebêssemos de volta todo um repertório de respostas que não se configura de modo algum sob a forma do *mesmo*, localizando-se numa zona indiscernível entre o *eu* e o *outro*, nos interstícios desse encontro?

A identidade de si mesmo, a necessidade de formulação da experiência de si nos termos de uma representação de si, a presença do outro como parte indeterminada do eu, a localização do eu nas bordas de uma existência múltipla e fragmentada – toda essa composição de experiências configura algumas possibilidades de resposta quando se pergunta para um outro *quem é você?* Ademais, quando um sujeito é solicitado a considerar a sua própria experiência, quando é chamado a se fazer representar por uma linguagem, em sua própria singularidade e especificidade, na presença de um outro, este pode ter como resposta um conjunto de determinações que não estava previsto no início, quando a pergunta foi feita, nem quando se aceitou, por parte de ambos os interlocutores, a participação nesse tipo de jogo. O sujeito que pergunta pode, com efeito, vir a ser surpreendido pelo sujeito que responde, na medida em que sua resposta pode vir a colocar em questão alguns dos pressupostos previstos no início, que não puderam contemplar a pluralidade de respostas recebidas. A performance daquele que responde pode, nesse caso, produzir uma variação nas expectativas de quem pergunta, de modo que ela possa incluir a sua especificidade.

No entanto, é preciso considerar uma outra possibilidade que também pode se apresentar, quando o sujeito que responde permanece aquém ou além diante das exigências do sujeito que pergunta. É possível que por sua resposta o sujeito chegue a questionar a legitimidade da pergunta, bem como os limites dessa lógica de questionamento; ele pode dar respostas que não correspondem nem à sua identidade, nem à sua diferença; descumprir de maneira voluntária e deliberada as regras supostas por desse tipo de encontro; ou, ainda, se recusar a continuar participando dele. Se consideramos essa forma de questionamento como uma espécie de jogo de verdade em que, através de perguntas e respostas, o que está em questão é a identidade de pelo menos um dos participantes, poderíamos dizer que, para além da variedade de respostas capazes de ampliar a perspectiva de quem pergunta, existiriam formas de responder que se recusam a participar do jogo ou ainda que infringem as suas regras. Da questão que se pergunta sobre a

identidade de um eu, que solicita um dizer a verdade sobre si, avançaríamos não para uma modalidade de resposta, mas para uma outra pergunta: por que é que colocamos para nós mesmos e para o outro a questão *quem é você?*

Não se trataria, nesse caso, da consideração de um tipo de resposta que, por sua própria natureza, pode se inserir na mesma lógica de questões com a condição de que esta seja modificada, recebendo os seus devidos ajustes e transformações; por essa via, ainda se estaria participando do mesmo tipo de jogo e cumprindo as mesmas regras preestabelecidas. O que essa outra possibilidade pretende apresentar é a alternativa da inserção de uma lógica de responder que compromete a própria lógica das questões, já que Ihe é incompatível; trata-se de dizer através desse tipo de resposta: eu me recuso a jogar esse tipo de jogo, segundo as regras que ele impõe. Logo, vemos pois que haveria uma terceira possibilidade de participação do sujeito nessa lógica de questões a respeito da identidade de si que não corresponde à apresentação de um repertório imprevisto pela experiência de perguntar, mas ainda assim presente em sua mesma lógica; tratar-se-ia de invalidar a forma mesma desse questionamento, revertendo o lugar de onde se espera uma resposta; a afirmação de um lugar onde se passa a interrogar a lógica da questão: o que se pretende quando se pergunta “quem é você”? Em que contexto essa pergunta se torna possível? E, por fim, quem é o sujeito que pode fazer essa pergunta e quem é o sujeito que consente a participar do jogo e que se coloca no lugar daquele que pode respondê-la para dizer a verdade daquilo que ele é, daquilo que ele diz e daquilo que ele faz em sua existência?

Na contramão de uma análise do sujeito que pretende por meio de seu conhecimento definir uma resposta à pergunta sobre o que se é, gostaríamos de pensar uma outra possibilidade de abordagem. Em vez de analisar a experiência em questão quando o sujeito se dispõe a falar de si, quando ele estabelece em relação ao que diz uma implicação subjetiva, e ainda quando enuncia esse discurso na presença de um outro, ou seja, analisar o conjunto dessas experiências do ponto de vista de uma teoria do conhecimento possível a respeito de si mesmo, gostaríamos de reenviar essas questões para o domínio da história, domínio a partir do qual elas se tornaram possíveis e até mesmo pensáveis. Em primeiro lugar: a partir de que momento foi preciso se constituir em torno de si um discurso de verdade? De onde veio essa necessidade de produzir em relação à própria experiência um enunciado que corresponde à sua verdade? Questão sobre a condição de possibilidade de um discurso sobre si, condição de possibilidade que remete não às condições lógicas de enunciação, mas à emergência dessa questão no campo da história. A segunda questão importante a esse respeito seria: de que modo é possível situar essa prática ou

esse conjunto de práticas distribuídas em torno da elaboração de discursos sobre si, considerando uma história das práticas de si ou uma história das práticas de relação consigo? Questão sobre a genealogia dos discursos de verdade sobre si a partir dos elementos de sua história. A terceira e última questão, que compõe essa série metodológica para a abordagem que gostaríamos de propor, refere-se às continuidades e às descontinuidades entre as práticas discursivas sobre si, conforme o desenrolar delas na história. Como as formas de relação consigo e as formas de construção de discursos sobre si se modificaram historicamente, constituindo permanências, regularidades, por um lado, e rupturas ou transformações, por outro? Questão sobre as diferentes formas de articulação entre as práticas de relação de si constituídas historicamente.

Ora, se quisermos propor uma análise e uma pesquisa sobre os discursos de verdade a partir de si, discursos que não se confundem com os enunciados que pretendem constituir verdades sobre o sujeito, mas que são produzidos do lado do sujeito e da experiência daquele que enuncia, gostaríamos de considerar essa modalidade de discurso de verdade do ponto de vista de uma história das práticas de si, que se pergunta: o que é essa vontade de saber que organizou em torno do sujeito a formação de procedimentos destinados a dizer a verdade a respeito daquilo que se é? Contra a imagem antropológica do pensamento (a definição da estrutura de um sujeito do conhecimento), contra a localização do sujeito entre os polos da identidade e da diferença (a relação do sujeito com aquilo que o determina e com o modo da representação), gostaríamos de analisar como se estabeleceram na modernidade sujeitos de verdade, e isso a partir de acontecimentos que constituem historicamente a sua formação.

## **2.1. Uma petição de verdade: descoberta e enunciação de si como liberdade**

Certamente, existe uma concepção da experiência de liberdade que coincide com a possibilidade de descoberta da verdade<sup>239</sup>. Supomos que a maneira pela qual nossa existência é atravessada por discursos que não são nossos e que muitas vezes nos são estranhos implica necessariamente um certo grau de submissão ou de dependência na relação que temos com o outro: ouvimos, com frequência, vozes que não são nossas, vozes estranhas, confusas, muitas vezes contraditórias e que pretendem nos dizer o que fazer, como fazer, que juízos ter, de que maneira, e assim por diante. Como se sentíssemos que, por um discurso que não é nosso, falam demais da gente e sobre a gente, definindo em relação à nossa própria experiência todo um conjunto de discursos de verdade orientados em função de regras de discurso e normas de con-

---

<sup>239</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 11–5.

duta, definidas de maneira arbitrária, aleatória ou consentida, sem que nos digam necessariamente respeito. Logo, quando nos propomos a falar sobre a nossa própria experiência não sabemos se, desde o início, somos nós que falamos ou se esses enunciados que dizemos, refletidos em nós, passaram uma primeira e hipotética vez pela boca do outro.

Nesse emaranhado de vozes, acreditamos numa premissa que nos parece importante: é preciso encontrar meios e instrumentos para que o *eu* possa efetivamente falar de si. Se pudessemos distinguir o que faz parte do eu e o que não faz parte dele, o discurso que vem do eu e o discurso que, aparecendo em mim, vem, na verdade, do outro, seria possível, enfim, chegar à essa experiência particular de si, que não corresponde à verdade do discurso (que vem do outro), nem à verdade sugerida por uma vontade alheia, mas à verdade de si. Estaríamos, por essa via, caminhando em direção à descoberta da singularidade de si mesmo e à enunciação de sua verdade. Reminiscência de um ideal perdido que me diz respeito? Conhecimento de certezas fundamentais a respeito de minha existência? Tudo nos leva a crer que chegar a esse último termo de si mesmo (que pode muito bem ser o primeiro, termo original que constitui o princípio de tudo o que é meu e que faz parte de minha existência) corresponderia à possibilidade de afirmar uma existência livre e de estabelecer relações mais adequadas entre o *eu* e o *outro*. Se um sujeito for capaz de identificar a linha tênue que distingue as verdades que ele tem de si das verdades que ele recebe e que vêm da parte do outro, ele seria igualmente capaz de definir o que faz parte de seu *eu* e o que não faz parte dele. Negar ou expulsar corresponderia a duas faces da mesma moeda, que, em relação ao outro, só pode dizer *não*<sup>240</sup>.

Assim, tudo se passa como se, sob o projeto de produzir um discurso que vem de si e não da parte do outro, fosse possível chegar à verdade de uma experiência particular do *eu* que não se reduz nem pode adquirir sua plena determinação através de todos os ruídos que vêm de fora e que, no entanto, lhe são coexistentes. Essa especificidade do sujeito poderia ser apreendida por uma voz que lhe é própria, uma voz que é capaz de dizer *eu* e de produzir uma fala que faz coincidir o enunciado do que se diz e o agente que o enuncia. Da identificação de si mesmo ao discurso que vem do outro podemos passar para a descoberta da identidade de si, e isso pela produção de um dizer verdadeiro sobre si e a partir de si: o aparecimento de um sujeito da enunciação no interior da trama do enunciado, mesmo que constituído por uma linguagem em relação à qual é necessariamente outro – e aqui pouco importa se ele é barrado ou não, se a verdade que ele diz de si só pode se dar por um dizer incompleto, um semidizer; o que importa

---

<sup>240</sup> S. FREUD, “La négation”, 1925, in *Œuvres complètes*, 17, 167-8, 170-1.

é que, quando ele fala de si, essa possibilidade de que a palavra seja plena se mantém no horizonte de todo discurso<sup>241</sup>. Se não é o outro, mas o *eu* quem fala; ou se o próprio *eu* é um *outro*, o que importa é essa possibilidade de enunciação por um sujeito de um discurso de verdade sobre si, discurso que lhe diz respeito individualmente, e que essa possibilidade tem a ver com a experiência de liberdade.

Ora, esse vínculo que une: descoberta de si, enunciação de verdade e promessa de liberdade, como bem assinalou Foucault<sup>242</sup>, guarda certa familiaridade com o discurso religioso da *pregação*. Quanto se tratava de analisar, no primeiro volume de sua *História da sexualidade*, alguns dos possíveis motivos relacionados ao aparecimento de uma incitação a falar de sexo na modernidade (uma vez que por essa via seria possível desarmar ou mesmo encarar diretamente toda a censura constituída historicamente em relação ao tema, bem como superar os repúdios de uma moral conservadora), o autor identifica o que chama de *benefício do locutor*. Ora, quem emprega a linguagem do sexo coloca-se, numa certa medida, fora do alcance do poder. Se se permite a livre circulação da selvageria sexual, isso no domínio prático da sexualidade, mas também no campo discursivo, ultrapassam-se as imposições de uma cultura, transgridem-se as leis de uma gramática imposta ao desejo, antecipa-se uma verdade futura. A possibilidade, enfim, de produzir um tipo de enunciado que reivindica para si mesmo um saber consciente de si, um discurso que evoca a enunciação da verdade do *eu* e a experiência que daí decorre como sendo uma experiência de liberdade, corresponderia a essa pretensão de subverter a ordem no campo da sexualidade, para promover, na medida em que assume como projeto a liberação da sexualidade, o enfrentamento do sistema de dominação e de poderes e alcançar, enfim, as delícias do jardim. Segundo o autor, o discurso sobre o sexo na história do Ocidente, na medida em que seu projeto se articulou com a pretensão de dizer a verdade do sexo e de, por essa via, liberar o *eu* das amarras do poder, pode ser analisado como uma reativação da função profética do discurso religioso na modernidade. Da forma história da pregação à forma de um discurso que articula a revelação da verdade a uma experiência de dizer, vemos se encontrar e se cruzar o lirismo de um ideal revolucionário com o refúgio de uma prédica religiosa; esse cruzamento e esse encontro só são possíveis no interior de um projeto mais amplo constitutivo de nossa modernidade de fazer coincidir a descoberta de uma verdade de si e a liberação da sexualidade.

Mas se reenviarmos essa formulação para as condições históricas que a constituíram, deveríamos nos perguntar: por que é que supomos de antemão que dizer a verdade sobre si

---

<sup>241</sup> J. LACAN, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953, in *Écrits*, 247–65.

<sup>242</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 11–5.

corresponde à liberdade? Por que tudo o que passa como ausência de conhecimento a respeito de si mesmo ou como interdição, a propósito da sexualidade, é visto como experiência de dominação ou de servidão, experiência que, relacionada ao outro, só pode ser vivida sob a forma da inautenticidade ou da mentira? Não poderíamos igualmente nos perguntar: dizer sim à verdade e à vontade de saber corresponde sempre a ultrapassar os limites do poder? Transformar os conteúdos de não saber em conteúdos de saber implica necessariamente a forma de uma liberação em relação a si, mas também em relação à experiência da sexualidade? Se não quisermos nos apressar e dizer, desde o início, que é de liberdade que se trata toda vez que um sujeito se torna capaz de dizer a verdade sobre si, ou quando em relação à sexualidade ele se propõe a ultrapassar os limites da norma estabelecida, os imperativos de recusa de uma suposta interdição ou proibição nesse domínio, é preciso se perguntar de que modo se relacionam de maneira geral os discursos de verdade e uma teoria de poder, ou, de maneira mais específica, cabe investigar como, em torno do sexo, os mecanismos de poder se organizaram em nossa sociedade em função da solicitação constante de discursos através dos quais é preciso dizer o que se é. Se é possível que as formas de desconhecimento e de produzir ilusões tenham sido utilizadas como instrumentos de dominação, é igualmente possível que, no campo da verdade, os indivíduos tenham sido submetidos a dizer, ou melhor, a exercer um determinado modo de relação consigo mesmos em que dizer a verdade sobre si desempenha um papel liberador.

Não se pode, desde o início, tomar por certo que a produção de verdade a respeito de si ou que a produção de um dizer verdadeiro a partir da experiência de um sujeito não seja também uma atividade permeada pela vontade do outro, o que implica evidentemente a sua presença no campo das relações consigo. O problema é que abordar essa possibilidade pela atribuição de uma estrutura de saber capaz de promover por si mesma os princípios de uma liberação é, por um lado, atribuir à censura, à confusão de vozes e à multiplicidade de *vontades* e interesses na existência a função de domínio e de opressão na relação que um sujeito pode ter consigo e com o outro, mas também, por outro lado, é atribuir ao próprio saber um lugar exterior aos mecanismos de poder, e acreditar que do lado da verdade e do saber não pode haver nada que submeta a subjetividade aos princípios de um modelo que lhe seja exterior. Seria preciso, para além dessa análise das condições de acesso e de possibilidade de verdade no que concerne ao saber de si e de elaboração de um discurso de verdade a partir de si, empreender, segundo Foucault, uma “história política da verdade”<sup>243</sup>, isto é, uma análise que considere as formas pelas quais a

---

<sup>243</sup> *Ibidem*, 80–1.

solicitação da verdade no espaço do saber pôde ser historicamente utilizada com alguns propósitos políticos, isto é, com o fim de produzir determinadas formas de ser sujeito e de se produzir como sujeito por uma certa relação com o domínio da verdade. Não tanto *o que é?* Em que se transforma? De que modo se constitui o sujeito que diz a verdade sobre si?, mas sim: *quem? como? onde? quando?*<sup>244</sup>, essas perguntas aparecem quando o discurso de verdade solicita determinadas formas de relação do sujeito consigo mesmo, com o seu enunciado e com o outro que escuta: uma dramaturgia do dizer a verdade em vez de uma epistemologia, e uma dramaturgia que é construída a partir de uma genealogia.

Nesse ponto, começamos a nos deparar com duas hipóteses de leitura em relação a essa articulação do dizer a verdade de um sujeito e os mecanismos de poder: uma hipótese que entende que essa experiência de dizer, quando permeada pelo discurso que vem do outro, se constitui como uma experiência reprimida, experiência que se constitui como efeito de um exercício do poder; o *eu*, nesses termos, não diz a verdade de si, mas reproduz em seu interior uma verdade que vindo de fora lhe impõe uma determinada gramática do verdadeiro; mas haveria também uma segunda hipótese que supõe que toda relação do sujeito consigo mesmo e com o outro, toda relação entre o *eu* e o *outro* mediada por discursos de verdade, é necessariamente atravessada por diferenciais de força, formas de poder; de modo que o poder está sempre presente, seja quando se diz a verdade, seja quando se diz a mentira; em todo e qualquer caso, nos discursos de verdade deparamo-nos com a verdade do poder. Dizer a verdade sobre si tem uma constituição histórica, uma função socialmente determinada, e não se define por si só como forma de liberação ou de produção da autonomia de um sujeito.

Gostaríamos de analisar, nesse capítulo, como, quando se dedicou ao problema da sexualidade, Foucault identificou a possibilidade de uma passagem entre uma produção de verdade sobre o sujeito e uma solicitação de dizer a verdade sobre si mesmo. Se em torno do problema antropológico das ciências humanas dizer a verdade sobre os sujeitos consistia em admitir não apenas a necessidade de definir a forma do conhecimento próprio ao humano, mas também identificar a partir do homem a forma possível de todo conhecimento, com a formação de um dispositivo da sexualidade na modernidade, a pergunta sobre o homem se encaminharia não mais por um discurso que de fora impõe sobre ele as determinações de uma ordem, mas sim por uma equivalência entre descoberta da verdade, enunciação e salvação, solicitando a produção de verdades sobre si mesmo. Antes, no entanto, de abordar diretamente a constituição

---

<sup>244</sup> G. DELEUZE, “La méthode de dramatisation”, 1967, in *L’île déserte et autres textes, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, 131-4.



histórica dessa petição de verdade em todo do sujeito, gostaríamos de identificar de que maneira o problema da verdade se articulou com o problema da sexualidade em Foucault, e como através dessa articulação ele pôde definir uma determinada concepção para aquilo que chamou de analítica de poder.

## **2.2. Da loucura à sexualidade, passando pela criminalidade: que analítica do poder?**

Numa *Nota* técnica dedicada ao primeiro volume da história da sexualidade, intitulado *A vontade de saber*, na edição das obras completas de Foucault pela Bibliothèque de la Pléiade, Michel Senellart identificou desde a lição inaugural de 2 de dezembro de 1970 no Collège de France o antigo projeto de Foucault de realizar um estudo do discurso moderno da sexualidade<sup>245</sup>.

Como encontramos nesse curso de Foucault, o problema da sexualidade deveria ser localizado em torno de uma análise da formação do sistema de interdição, constituído que foi desde a prática da confissão no século XVI até a abordagem da temática da sexualidade, inicialmente, na medicina e, depois, na psiquiatria, entre os séculos XIX e XX<sup>246</sup>. Seria preciso investigar: como se constituiu em torno do sexo uma pluralidade de discursos (o problema das séries dos discursos)? Quais foram as normas específicas adotadas em cada série? E, finalmente, sob que condições e a partir de que elementos o discurso sobre o sexo pôde aparecer, mas também se modificar através de todo um conjunto de variações? Por essa via se buscaria considerar, no que tange à história da sexualidade, uma perspectiva genealógica de formação; mas, segundo Foucault, seria igualmente preciso analisar esse problema a partir de uma abordagem crítica, organizada por um princípio de inversão: identificar nas manifestações discursivas relacionadas ao sexo formas de exclusão, maneiras de limitar e procedimentos de apropriação<sup>247</sup>. Em todo caso, no que tange à forma desse discurso moderno que Foucault identifica à sexualidade, a sua tese em 1970 era de que as diferentes formas de falar de sexo (o conjunto de séries que vão do discurso religioso à medicina, passando pela literatura e pelo discurso jurídico) se organizaram em nossa sociedade a partir de um princípio negativo de exclusão. Como sinaliza Senellart, a partir de uma entrevista de Foucault de 1977 intitulada *As relações de poder passam no interior do corpo*, se, na história da loucura e ainda na história da distinção entre o falso e o verdadeiro, os procedimentos de poder atuaram a partir de mecanismos de interdição, proibição

---

<sup>245</sup> M. FOUCAULT, *Œuvres*, vol. 2, Paris, Gallimard, 2015, 1496–1506.

<sup>246</sup> M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 9–10.

<sup>247</sup> *Ibidem*, 60–70.

e exclusão, na história da sexualidade se propunha nada mais do que uma outra forma de retornar o binarismo primitivo entre razão e desrazão, utilizado por Foucault a propósito da loucura, na medida em que nesse domínio a distribuição presente em tal binarismo seria manifesta pela oposição entre formas de sexualidade permitida e proibida, normal e anormal, sexualidade dos adultos e das crianças, dos homens e das mulheres<sup>248</sup>. Foucault diria nessa entrevista, referindo-se à época de *A ordem do discurso*: “pensava em toda uma série de distribuições binárias que teriam cunhado à sua maneira a grande distribuição razão-desrazão que eu tinha tentado reconstituir a propósito da loucura”<sup>249</sup>. Seria preciso identificar, entre a loucura e a sexualidade, de que maneira a exclusão do louco e da experiência da loucura, considerada desde a Idade Clássica como ausência de obra e de verdade, poderia ser reencontrada num procedimento de delimitação, que identifica na sexualidade do anormal, da criança e das mulheres o mesmo princípio de interdição; seria preciso identificar como em Nietzsche, Artaud e Bataille o desejo proibido poderia se definir de maneira positiva como obra, resistindo às amarras do poder (em *As palavras e as coisas*, no limiar da modernidade, encontramos Sade<sup>250</sup>).

Ora, mas se *A ordem do discurso* foi pronunciada num momento de transição, como ficamos sabendo por essa entrevista de 1977, já que se tratava bem do momento situado entre os projetos de empreender uma *arqueologia do saber* e uma *genealogia do poder*, essa lição inaugural permanece ainda pensada do ponto de vista de uma antiga concepção dos mecanismos do poder, concepção desenvolvida a partir das referências da *História da loucura*, mas também em torno do problema da transgressão. Nesse caso, tudo se passa como se Foucault aceitasse “do poder a sua concepção tradicional, o poder como mecanismo essencialmente jurídico, o que diz a lei, o que interdita, o que diz ‘não’, com toda uma querela de efeitos negativos: exclusão, rejeição, barragem, denegações, ocultações”<sup>251</sup>. De acordo com Senellart, essa concepção já começaria a se modificar entre 1971 e 1972, com a sua experiência no Grupo de Informação sobre as Prisões (G.I.P.) e suas pesquisas sobre a penalidade<sup>252</sup>. O caso do crime e do castigo ou da penalidade o teria levado a pensar o problema do poder não mais nos termos jurídicos da interdição, poder que vinculado a uma lei é signo do direito, mas sim em termos de tecnologias produtivas: na passagem histórica dos procedimentos de punição e de suplício para

---

<sup>248</sup> M. FOUCAULT, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 229.

<sup>249</sup> *Ibidem*.

<sup>250</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 221-4.

<sup>251</sup> M. FOUCAULT, “Les rapports de pouvoir passent à l’intérieur des corps”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 228-9.

<sup>252</sup> M. FOUCAULT, *Œuvres*, 2, 1498.

os procedimentos de disciplina, vê-se a produção nos séculos XVII e XVIII de toda uma microfísica de poder com a função não apenas de interditar ou limitar, mas de produzir individualidades capazes de exercer e de cumprir um certo número de funções, úteis à sociedade. É esse processo de docilização dos corpos, de seu adestramento, mas também esse procedimento panóptico que institui um princípio de constante observação, que prescreverá para Foucault táticas e estratégias positivas de poder, tal como serão formalizadas em 1975 em *Vigiar e punir*, sobre o nascimento das prisões<sup>253</sup>. É toda essa nova compreensão da analítica de poder que será retomada em 1976, quando Foucault abordará de maneira frontal o problema da sexualidade, de modo que realizará uma crítica da leitura negativa do poder, crítica da noção de repressão como chave de compreensão das relações de poder, propondo, inversamente, uma análise genealógica da formação de tecnologias produtivas de poder, tanto no sistema de enunciados no discurso, quanto no domínio das práticas e das experiências corporais de prazer na sexualidade. A formulação de um complexo *poder-saber*, que em 1976 recebe esse terceiro elemento denominado *prazer*, será o resultado desse conjunto de transformações<sup>254</sup>.

Mas, como bem assinala Senellart, sempre em sua *Nota*, a própria *História da sexualidade* poderia ser compreendida com base em três grandes etapas de preparação<sup>255</sup>. A primeira delas corresponderia ao curso de Foucault do ano de 1974-1975 no Collège de France sobre *Os anormais*, onde o que estava em questão era a constituição, no final do século XVIII e no início do século XIX, da personagem do louco criminoso na psiquiatria legal, bem como a passagem da monstruosidade ou a formação a partir da personagem do louco criminoso do grupo tão familiar dos anormais, aqueles que cometem pequenas anomalias<sup>256</sup>. Em todo caso, é no interior desse processo de constituição histórica dessa figura dos anormais, processo que precisou esperar o fim do século XIX para chegar a sua configuração atual, que Foucault localiza o papel positivo e essencial dos procedimentos de confissão no projeto maior de normalização da sexualidade, no interior dos impasses desse encontro entre o direito legal e a psiquiatria. Não mais a partir de procedimentos negativos, procedimentos que aludem à ideia de um poder como repressão, as tecnologias de poder que participam das exigências de confissão de uma pastoral cristã, da identificação de uma monstruosidade moral no louco criminoso, para finalmente chegar à determinação dos instintos no crime sem motivo e à sexualidade das crianças, todas essas tecnologias deveriam participar de um dispositivo de querer saber em torno do sexo organizado

---

<sup>253</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*.

<sup>254</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 19.

<sup>255</sup> M. FOUCAULT, *Œuvres*, 2, 1498–503.

<sup>256</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux: cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, France, Seuil, Gallimard, 1999, 101-2.

em função de táticas de identificação e assimilação. Entre o sexo moderno e a experiência da loucura, o confinamento de um perigo exigia a formulação de uma outra forma de exercício de poder: fazer-falar, fazer-aparecer.

A segunda etapa importante dessa elaboração, etapa que precede à publicação do primeiro volume da *História da sexualidade*, pode ser identificada em um curso de Foucault ministrado em São Paulo, entre outubro e novembro de 1975. Dele, efetivamente, como indica o autor da *Nota à Pléiade*, só temos disponível o manuscrito das aulas 2-6, 9 e 10, conservados nos *Fonds Foucault* na Bibliothèque nationale de France<sup>257</sup>, e a referência a uma breve entrevista dada em São Paulo, em outubro de 1975, nos *Ditos e escritos*. Em todo caso, é no âmbito desse curso que ele retoma os temas da confissão, da direção da consciência e ainda uma leitura bastante original a propósito do problema do incesto, para rearticular esses temas a partir de uma nova distinção, que se tornará bastante popular em 1976, entre *ars erotica* e *scientia sexualis*. Ora, se o cristianismo, segundo Foucault, costuma ser visto como esse conjunto de práticas e doutrinas religiosas que promoveu a desqualificação da carne do pecado, e a exaltação da culpabilidade (um exercício de poder pela forma do negativo), em torno do problema do desejo e do prazer, ou melhor, em torno dos procedimentos de descoberta do desejo e da submissão do prazer ao desejo, o cristianismo fez da sexualidade objeto de todo um conjunto de técnicas e mecanismos, práticas discursivas e metodologias corretivas e de produção. Em torno do polo científico da sexualidade, o curso de Foucault em São Paulo localiza essa projeção da sexualidade sobre o desejo, de modo que o prazer da *ars erótica*, o prazer como esse simples elemento, inútil, utópico, sem verdade ou racionalidade, é inserido num saber da sexualidade, o qual encontra no desejo seu princípio racional e razão de ser. De modo que encontraremos essa citação absolutamente clara e concisa de Foucault:

Toda a *scientia sexualis* desde a direção [de consciência] até Freud e aos pós-freudianos se dará como tarefa rebater o comportamento sexual sobre o desejo como sobre sua verdade, seu princípio, seu elemento dinâmico, e sua racionalidade.<sup>258</sup>

Da distinção entre *scientia sexualis* et *ars erotica* Foucault reorienta a temática da emergência do corpo de desejo e prazer, tomada como meta e objetivo de análise em *Os anormais*. Se no início daquele ano, entre janeiro e março de 1975, o problema do desejo e do prazer relacionado a um corpo estava articulado ao desenvolvimento das técnicas de penitência analítica, na medida em que, na pedagogia e na medicina, esses elementos se constituíam como lugar

---

<sup>257</sup> FONDS FOUCAULT, B.N.F., caixa LVI.

<sup>258</sup> M. FOUCAULT, *Œuvres*, 2, 1499.

de encontro das relações de poder com os procedimentos de análise, no final do ano, entre outubro e novembro, a ciência da sexualidade teria reduzido ou mesmo encontrado meios de eliminar e tornar inexpressiva toda técnica do prazer para encontrar no saber da sexualidade as raízes de um desejo.

A terceira e última etapa da constituição de *A vontade de saber* é identificada por Sennellart ao texto de um manuscrito, conservado igualmente na Bibliothèque nationale de France, que consiste provavelmente numa versão anterior do texto enviado para a publicação para a editora Gallimard em 1976. Escrito entre o final de 1975 e o início de 1976, esse texto, denominado *Manuscrito A* pelo editor, é um texto sem título, composto por 94 folhas, dividido em 4 seções (ff. 1-24; 24-49; 50-79; 80-94), e apresenta de maneira geral uma sequência de temas semelhante àquela que encontramos em 1976, entre os capítulos 1 e 3 do texto publicado<sup>259</sup>.

A primeira seção (ff. 1-24) é dedicada a uma apresentação daquilo que Foucault chamou de hipótese repressiva: “o imperativo de método que serve de suporte à maioria das histórias – e particularmente das histórias que se pretendem políticas – da sexualidade nas sociedades modernas”<sup>260</sup>. O autor faz uma apresentação pormenorizada de algumas hipóteses sustentadas pela leitura repressiva, a saber, as hipóteses da uniformidade (por mais variados que sejam os mecanismos da repressão, eles podem ser remetidos a um exercício uniforme do poder), da negatividade (o mecanismo repressivo funciona sempre sob a forma do negativo), da pulsão (a sexualidade é entendida como um polo pulsional face a um poder que impõe barreiras e limites), e a hipótese da lei da complementaridade e da necessidade de disjunções (a repressão realiza a distribuição econômica das energias entre o produtivo e o sexual). Todas essas hipóteses vão ser resumidas na descrição que Foucault propõe em seguida, dizendo:

O poder funcionando como um aparelho homogêneo, sua empresa se exercendo na forma geral da lei e do interdito, seu mecanismo se opondo à dinâmica das pulsões, e isso segundo as necessidades próprias de uma economia das energias complementares – tal é a rede de hipóteses que era preciso testar.<sup>261</sup>

É em oposição a essa tese repressiva de leitura da história da sexualidade que Foucault irá propor três grandes contrateses, sendo a primeira já apresentada na primeira seção do manuscrito. Contra a ideia de uma repressão-censura, ele opõe o fenômeno de “explosão discursiva” em torno do sexo e da sexualidade, desde o final do século XVIII, a partir de um “movi-

---

<sup>259</sup> *Ibidem*, 1500–1.

<sup>260</sup> *Ibidem*, 1500.

<sup>261</sup> *Ibidem*.

mento centrífugo em relação à instituição matrimonial”; a sexualidade que existia fora do casamento não se tornou cada vez mais rara, nem reduzida a alguns poucos espaços ou discursos subversivos, mas ao contrário: observou-se a “institucionalização múltipla, dispersada e polimorfa da sexualidade”. A próxima contratese é apresentada por Foucault na segunda seção (ff. 24-49) e corresponde à ideia de que, em vez de funcionar por mecanismos de exclusão, o século XVIII e os seguintes assistiram a uma “implantação múltipla das perversões”, implantação que fez articular de outro modo os jogos entre poderes e formas de prazer. A vigilância, a observação, a interrogação, a confissão, a consulta – todas essas formas de abordar o corpo das individualidades suscitaram outra organização da sexualidade em torno dos registros de poder e de prazer, formando como que pequenos espirais, capazes de enviar reciprocamente um registro ao outro. Para além da multiplicação do sexo no regime discursivo, vê-se, portanto, a implantação no século XIX de uma série de “regionalismos sexuais”, que não existiam antes da modernidade. Segunda tese de Foucault: a produção se dá no campo do poder, e incide sobre os corpos.

A última contratese vai retomar um tema importante, anunciado no curso em São Paulo de 1975, a saber, a distinção entre as práticas da *scientia sexualis* e a experiência da *ars erotica*. Com efeito, tudo se passa como se o grande adversário de Foucault nessa última tese contrária à hipótese repressiva fosse a concepção de uma ideologia em torno da sexualidade, ou melhor, dos efeitos de um pensamento ideológico em torno do sexo. O problema de Foucault é efetivamente a ideia de que os discursos em torno do sexo, no fundo, seriam efetivamente carregados de preconceitos, não produzindo senão “efeitos de desconhecimento”. Logo, se um discurso, mesmo sendo científico, se encarrega de falar sobre o sexo, ele só o faz do ponto de vista neutro ou objetivante de uma moral, o que exclui efetivamente toda a dimensão do desejo e da experiência de prazer dessa experiência. Para Foucault, os discursos em torno da sexualidade a partir do século XVIII não se edificaram em torno de um princípio de exclusão daquilo sobre o que eles falavam (efeitos de uma polícia dos enunciados ou de uma política das enunciações), mas sim resultaram de uma “vontade de verdade” fundamental, que os atravessou, e da qual ainda dependemos na atualidade, quando achamos poder hoje ultrapassar a moral científica e falar do sexo de maneira direta e sem desvios; se a *scientia sexualis*, por oposição à *ars erotica*, inventou essa vontade “de dizer sobre a sexualidade a verdade, de extrair daquilo que ela mostra e esconde o que ela é”, é desse mesmo raciocínio que dependemos hoje:

Antes de tudo, nós que sabemos serem eles falsos e que temos confiança em rir deles, nós pertencemos a mesma dinastia. E é exatamente porque se formou, há um século

ou dois, essa obstinação em dizer a verdade sobre o sexo e o desejo que nós nos acreditamos agora no direito e na obrigação de marcar, em relação a Tardieu ou a Krafft-Ebing, a Salzman ou a Moll, a distinção que nos torna lúcidos.<sup>262</sup>

Ao final desse percurso crítico, temos a quarta seção (ff. 80-94) do manuscrito, que busca definir o domínio de análise onde esses mecanismos produtivos de poder se dariam, e ali Foucault apresenta a hipótese de um dispositivo de sexualidade, capaz de articular novamente o poder ao campo do discurso, bem como a noção de prazer à experiência da verdade. Se, como Foucault disse na entrevista que tratamos há pouco, ao rejeitar a hipótese de uma concepção jurídica que implica a repressão no campo do poder, ele considerava plenamente válida, não obstante a isso, a ideia da articulação entre os fatos discursivos e os mecanismos de poder, agora ele poderá propor a partir um dispositivo específico o modo como se dá essa articulação no campo do complexo saber-poder: a expressão da sexualidade em vez de sua repressão daria para o campo de análise uma outra regra de jogo. Ao invés de um poder negativo que exclui, interdita, proíbe e silencia discursos e práticas de prazer, um poder que produz e que introduz em seu modo de ser e de fazer toda uma multiplicidade sexual, capaz de considerar não a universalidade de uma prática, mas a sua singularidade mais individual: do poder da identidade para um poder da diferença e um poder que produz a diferença.

Fazer a história da sexualidade não poderia ser confundido com fazer a história de pulsões selvagens e sem idade, história de seu enfrentamento (primeiro: dos mecanismos do recalque e da censura, no caso da psicanálise; segundo: das necessidades da força de trabalho e da reprodução, no caso da economia política) face às exigências da civilização, nem tampouco ser identificado às formas de sua liberação, como crítica da repressão (o caso de um capitalismo tardio, que prescinde das constrictões violentas impostas ao sexo e cuja política dos corpos não requiere mais a limitação da sexualidade ao domínio da heterossexualidade monogâmica). Se contra a repressão o que se observa é uma explosão discursiva, contra a exclusão nas práticas de poder, uma implantação perversa, e contra o desconhecimento da ideologia, a formação de uma vontade de verdade no campo da ciência, fazer a história da sexualidade se identificaria não com fazer a história de sua repressão, mas com a história de sua expressão. Novamente, a hipótese de uma formação passageira na história do ocidente, que se constitui por uma distribuição política dos discursos, dos prazeres, dos saberes, através dos corpos e das relações dos homens em torno da sexualidade.

---

<sup>262</sup> *Ibidem*, 1500-1.

### 2.3. Uma vontade de saber na história da sexualidade

Em 1976, Foucault estabeleceria uma leitura definitiva para a sua *analítica do poder*, que até então permanecera oscilante entre os mecanismos de exclusão, tal como aparecera na *História da loucura na Idade Clássica*, e os mecanismos de produção, como ele já começara a conceber desde *A ordem do discurso*. Com a proposição de um dispositivo da sexualidade na modernidade seria possível situar uma forma positiva de poder que não mais atuaria por procedimentos negativos, mas sob formas injuntivas e produtivas. O poder não se configuraria mais como a intervenção de uma barreira que tem como função reduzir ou restringir as formas múltiplas e positivas de uma subjetividade, mas se definiria ele mesmo como força e intensidade: é o que numa relação de forças incide sob o modo de tendência e de direcionamento (já que se trata da maior força que predomina sobre a menor e mais fraca). Mas, para isso, era preciso identificar de maneira clara e direta que outra hipótese se apresentava como chave de leitura quase definitiva para o registro da sexualidade; que modo de ver e de dizer a respeito do sexo implicava fazer do poder uma instância repressiva contra a qual era preciso lutar e em relação a qual todo o trabalho se seguiria em função de sua liberação.

Em sua investigação sobre a experiência da sexualidade no Ocidente, Foucault retoma uma leitura dita tradicional da história dessa experiência que tende a dividi-la em torno de dois marcos principais, duas rupturas, se considerarmos a sua história mais recente, isto é, o período que segue desde o século XVI do Renascimento até os séculos XIX e XX, com o surgimento da modernidade. Haveria, segundo essa perspectiva, o importante momento de repressão da sexualidade no início do século XVII, momento que indicaria uma ruptura entre a presença da circulação das práticas sexuais, bem como um silenciamento dos discursos sobre o sexo nas sociedades europeias. Se a experiência da sexualidade até o período do Renascimento testemunhava até então de uma relativa liberdade na relação entre os corpos e os prazeres, tendo apenas como código a moral de uma justiça que se cruzava com o sistema de leis e transgressões da religião, código que se aplicava sobretudo ao espaço da família, com a Idade Clássica – período que Foucault já havia destacado em seus estudos sobre a história da loucura e a formação das ciências humanas –, toda essa liberdade passa a ser não apenas expulsa e interdita, mas também reduzida ao silêncio.

Como nos diz Foucault<sup>263</sup>, é sob a égide do regime vitoriano inglês que assistiríamos a uma repressão dos corpos e seus prazeres. Encerrados no regime da monogamia e da heteros-

---

<sup>263</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 9–12.



sexualidade compulsória, os múltiplos gestos e insinuações, os discursos indecentes que proliferavam, sendo por natureza sem controle, as transgressões e as anatomias que se faziam ver, todo o vaguear de uma sexualidade entre os corpos e suas mais diversas relações seria reduzido ao decoro das vestimentas que esconde os corpos e à decência das palavras que purifica os discursos. Se no período do Renascimento a sexualidade ainda dispunha de uma considerável liberdade, com a Idade Clássica e o desenvolvimento de uma sociedade burguesa e produtiva, ela seria reduzida ao espaço da família com a finalidade específica de reprodução. O que não se adequa a esse modelo estaria, portanto, condenado à censura e à expulsão e reduzido ao silêncio.

Ora, para o autor esse regime se justifica porque pressupõe a coincidência da origem da idade da repressão com o desenvolvimento do capitalismo. Toda a crônica menor do sexo, como ele vai chamar, poderia enfim ser compreendida se pensada no interior da cerimoniosa história dos modos econômicos de produção: determinação da macroestrutura da economia política sobre as formas e os mecanismos de uma microfísica do poder. É porque é incompatível com uma colocação geral no trabalho (disciplina do corpo, otimização do tempo e maximização dos resultados) que a sexualidade deve ser reprimida no curso e no desenvolvimento de uma sociedade capitalista industrial. Preocupada apenas com a função reprodutiva, os desperdícios do prazer e tudo aquilo que foge aos seus propósitos devem ser restritos, pois não contribuem com os fins da economia. Tudo isso com uma única exceção: se o sexo sem finalidade pode ser novamente inscrito no circuito político do capital; o que significa outros regimes de lucro que não correspondem ao quarto do casal, isto é, as casas de prostituição ou mesmo a relação entre médico e doente nas casas de saúde; dessa maneira, o sexo pode novamente entrar e circular, adquirindo certa legitimidade, ainda que sob a ameaça menor de uma moral conservadora que acredita que a repressão ainda é o resultado de uma manutenção dos valores da família.

Um segundo marco de ruptura dessa história se daria entre os séculos XIX e XX, quando teria sido possível enfim empreender uma crítica do poder como repressão<sup>264</sup>. Se na Idade Clássica a repressão teria imposto à sexualidade todo um regime de leis e interdições que incidiria não somente nas palavras, mas na própria experiência do prazer, a liberação das amarras do poder só seria possível por um reconhecimento da gramática repressiva desse sistema e por uma atitude voluntária no sentido de seu ultrapassamento possível: transgressão das leis estabelecidas, suspensão das interdições, ousadia da palavra e do discurso, restituição de prazer às experiências alternativas. Contra a repressão da sexualidade, liberação do sexo e das experiências

---

<sup>264</sup> *Ibidem*, 11–3.

de prazer: restituição de uma multiplicidade sexual até então censurada e proibida, extrapolação dos limites impostos pela instituição do casamento e da família heterossexual, inovação em todo o campo dos modos de experimentação no domínio dos prazeres. A sexualidade adquire a legitimidade de uma causa política: se, por um lado, a repressão do sexo é o resultado de um regime econômico e político que impõe uma moral, responsável pelo estabelecimento de uma norma ideal para o crescimento e o desenvolvimento da indústria e do capital, por outro lado, a possibilidade de resistência e de liberação de tudo o que é da ordem do selvagem e animal no humano se manifestaria como restituição de uma natureza de origem contra uma cultura adquirida e repressora. Da religião à moral laica do Estado, do capitalismo ao espírito do protestantismo: contra o advento desse ideal de civilização, as potências de *Eros* deveriam ressurgir. Além de denunciar os efeitos nocivos de uma repressão moral e religiosa numa era científica, dever-se-ia afirmar uma sexualidade perversa e polimorfa, sexualidade que atinge a todos sem descanso e que revela, no fundo, a permanência incessante do desejo da infância no mais adulto e desenvolvido dos sujeitos.

Mas ainda assim se trataria de ciência e de práticas de saber suspeitas. Se a psicanálise contribuiu com a liberação da sexualidade, na medida em que se insurgiu como crítica da moral sexual civilizada no Ocidente, com a interrogação sobre o que deve ser “ceder a seu desejo”<sup>265</sup>, denuncia-se igualmente o conformismo de Freud, as funções de normalização de uma sexologia dos *Três* ensaios, a prevalência de um modelo masculino de sexualidade<sup>266</sup> ou mesmo a submissão do desejo inconsciente, desejo produtivo, aos protocolos simbólicos de representação de uma família burguesa<sup>267</sup>. Falta da psicanálise em relação à sexualidade, restrição do desejo lá onde ele poderia ou até mesmo deveria transbordar. Se isso se trata da permanência da moral no movimento psicanalítico ou de uma petição pelo retorno da instância paterna como forma de proteção de um discurso quando ele justamente parece ter descoberto as vias de sua liberação, em todo caso, o espaço do divã se trataria apenas de um espaço de sublimação: sob essa circunscrição, a sexualidade seria mantida num lugar seguro e bem definido; embora discorra sobre *isso*, a psicanálise só permitiria o seu aparecimento no campo da fala e da linguagem ou no máximo sob a forma de um amor de transferência que não pode enfim se completar. Entre o objeto desejado e o objeto encontrado, não é isso; mas, mesmo assim, isso deixa a desejar<sup>268</sup>.

---

<sup>265</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986, 370.

<sup>266</sup> S. FREUD, “Trois essais sur la théorie sexuelle”, 1905 in *Œuvres complètes*, 6, 130-3; S. FREUD, “L'organisation génitale infantile”, 1923, “La disparition du complexe d'Œdipe”, 1923, in *La vie sexuelle*, 115-6, 120-2.

<sup>267</sup> G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1973, 60-6, 80-9, 134-45.

<sup>268</sup> J. LACAN, *Le séminaire XIX, livre: ... ou pire, 1971-1972*, Paris, Seuil, 2011, 207-208.

Seria preciso encontrar outras vias e caminhos, alternativas mais diretas talvez, mais eficazes, vias cuja atuação não se desse apenas pelo retorno sublimado do recalcado, reconciliado com a moral de uma civilização.

É necessário, no entanto, se perguntar: se a sexualidade não está disposta em nossas sociedades segundo um mecanismo de poder que supõe sempre para o seu funcionamento mecanismos de repressão (negação, exclusão, proibição e silenciamento), resistir ao poder corresponderia sempre defender formas de exercício que coincidem com a sua liberação? E se nesse campo de análise supormos a existência de práticas positivas e produtivas de poder? A repressão da sexualidade e a sua liberação não poderiam ser ambas apenas táticas locais de uma estratégia mais ampla que visaria à produção e disseminação da sexualidade, conforme um determinado exercício de poder? Para ser possível recolocar a questão do tipo do mecanismo de poder praticado em nossas sociedades, é preciso suspender a ideia geral que pressupõe que em relação à sexualidade o poder se dá sempre por repressão. Nesse caso, em relação à hipótese repressiva, poderiam se organizar três suspeitas que podem talvez fazer a análise avançar em outra direção: (1) a repressão do sexo é mesmo uma evidência histórica? (2) O exercício do poder pela repressão (interdição, censura e negação) corresponde à forma geral pela qual são exercidas as formas de domínio em qualquer sociedade? (3) o discurso crítico contra a repressão seria formado a partir de um lugar externo ao lugar de exercício de poder ou faria parte da mesma rede histórica daquilo que ele mesmo denuncia?<sup>269</sup> No fundo, se o modelo *negativo* das relações de poder seria colocado em questão de maneira evidente por Foucault, era preciso dar um passo a mais e se perguntar: existiria, de fato, uma ruptura histórica entre a era da repressão e a análise crítica da repressão na modernidade?

Diante dessas suspeitas, Foucault apresenta pelo menos três princípios de investigação, que guiarão uma determinada metodologia de pesquisa para realizar de maneira rigorosa uma análise das relações de poder na sexualidade em Foucault<sup>270</sup>: (1) considerar o fato discursivo de que num determinado momento de nossa história se falou mais de sexo do que antes, e não o inverso; logo, a partir do século XVIII, se verifica no registro do arquivo um aumento ou mesmo uma multiplicação dos discursos a respeito do sexo e da sexualidade; (2) se se falou mais de sexo a partir do século XVIII, observou-se igualmente no campo das práticas sexuais uma dispersão significativa dos modelos e dos tipos de sexualidade; face a essa distribuição diferencial dos comportamentos e das identidades sexuais, distribuição que não existia antes,

---

<sup>269</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 18–9.

<sup>270</sup> *Ibidem*.

nos séculos precedentes, se supõe a presença de técnicas polimorfas de poder, técnicas que não só permitiriam, mas incitariam as subjetividades a essas variações; (3) em todos os casos, no aumento de discursos sobre a sexualidade e na implantação de sexualidades polimorfas, existiria uma *vontade de saber* graças a qual se falava sobre o sexo; em relação ao sexo, é preciso dizer. É a presença dessa vontade, portanto, que é suporte e instrumento dessa variação e que aparece como essa solicitação de saber a respeito do sexo e da sexualidade, que é preciso analisar se quisermos, ao final, verificar a função exercida por uma hipótese repressiva de poder, e pensá-la no interior e fazendo parte de uma hipótese produtiva do poder.

É por isso que Foucault insiste por diversas vezes em *A vontade de saber* que não se trata de rejeitar a hipótese repressiva do poder, como se seus mecanismos não pudessem efetivamente agir por procedimentos negativos (exclusão, interdição ou proibição); tratar-se-ia, em vez disso, de, abandonando a ideia de que essa interdição constitui o principal procedimento de poder, analisar a produção dos discursos (que, evidentemente, também organiza silêncios), as instâncias de exercício e de aplicação dos mecanismos de poder (que podem muito bem ter a função, algumas vezes, de interditar), e, enfim, analisar o modo de produção do saber (que, frequentemente, dá lugar a erros ou desconhecimentos com o fim preciso de dominação). Seria preciso, então, fazer a história dessas instâncias positivas do poder, história de suas formas de exercício e de suas transformações, e de analisar como, no interior de suas estratégias, é possível identificar táticas e mecanismos de exclusão.

### **2.3.1. O fato discursivo e a obrigação de dizer em torno do sexo**

Se uma primeira hipótese estava lançada para pensar a relação entre a sexualidade e o poder e se essa hipótese entendia essa relação como que marcada de uma maneira fundamental pela incidência de uma repressão, a constatação de Foucault, a partir de estudos desenvolvidos em diversos domínios, é que desde o século XVIII, em vez da diminuição de discursos em torno do sexo, em razão de uma interdição fundamental, o que se observa é uma verdadeira multiplicação. No limiar da modernidade, a sexualidade adquiriu um lugar no discurso que não existia antes no Renascimento, nem no início da Idade Clássica, se quisermos nos referir à cronologia de longa duração da qual fala Foucault na arqueologia do saber. Ela passa a estar presente (direta ou indiretamente) nas mais diversas instituições (da religião à medicina, passando pela pedagogia e pela justiça), atingindo os mais diversos setores e classes (dos mais favorecidos aos mais vulneráveis). Se porventura quando aparece ainda traz consigo os pudores de uma moral cuja incidência continua a exigir certas regras de decência, não é pela transgressão dessa

moral que o discurso sobre o sexo vai se produzir, mas, ao contrário, como mecanismo geral de produção e de incitação discursiva: é preciso falar cada vez mais do sexo, sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado. É esse *fato discursivo*, fato que aponta por si mesmo ao crescimento de discursos em torno do sexo, como Foucault se refere, que exige uma outra análise dos mecanismos de poder que vai na contramão de uma constatação geral e aparentemente datada de que a sexualidade no capitalismo moderno se tornou alvo de uma repressão, já que só poderia ser exercida se incluída nos mecanismos mesmos da produção econômica (reprodução ou circuitos de lucro). Mas como esse fato se deu? Que acontecimentos justificam a sua afirmação?

Se seguirmos as indicações de Foucault em *A vontade de saber*<sup>271</sup>, que na realidade retomam os estudos apresentados no curso de 1974-975 no Collège de France sobre *Os anormais*<sup>272</sup>, veremos que, em primeiro lugar, um dos marcos mais importantes, se quisermos analisar essa multiplicação de discursos em torno do sexo nas sociedades modernas, é o estabelecimento do sacramento da confissão e a evolução da pastoral católica a partir do século XIII. Esse marco se deu mais especificamente em torno da série de concílios ecumênicos primeiramente realizados na Arquibasílica de São João de Latrão, entre 1123 e 1215, e depois no antigo Principado Episcopal de Trento, entre 1512 e 1517. Foi na quarta edição da primeira série desses concílios, a edição chamada de IV Concílio de Latrão, em 1215, que não só se estabeleceu a obrigatoriedade da confissão anual para os leigos, o exercício ainda mais frequente para os religiosos, mas também a caracterização dessa penitência pelos signos da exaustividade e da continuidade entre as confissões. Assim, não só a prática da confissão como penitência, que existia desde o século VI, restrita às instituições monásticas, foi expandida a toda a comunidade católica, mas também a confissão, ela mesma, passou a implicar a explicitação de todos os pecados por meio da fala e a memorização deles entre uma e outra confissão. Ora, se, por um lado, em relação ao confessando, passa a ser exigida cada vez mais uma prática de relação consigo que dê conta dessa obrigação doravante detalhada e exaustiva, por outro lado, em relação ao confessor, determina-se que ele terá por função justamente através do questionamento e da investigação ajudar o fiel nessa tarefa, na medida em que passa a ser preciso examinar de maneira mais apurada os movimentos da consciência e tornar-se capaz finalmente de fazer cruzar o pecado com o discurso. O confessor será, portanto, o representante do exercício desse

---

<sup>271</sup> *Ibidem*, 25–49.

<sup>272</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 155–212.

mecanismo de poder e dessa técnica de saber através da qual a obrigação de tudo analisar e de tudo dizer poderá ser imposta ao fiel.

Na história da Igreja da alta Idade Média vê-se, portanto, a expansão dessa prática de confissão para toda a comunidade católica, trazendo consequências específicas para a relação seja do confessando consigo mesmo, seja do encontro que ele estabelece com o confessor. Entre o exame de consciência e a tarefa de tudo dizer, no lado das técnicas de si do confessando, começa a se formar uma outra figura, no lado da personagem do confessor, figura que só se concretizará mais tarde, com o Concílio de Trento, entre 1545 e 1563, quando a confissão será inserida em todo um conjunto de táticas nos países católicos do movimento da Contrarreforma. Se o padre, com o Concílio de Latrão, se torna essa personagem que, diante da obrigação de dizer a verdade pelo fiel, deve ajudar e incentivar o confessando a desenvolver a técnica de exame da consciência, logo ele se tornará uma espécie de confidente a quem se comunica o interior; será considerado como um *diretor de consciência*, segundo marco importante para a história da sexualidade. O diretor, além de analisar, questionar, ou seja, de fornecer instrumentos adequados para a prática do exame pelo confessando, poderá ele mesmo dirigir a consciência dos fiéis: se se deve confessar todas as faltas, o diretor deve indicar de maneira justa a pena a ser cumprida (vê-se a figura do juiz), como também orientar o tratamento adequado para a boa saúde (vê-se a figura do médico). Em todo caso, é esse incremento da figura do confessor, como esse *outro* a quem efetivamente se torna acessível o interior dos sujeitos, que se encontra definitivamente constituído nesse segundo tempo da pastoral da confissão, segundo Foucault.

Paralelamente a isso, observa-se também a complexificação das regras do autoexame: novas modalidades de especificação e de valorização da importância dada a alguns pecados em detrimento de outros. Não será tanto o ato em si ou a minuciosidade em relação às faltas efetivamente cometidas e concretizadas que constituirá objeto de análise, mas sim as sensações do corpo, os pensamentos que conduziram e que se seguiram ao próprio ato, as vontades, os desejos, os prazeres, enfim, toda as insinuações daquilo que se denominou *carne*<sup>273</sup>. E se a nova pastoral impôs igualmente, como a primeira, certas regras de prudência – afinal de contas, como se dizia: “essa matéria assemelha-se ao breu que, qualquer que seja a maneira de manuseá-lo, mesmo para jogá-lo longe, ainda assim mancha e suja, sempre”<sup>274</sup> –, foi em torno do sexto mandamento, do mandamento contra a prática do adultério e de sua presença em todos seus aspectos, suas ramificações e efeitos na vida do confessando que ela pôde se centrar: dever-se-

---

<sup>273</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 27–8.

<sup>274</sup> P. SEGNERI, *L'Instruction du pénitent*, traduzido por Louis de La Grange, Paris, 1695, 301.

ia analisar sua presença como a uma sombra num devaneio, sua imagem expulsa com demasiada lentidão, a cumplicidade com que se verifica a linha tênue entre a aceitação do espírito e a passividade do corpo<sup>275</sup>. Ora, se a presença da *carne* se manifesta não apenas na materialidade do ato, mas nesse espaço intervalar onde o prazer do corpo vem se encontrar com o consentimento do espírito, o exame de consciência deve ser capaz de perceber e identificar sua emergência não apenas naquilo que se fez ou que se disse, mas nos mínimos detalhes, nas mais pequenas insinuações onde, por trás da mais passageira malícia, ou mesmo de sua presença virtualmente possível, se esconde a verdadeira intenção do espírito.

O exame da consciência e a confissão da carne tornam-se condição de possibilidade para uma existência dirigida com prudência e sob o signo da sabedoria: estabelecimento da confissão não apenas num sistema legal de articulação entre falta e punição, mas como uma prática de si que implica a formação de um estilo e de um modo de vida. A falta ou o pecado a ser confessado se estende da pontualidade do ato à espessura da existência do pecador. Doravante, para ser eficaz, o exame de si não deve ser reduzido ao contexto específico do confessor, mas integrado como um modo de vida ao cotidiano do indivíduo. É a vida mesma do confessando que se torna questão. É essa dupla evolução que vai dar origem a uma renovação da noção de carne: se existe um ponto ou uma linha de interlocução entre a alma e o corpo que é capaz por sua própria composição de revelar a superfície a partir da qual toda falta se torna possível, tem-se então nesse espaço que é a carne não só a origem de todos os pecados, mas também o momento em que antes do ato se considera a inquietação de um desejo<sup>276</sup>. Sob o emblema de uma linguagem que tem o cuidado de examinar a si mesma sem mencioná-lo de maneira direta, o pecado da carne é encurralado por um discurso que, considerando todos os seus desvios, não permite nem obscuridade nem descanso. A instrução dada ao penitente, portanto, segundo Segneri, seria:

Examinai, portanto, diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai também com exatidão todos os vossos sentidos. [...] Examinai, ainda, todos os vossos pensamentos, todas as vossas palavras e todas as vossas ações. Examinai até mesmo os vossos sonhos para saber se, estando acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento. [...] Finalmente, não creiais que nessa matéria tão delicada e perigosa exista qualquer coisa de pequeno e de leve.<sup>277</sup>

---

<sup>275</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 27–9.

<sup>276</sup> *Ibidem*.

<sup>277</sup> P. SEGNERI, *L'Instruction du pénitent*, 301–2.

É nesse momento talvez na história do Ocidente que, segundo Foucault, se constituiu essa injunção tão particular, essa tarefa quase infinita de examinar tanto quanto possível a experiência que se tem de si e de revelar por um discurso de verdade aquilo que se descobre a um outro. E a penitência cristã leva isso mais adiante, definindo que em relação a si não é a qualquer coisa que se deve atentar: trata-se de analisar tudo o que possa se relacionar com o jogo dos prazeres, das sensações, o jogo de pensamentos sobre o sexo que se passa entre a alma e o corpo. Certamente, essa preocupação com as infrações do sexto mandamento já se formara há algum tempo; Foucault faz questão de indicar sua presença, sua formação, numa tradição monástica e ascética<sup>278</sup>. O século XVII, no entanto, fez essa exigência, uma exigência para todos. Seja ela aplicada ou não, alcançada ou não, é a fixação desse ponto ideal para todo o bom cristão que constitui o marco dessa grande sujeição. A pastoral cristã, em dois tempos, portanto, com o Concílio de Latrão, em meados do século XIII, e o Concílio de Trento, no século XVI, foi o que pôde inscrever como imperativo a obrigação fundamental de fazer passar o que é da ordem do sexo pelo crivo interminável do discurso, o que da carne se constitui como desejo para o campo da palavra.

Em linha direta com a pastoral da carne, encontramos a obrigação de falar do sexo na literatura libertina entre os séculos XVIII e XIX<sup>279</sup>. Se os diretores espirituais eram aqueles que repetiam: dizei tudo, não apenas os atos consumados, mas os toques, os olhares impuros, sensuais, as obscenidades das palavras e do pensamento, o consentimento da alma e do corpo; seria Sade quem relançaria essa injunção, através de termos, observa Foucault, quase idênticos àqueles que encontramos nos tratados espirituais:

É preciso em suas narrativas os maiores detalhes e mais extensos; só podemos julgar o que a paixão que contaís tem em relação aos costumes e às características do homem desde que não disfarceis nenhuma circunstância; as menores circunstâncias servem, aliás, infinitamente ao que esperamos de vossas narrativas.<sup>280</sup>

Mais adiante, no final do século XIX, temos a publicação de *My secret life*, como uma espécie de narrativa, escrita por um autor anônimo, de uma vida consagrada quase que em sua totalidade às questões do sexo e à sua atividade<sup>281</sup>. Sob o mote do verdadeiro conhecimento do homem e de sua natureza, já que, por mais estranhas que pareçam as práticas ali descritas, elas seriam amplamente compartilhadas, os episódios da narrativa seguem a voz, como diz Foucault,

---

<sup>278</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 28–9.

<sup>279</sup> *Ibidem*, 30–3.

<sup>280</sup> M. DE SADE, *Les 120 journées de Sodome*, vol. 1, Pauvert, 1953, 139–40.

<sup>281</sup> G. LEGMAN, *My secret life*, New York, Grove press, 1966.



de um puro imperativo: “conto os fatos como se produziram, tanto quanto se pode lembrar deles. [...] Uma vida secreta não deve apresentar nenhuma omissão; não existe nada de que se deva ter vergonha; [...] nunca se pode conhecer demais a natureza humana”<sup>282</sup>.

Entre ambos os casos a mesma injunção. Por mais que se busque ver nesses projetos de liberação da literatura uma tentativa, por demais louvável, de enfrentamento da moralidade de uma sociedade que impõe à sexualidade o silêncio ou que, como é o caso do vitorianismo inglês, permanece atenta às descrições de gestos e ao decoro com as palavras e com o corpo, é no nível específico dessa exigência de produzir um discurso que conte, em detalhe e alternadamente, tudo o se pratica em torno do sexo (redação, releitura e encenação), é nesse nível específico que o poder é exercido. Como pensou Foucault, da pastoral cristã à literatura libertina, o mais importante não é a ruptura de uma linguagem que dá voz mais uma vez a um erotismo que a moral ocidental, a moral cristã, havia silenciado, mas sim a manutenção e mesmo o estabelecimento dessa estranha obrigação de, no que concerne ao sexo, tudo dizer. Da confissão da pastoral à subversão da linguagem literária que se pretende transgressiva, o que observamos é a mesma exigência de um dispositivo em formação: se, num primeiro momento, identificamos a formação de toda uma maquinaria religiosa para produzir discursos a respeito do sexo, cada vez mais e daí por diante observamos o aparecimento desses discursos que não só funcionam com base no sexo, mas que são efeitos de sua prática, de sua manifestação de prazer. Entre o discurso, o sexo e o prazer, portanto, vemos se constituir um mecanismo bastante específico de poder, um diferencial de forças, cujo objetivo principal ainda é o de incitar e produzir, e aqui pouco importa se através desse procedimento se identifique uma vontade de combate e de resistência.

\*\*\*

Talvez esse mecanismo tivesse permanecido restrito aos círculos religiosos (o que poderia hoje aparecer como forma de destino de uma espiritualidade própria ao cristianismo), talvez também esse mesmo mecanismo permanece presente numa economia dos prazeres individuais, economia que poderia ser apoiada e incentivada por movimentos ligados à literatura em particular, ou mesmo à arte em geral (destinos de uma libertinagem artística em oposição à moralidade de uma civilização). No entanto, é porque esse projeto se expandiu adquirindo força não apenas na oposição entre moral religiosa e transgressão artística que o discurso sobre o sexo passou não apenas a fazer parte de nossa experiência coletiva, mas se tornou essencial. E, nesse

---

<sup>282</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 31.

ponto, gostaria de indicar mais duas experiências importantes em nossa história recente que atestam não apenas para a presença dessa mesma obrigação de dizer a verdade em torno do sexo, mas que se inserem num movimento mais amplo de secularização e de expansão do sexo no discurso<sup>283</sup>.

Em primeiro lugar, observamos a incidência do sexo na instituição pedagógica<sup>284</sup>. Supõe-se com um relativo grau de certeza que, antes do século XX e ainda no século XIX, a criança não existia. A representação que se tinha da infância era até então ligada e restrita àquela da miniatura de um adulto; qualidade potencial ou predicado de uma fase em que o momento final se encontra parcialmente desenvolvido. Essa representação da criança precisou esperar até o século XIX para poder, enfim, se liberar dessa repressão; as brincadeiras de criança, os gestos e os movimentos que elas realizam podem apontar para o exercício livre de uma sexualidade reprimida no adulto e na moral civilizatória. É verdade, segundo Foucault, que a antiga “liberdade” entre adultos e crianças, professores e alunos, no campo da linguagem desapareceu; as risadas, as sátiras, as tiradas de humor que acompanhavam a referência ao sexo entre as crianças aparentemente se extinguíram progressivamente, fazendo-nos pensar que, quanto ao sexo, é preciso silenciar. No entanto, talvez não foi a graça que se dissolveu, mas passou a ser falada por outros atores, em outros espaços e a partir de outras perspectivas. Também nesse espaço, para Foucault, não se fala menos de sexo, fala-se dele de outra maneira, sendo o próprio mutismo, se considerarmos o que se recusa a dizer ou que se proíbe mencionar, não o limite do discurso, mas os elementos táticos que em relação com as coisas ditas funcionam segundo a mesma estratégia de conjunto.

No caso dos colégios do século XVIII, podemos ter a impressão de que não se fala de sexo. Conforme Foucault<sup>285</sup>, dá-se o contrário; nas estruturas arquitetônicas, nos regulamentos de disciplina e em toda a organização interior, trata-se dele o tempo todo; o discurso da instituição, seus princípios, seus objetivos, suas regras e finalidades são correlativos à constatação de que a sexualidade da criança existe. Os arquitetos e construtores pensaram nisso, os pedagogos o consideraram quando se tratava de pensar o projeto educativo, os coordenadores, os professores, os guardas, enfim, todos aqueles que se ocupam das crianças sabem que há nelas uma sexualidade. Tudo parece se distribuir conforme essa constatação: a organização da sala, o formato das mesas, a distribuição das cadeiras, os espaços de descanso e de recreio, os regulamentos e os métodos de aprendizagem, o sistema de avaliação, enfim, por todas essas vias o sexo é

---

<sup>283</sup> *Ibidem*, 35–7.

<sup>284</sup> *Ibidem*, 38–42.

<sup>285</sup> *Ibidem*, 39–40.

referido constantemente, de forma que a sua presença na infância se torna um problema público, que incide não apenas no discurso da pedagogia, mas que recebe apoio do saber médico e da família. Os médicos se dirigem aos diretores das escolas, os professores conversam com as famílias, os pedagogos fazem projetos de aprendizagem e os submetem às autoridades, os professores instruem os alunos – vê-se, pois, a formação de toda essa rede de observações, advertências, preceitos e pareceres constituída em torno do colegial e de seu sexo.

Foucault nos dá um exemplo bastante ilustrativo da correlação entre todos esses personagens e espaços de intervenção em torno do sexo<sup>286</sup>: o caso de Salzmann e seu projeto de uma escola experimental chamada *Philanthropinum*. Como se sabe, a escola de Salzmann era um estabelecimento de ensino para crianças em que todos os procedimentos de controle e a educação do sexo eram planejados de modo que o pecado universal da juventude nunca fosse praticado. Sob a criança impunha-se não apenas um determinado número de cuidados e procedimentos, mas também o esclarecimento de um discurso racional e verdadeiro sobre o sexo (aquilo que Foucault denominou de ortopedia discursiva). De modo que Foucault identifica a organização de uma grande cerimônia no *Philanthropinum* em maio de 1776, na qual teriam sido organizadas atividades e jogos com a distribuição de prêmios e recompensas. E nessa cerimônia, vê-se um professor fazer uma série de perguntas sobre o sexo, o mistério do nascimento e da procriação, a solicitação de comentários sobre gravuras que representavam uma mulher grávida, um casal e um berço; em retorno, ele recebe uma série de respostas esclarecidas, da parte dos alunos; descrições racionais e enunciados emitidos sem qualquer embaraço, riso ou vergonha. Logo, não seria preciso definir o discurso do sexo nas escolas por uma repressão fundamental, na medida em que implicaria a formação de mão de obra capacitada para, mais tarde, ocupar os espaços de trabalho e de indústria de uma economia do capital. O que Foucault observa desde o século XVIII, e isso através dessa série de registros e arquivos identificados com esse período, é a implantação de novas e variadas formas de discursos sobre o sexo, a utilização de um certo número de instrumentos com o objetivo de atingir um determinado modelo de prática da sexualidade, a intensificação de táticas e técnicas de controle e de regulação de um problema que, desde cedo, de maneira ativa e regular, atravessa a existência da criança. Estabelecimento, portanto, de maneira localizada e sistemática, de uma rede discursiva interinstitucional, cuja finalidade e objetivo é a produção desde a infância de um certo modelo de sexualidade que adquire sua expressão tanto na linguagem quanto na conduta.

---

<sup>286</sup> *Ibidem*, 40–1.

Em segundo lugar, como mais uma dessas expressões da multiplicação do sexo no discurso, desenvolvidas desde o século XVIII na história do Ocidente, observamos a suscitação de discursos no campo da medicina<sup>287</sup>. Certamente, em articulação estreita com uma pedagogia do sexo, uma ortopedia discursiva e arquetônica na pedagogia, mas também com a incitação religiosa ao exame de si mesmo e à prática da direção, a medicina identificou, através da noção de doenças dos nervos, essa primeira manifestação da sexualidade no corpo, como esse perigo que percorre a materialidade dos nervos, mas que se expressa no comportamento e na conduta. Seria preciso reenviar para o órgão, primeiramente, e depois para o tecido, conforme o modelo de uma anatomia patológica, aquilo que o desatino da Idade Clássica atribuía ao espírito, na oposição que existia entre razão e desrazão. Se a modernidade identificou na loucura, em seu tratamento, a questão de uma moral, muito rapidamente essa moral foi vinculada a uma biologia da degenerescência, de modo que a doença nervosa deveria passar pela tessitura do corpo. Na continuidade desse procedimento, na relação que a medicina estabeleceu com a justiça penal no século XIX, a sexualidade adquiriu esse espaço de positividade a partir de formas antinaturais e monstruosas do crime. Se o problema do direito e da justiça era estabelecer a pena para um crime praticado aparentemente sem motivo ou sem justificativa, através do discurso da medicina a sexualidade foi identificada a todo um grupo de pequenos delitos, perversões sem grande importância, mas que, não obstante a isso, podia ser perigosa. Quando se buscou identificar naquilo que chamou das “fraudes contra a procriação”, isto é, na extravagância, e depois, no onanismo e na insatisfação, a etologia sexual das doenças mentais, quando a partir de suas aberrações constituiu o grupo das perversões, a sexualidade passou do domínio discursivo da medicina para o domínio da psiquiatria, de modo que o problema do anormal e do patológico pôde entre um e outro ganhar pleno desenvolvimento. É no nível desse controle da sociedade, dessa necessidade social de identificação na sexualidade do casal, naquela que percorre pais e filhos, nas lascívia adolescentes e na manifestação de um desejo adormecido nas crianças, é na necessidade de identificação da sexualidade como essa espécie de perigo constante que passa a sociedade inteira que se organizou essa incitação a falar: a solicitação de diagnóstico, olhares atentos, a acumulação de relatórios e prontuários e a organização de terapêuticas. Em relação ao sexo, o domínio médico, passando pelo discurso jurídico e religioso, se encarregou de identificar, proteger e prevenir; para a sociedade, ele teve a função de assinalar perigos, modalidades submersas do mal, promover uma higiene.

---

<sup>287</sup> *Ibidem*, 42–5.

Dessa série de procedimentos e de atenção despertados em torno do sexo, Foucault faz referência a um exemplo bastante ilustrativo<sup>288</sup>, na medida em que se trata do caso de um trabalhador agrícola da aldeia de Lapcourt, quando em 1867 ele foi denunciado por solicitar e obter carícias de uma jovem moça. Evidentemente não se trata de entender esse episódio apenas como um atentado à moralidade da época, moralidade na qual aparentemente a sexualidade só podia se manifestar de maneira reprimida ou contida. O que faz desse episódio do sexo uma preocupação coletiva, capaz de envolver toda uma sociedade, não é a emergência de um desvio face à normalidade das condutas, mas sim o seu caráter exaustivamente minucioso; em torno de um desvio da sexualidade, o trabalhador que se chamava Jouy não apenas foi objeto da intolerância coletiva, mas de uma operação que articula em torno de uma mesma questão um processo judiciário e uma intervenção médica, mediante um exame clínico atencioso. Dessa personagem tratou-se não apenas de identificar o motivo do desvio em relação a um ato específico interdito, mas as marcas de um perigo incessante, perigo que estaria depositado de maneira virtual ao longo de toda a sua existência; detalha-nos Foucault: interrogação sobre pensamentos, gostos, hábitos, sensações e juízo; busca por sinais de degenerescência, hereditária ou em formação, estudo e análise da anatomia corporal, dos ossos da face, até procedimentos de medição e de inspeção da caixa craniana<sup>289</sup> – por todos esses procedimentos, a sexualidade dessa personagem foi identificada como um perigo a ser localizado, um desvio cuja incidência deveria ser percebida enquanto há tempo. Se a sexualidade deve ser indicativa de um traço da natureza, na medida em que se vincula à monstruosidade moral, é preciso ser identificada, pois ainda é fonte de um perigo. Em torno desses gestos sem idade, desses prazeres furtivos, nossa sociedade investiu todo um aparelho discursivo de observação e de análise.

É essa compreensão de que o sexo é algo de que precisa dizer, e dizer exaustivamente, segundo procedimentos diversos, instituições e espaços que não são os mesmos, mas que todos à sua maneira impõem uma exigência, adquirindo ela a forma que for, que marca a instauração de uma petição discursiva em torno do sexo, característica das sociedades ocidentais, e que não parece ter no mecanismo da repressão seu aspecto fundamental, segundo Foucault. Confidência sutil ou interrogatório autoritário, exigência individual que se tem consigo, ou interpelação pela presença do outro, o sexo, refinado ou grosseiramente apresentado, é preciso ser dito e articulado por um discurso. Em torno desse problema, a irradiação de discursos e a consciência de um perigo incessante constitui, ao mesmo tempo, uma nova incitação a falar. A ordenação dessa

---

<sup>288</sup> *Ibidem*, 43–4.

<sup>289</sup> *Ibidem*; H. F. A. BONNET – J. A. BULARD, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Charles-Joseph Jouy*, Nancy, 1868.

incitação não é mais em torno do lícito e do ilícito, mas do útil e do coletivo, na medida em que articula procedimentos de gestão e administração para o bem comum. De modo que, se na Idade Média, em torno do problema da carne e da prática da confissão, o exame de consciência e a direção prescreviam a formulação no interior da religião de um discurso unitário e centralizado (isso porque implicava consequências não apenas para a relação do confessando com o confessor, ou ainda com toda a comunidade de fiéis, mas a sua relação com a transcendência), no decorrer dos séculos seguintes, observamos a decomposição dessa unidade, ou melhor, a proliferação de sua exigência numa pluralidade de discursos, funcionando numa série de instituições e práticas sociais. Da confissão ao discurso sobre o sexo, há uma multiplicação de lugares e de enunciados, multiplicação que prevê não a reprodução do vínculo entre a obrigação de dizer da confissão e a teologia da moralidade religiosa (não se trata mais da formulação ou da presença laicizada do discurso religioso teórico sobre o sexo), mas a formulação de um dizer a verdade em primeira pessoa que atravessa de maneira dispersa e diversa uma série de discursos não religiosos, caracterizando-se por esforços de ajustamento e de transcrição, mas também por tensões e conflitos. A incitação a dizer em torno da sexualidade é expandida, atingindo uma certa regularidade, mas também se caracterizando pelo polimorfismo. Em cada domínio vê-se a invenção específica de aparelhos e maquinarias produzidos para fazer o sexo falar, para identificar sua presença, para escutar e registrar, transcrever e redistribuir aquilo que ele diz. É por isso que, para Foucault, antes de se constituir como objeto de uma repressão, desde o século XVIII, o interesse sobre o sexo não parou de provocar uma espécie de discurso generalizado. E esses discursos não se multiplicaram fora do sexo como a partir de um poder que sobre o sexo se exerceria, mas lá mesmo onde ele era praticado, como forma e instrumento de seu exercício. Entre as diversas instituições, foram organizados e constituídos técnicas e procedimentos para observar, ouvir e registrar; e se o sexo não era dito, tratar-se-ia de analisar e interrogar. Em todo caso, o fato discursivo que impõe a evidência de uma multiplicação e não de uma diminuição de discursos a respeito do sexo é o outro lado da passagem absolutamente solicitada do sexo ao discurso. É toda essa proliferação generalizada, constitutiva de nossa sociedade, que Foucault descreve nos seguintes termos:

Do imperativo singular, que impõe a cada um fazer de sua sexualidade um discurso permanente, aos múltiplos mecanismos que, na ordem da economia, da pedagogia, da medicina e da justiça incitam, extraem, organizaram e institucionalizam o discurso do sexo, foi imensa a prolixidade que nossa civilização exigiu e organizou. Talvez nenhum outro tipo de sociedade jamais tenha acumulado, e num período histórico relativamente tão curto, uma tal quantidade de discurso sobre o sexo.<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 45–6.

Ora, mas se no campo do saber observou-se um aumento significativo de vozes e de discursos sobre o sexo, é preciso analisar em seguida como essa transformação se deu no campo das tecnologias de poder: a sexualidade, nesse campo, também não se restringiu, como prática restrita ao quarto do casal; antes, ao contrário, se multiplicou. De modo que a partir do século XVIII assistimos a essa heterogeneidade de práticas em torno do sexo, que ultrapassam muito o triângulo familiar burguês. Dos discursos sobre o sexo às práticas da sexualidade, temos um mesmo dispositivo, ao qual correspondem técnicas positivas e produtivas de poder.

### **2.3.2. Incitar, produzir e multiplicar: a era das heterogeneidades sexuais**

Poder-se-ia perguntar – e essa é uma das objeções que Foucault levanta<sup>291</sup>: não seria um engano ver na proliferação de discursos um fenômeno puramente quantitativo? Não seria importante considerar, nessa ordem das coisas, elementos como a redução do domínio da sexualidade ao registro do matrimônio, a exclusão de sexualidades insubmissas ou mesmo do desperdício sexual que excede à economia da reprodução e aos prazeres da genitalidade? Poderíamos considerar apenas o fato de que se fala mais sobre sexo, e permanecermos indiferentes ao que se diz e ao modo como esse dizer pode produzir interdições e proibições? Se, através desses discursos, da infância à velhice definiu-se uma norma do desenvolvimento normal da sexualidade, organizaram-se controles pedagógicos e disciplinas, criaram-se tratamentos médicos, multiplicaram-se as condenações judiciais dos perversos, tendo a psiquiatria anexado a irregularidade nessa ordem das coisas à categoria de doença mental; se foram realizados todos esses procedimentos com o fim de assegurar o povoamento, aumentar a força de trabalho e proporcionar uma sexualidade útil na economia política; e se o que entendemos por poder tem que ver com procedimentos de produção de subjetividade mais do que de exclusão, não foi uma redução que se procurou atingir com esses objetivos. Se considerarmos o plano das práticas de sexualidade para avaliarmos o problema da especificidade do discurso, da função a partir da qual ele foi utilizado, e não apenas o fator quantitativo de seu aumento, observaremos entre os séculos XIX e XX a difusão múltipla de toda uma série de perversões, caracterizando aquilo que Foucault denominou por toda uma série de *heterogeneidades sexuais*<sup>292</sup>. Longe de uma atuação que, de tanto incitar, produziu a restrição das sexualidades, a proliferação de discursos sobre o sexo determinou como correlato a implantação de uma diversidade sexual. De que modo isso

---

<sup>291</sup> *Ibidem*, 50–1.

<sup>292</sup> *Ibidem*, 51.

aconteceu? Como a multiplicação de discursos se articulou com o aparecimento de novas modalidades de prazer e de uso dos corpos?

Segundo Foucault, até o final do século XVIII, as práticas da sexualidade eram organizadas em torno de três grandes códigos de regulação, que prescreviam a linha divisória entre o que era lícito e o ilícito, o que era proibido e o que era permitido, e isso no que tange de maneira majoritária às relações matrimoniais<sup>293</sup>. O direito canônico, a pastoral católica e as leis civis – essas três instâncias jurídicas estabeleciam com alguma continuidade, embora não sem conflitos, o que deveria definir as práticas do casal, de modo que o que estava em questão era o dever dos cônjuges; as práticas de que cada componente do casal era encarregado; a forma e a capacidade para desempenhá-las; as obrigações e as violências domésticas; as práticas fecundas, úteis na economia da reprodução, e as práticas inúteis, carícias sem finalidade; a frequência dos encontros ou a sua raridade. Todos esses elementos eram objetos de um sistema de poder reunido em torno do problema da aliança e do compromisso, de modo que no centro de toda essa observação e prescrição de regras e obrigações estava a relação do casal no matrimônio, sobre a qual tudo deveria ser dito. Ora, se o registro da infração e da transgressão, se o registro da desobediência concernia os desvios situados na sexualidade do casamento, do uso ou da prática sexual sob outra forma que não aquela destinada à reprodução, todos os desvios que, para além desse registro, eram praticados e identificados, situavam-se no campo de um ilegalismo de conjunto<sup>294</sup>, que permanecia muito mais confuso e indiscernível. Tudo se passa como se a condenação civil e religiosa da sexualidade permanecesse restrita à infração das leis do matrimônio; se para além dessa infração se identificassem práticas contra a natureza, elas deveriam, no fundo, ser reenviadas ao problema da infração ao matrimônio (daí a incerteza sobre o estatuto afetivo dos sodomitas, bem como a relativa indiferença em relação à sexualidade das crianças). Se, em busca de prazeres estranhos, pudesse ser identificada toda uma série de infratores ou libertinos, representantes de uma bestialidade não natural ou praticantes do homossexualismo, era em última instância o ultrapassamento das leis do matrimônio que estabelecia sua condenação, na medida em que ele caracterizava uma infração no nível jurídico e religioso. Era, portanto, a partir da ruptura ou do ultrapassamento dos limites definidos por uma sexualidade do matrimônio que o sistema de aliança prescrevia todo um campo bastante particular de transgressão entre os séculos XVI e XVII, na medida em que o crime sexual era um atentado contra a família.

---

<sup>293</sup> *Ibidem*, 51–6.

<sup>294</sup> *Ibidem*, 52.



Com a explosão discursiva em torno do sexo, nos séculos XVIII e XIX, pôde-se observar pelo menos duas modificações desse sistema, segundo Foucault<sup>295</sup>. A primeira modificação do sistema de regulação da sexualidade centrado no sistema da aliança se caracterizou por aquilo que Foucault denominou de movimento centrífugo da sexualidade em relação à monogamia heterossexual. Se o conjunto de práticas da sexualidade presente no matrimônio permanece, num sentido tradicional e conservador, como o ideal de uma lei que efetivamente não tem mais persistência, fala-se cada vez menos desse tipo de relação. Não é tanto a sexualidade do casal, sua prática, seus desvios, a especificidade de uma experiência a ser contida entre quatro paredes que interessa no discurso, mas sim toda uma pluralidade de práticas que já se encontram desde o início na exterioridade da relação do matrimônio. Não é mais a legitimidade do casal, nem a sexualidade regular de uma combinação binária entre homem e mulher numa família que interessa, mas sim um conjunto de sexualidades periféricas, as quais são interrogadas e incitadas a se manifestar. Ora, nesse segundo tempo da história da sexualidade enquanto prática, Foucault vai localizar o surgimento, ou melhor, a identificação precisa de uma série de personagens antes inexistentes no cenário jurídico da infração da aliança: a sexualidade vai estar presente, de maneira oculta ou aparente, em crianças espertas demais, meninas precoces, colegiais ambíguos e lascivos, serviçais atizados e educadores duvidosos, maridos maníacos ou pervertidos, colecionadores solitários ou ainda transeuntes no espaço público com impulsos estranhos ou perturbadores. Em todo caso, o século XVIII assistirá ao surgimento de toda essa *gentalha de perversos* que, se antes era apenas entrevista, reunida em torno da ilegalidade bastante geral que atentava contra a natureza, estará agora no centro das observações, convidada a tomar a palavra e a fazer a difícil e custosa confissão daquilo que se é. É, portanto, a emergência dessa especificidade de indivíduos que no que se refere à sexualidade não se adequam ao princípio monogâmico da heterossexualidade burguesa que irá receber todo um conjunto de atenções, tornando-se analisada e examinada por um discurso científico cada vez mais preciso. Como descreve Foucault: casar com um parente próximo ou praticar a sodomia, seduzir uma religiosa ou praticar o sadismo, enganar a própria mulher ou violar cadáveres; se até o século XVIII todas essas práticas eram reunidas, vinculadas na exterioridade que prescreviam quanto à lei do matrimônio, a modernidade introduzirá entre elas uma disparidade radical. Em cada uma das perversões e entre elas, deveria ser possível identificar uma determinada configuração do desejo que não corresponde ao sistema de infração às leis da aliança, mas à presença submersa de uma sexualidade

---

<sup>295</sup> *Ibidem*, 53–7.

múltipla que se manifesta por uma proliferação que é passível, ao mesmo tempo, de especificação e de identificação. A sexualidade como objeto de um saber e não mais como experiência a que se impõe a condenação de um dogma; a sexualidade como objeto de ciência.

Logo, Foucault destacaria dois grandes sistemas de regras e de prescrições a respeito da sexualidade no Ocidente, sistemas que foram concebidos e formulados de maneira intermitente e alternada em nossa história<sup>296</sup>. Em primeiro lugar, observamos a formação desse grande sistema geral das leis de matrimonialidade, o sistema da aliança. Formulado ao longo da história medieval e persistindo até o final do século XVII, esse tipo de sistema prevê toda a ordenação da sexualidade em torno das práticas do casal, de modo que o menor atentado nesse domínio deveria ser identificado e sinalizado, pois se tornaria objeto de penalidade a partir de três instâncias: o sistema jurídico do direito, o sistema de dogmas da religião e a legalidade civil. É por uma múltipla legislação que a sexualidade do casal deveria ser observada, já que estava no ponto de cruzamento tanto da pastoral cristã, apoiada pelo direito canônico, quanto da justiça legal, apoiada por um sistema de direito civil. Em todo caso, é a infração ao modelo de heterossexualidade monogâmica prescrita por um sistema da aliança que deve servir de base e fundamento para toda relação possível entre o sexo e a lei. O que não participava desse registro deveria pertencer a todo um conjunto de ilegalidades, que não se tornava em si mesmo objeto de observação e de especificação. Haveria, no entanto, a partir do final do século XVIII, um segundo grande sistema de organização dos procedimentos legais em torno do sexo, a saber, o sistema da ordem dos desejos. Se não se trata mais de infringir as leis do matrimônio – para esse tipo de transgressão não se dará mais tanta importância –, o Ocidente assistirá ao surgimento de todo um conjunto de indivíduos que, desviantes na natureza no que tange à sexualidade, vão se aproximar não apenas da família dos delinquentes, mas também da família dos loucos. Adicionados a essa série de indivíduos à margem da sociedade, os perversos vão carregar sucessivamente, como identifica Foucault, os estigmas da “loucura moral”, da “neurose genital”, da “aberração do sentido genésico”, da “degenerescência” e do “desequilíbrio psíquico”<sup>297</sup>. Para além da infração legal na moralidade dos séculos XVI e XVII, o século XVIII testemunhará o surgimento de todo um conjunto de indivíduos que surgem positivamente para a observação, conjunto que, circulando nos interstícios da sociedade, habitam nesses espaços, que Foucault denominou certa vez, de *heterotopias*<sup>298</sup>. Se não se sabe se são doentes, certamente são perigosos, vítimas de um estranho mal, que às vezes é denominado de “vício”, outras vezes,

---

<sup>296</sup> *Ibidem*, 54–5.

<sup>297</sup> *Ibidem*, 55.

<sup>298</sup> M. FOUCAULT, “Des espaces autres”, 1984, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 756-62.

de “delito”; em todo caso, a família dos perversos deve povoar e preencher os espaços dos conselhos de disciplina, das casas de correção, das colônias penitenciárias, dos tribunais e dos asilos, trazendo ao médico as suas desonras e aos juízes suas doenças, e assim sucessiva e inversamente. Entre os dois, Foucault identifica na personagem de Don Juan uma expressão dessa descontinuidade e ruptura<sup>299</sup> Sob a figura de um grande infrator das regras de aliança (afinal, foi Don Juan quem percorria as casas e as ruas, roubando mulheres e seduzindo virgens, insultando maridos e pais de família), vê-se configurar uma outra figura, igualmente importante; sob a imagem do libertino que dissolvia a ordem da família, Don Juan se manifesta como personagem atravessada pela loucura do sexo; personagem que, inscrita na ordem dos desejos, deixa de ser libertina para se tornar perversa. Entre a libertinagem e a perversão, Don Juan manifesta dois modelos distintos de relação com o sexo; de um lado, ele é o horror das famílias, motivo de vergonha, de outro, um doente da sexualidade, um indivíduo acometido pela perversão: seria preciso estudar a sua história de vida e sua infância, a relação que teve com os pais ou com o contexto à sua volta, seria preciso analisar a relação que tem com a sua sexualidade. Na fronteira desses dois sistemas, essa personagem, de uma só vez libertina e perversa, mas também, ao mesmo tempo, derrubando e contestando a ambos, manifestaria o aparecimento dessa mesma figura na história da sexualidade, que seria objeto de uma preocupação e investimento múltiplos: como indivíduo perigoso, o perverso se torna objeto de uma medicina, de uma psiquiatria, mas também de todo um aparelho de justiça penal.

Ora, é essa presença múltipla e crescente a partir do século XVIII e, de maneira definitiva, no século XIX, como um movimento centrífugo em relação à monogamia heterossexual, essa presença múltipla de uma pluralidade de indivíduos, cujas práticas de sexualidade revelam não apenas a unidade de um polimorfismo, mas a diversidade de sua expansão, que levará Foucault a pensar que não se trata apenas de um aumento quantitativo de discursos em relação ao sexo e à sexualidade. Se no nível específico da prática, a sociedade moderna investiu a sexualidade a partir de procedimentos de produção e não de repressão, procedimentos que têm por função analisar, classificar e especificar, mas também que se exercem com o objetivo de incitar (e não de interditar), como no nível do discurso em que os indivíduos foram convocados a dizer (formular discursos de verdade a respeito de si e de suas sexualidades), no nível da prática eles foram instigados a fazer. Daí o surgimento de toda uma diversidade sexual, de toda uma manifestação plural, na medida em que a sexualidade é convocada a aparecer à luz do dia. Mas como o poder, entendido como esse diferencial de forças de uma relação, pôde investir a sexualidade

---

<sup>299</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 54–5.

dos indivíduos de maneira produtiva? Através de que procedimentos o Ocidente assistiu a essa multiplicação da sexualidade, cuja expressão continua a se desenvolver na atualidade? Se seguirmos as indicações de Foucault em *A vontade de saber*, foi através de quatro grandes operações que os mecanismos de produção de poder agiram no campo da sexualidade<sup>300</sup>. Mesmo que mecanismos de interdição e de exclusão tenham sido utilizados (e essa tese de Foucault permanece ao longo de todo o livro), eles constituíram sempre táticas locais e pontuais, participantes específicos desse grande projeto de colocação do sexo no discurso e de multiplicação da sexualidade no nível das condutas.

Em primeiro lugar, verificamos essa grande empresa do poder sobre as práticas sexuais com a identificação de uma sexualidade na criança<sup>301</sup>. Evidentemente, o problema entre a sexualidade e a criança já estava presente na condenação antiga das alianças matrimoniais consanguíneas ou ainda na condenação do adultério; a criança resultante dessa união poderia, com efeito, nascer vítima de malformações, de constituições naturais incompatíveis; a infração da sexualidade implicando consequência para as crianças. O problema é que, nesse caso específico de condenação da sexualidade, não é propriamente a sexualidade das crianças que se torna objeto, mas sim a dos adultos que, malconduzida, tem efeitos sobre a criança. E se, porventura, ela atinge diretamente a criança, como no caso dos incestos, ela não constitui objeto de uma sintomatologia específica, nem mesmo de uma particularidade no que tange às leis globais da aliança. Com a observação e o controle da sexualidade das crianças na pedagogia do século XVIII e na medicina do século XIX, a criança é ela mesma perseguida em seus “hábitos solitários”. Assistiremos, como descreve Foucault, a toda uma cruzada contra a criança masturbadora<sup>302</sup>, na medida em que a sua sexualidade, ou melhor, a presença da sexualidade na infância, dada a sua precocidade, o seu vício e seus segredos, da mesma forma como se exerce sob essa forma difusa de prazeres antes ligados a adultos, é investigada por mecanismos diversos de análise e de poder: a criança é obrigada a esconder todo tipo de prazer que pela menor alusão ao sexo dos adultos se vincule a atividades do erotismo, de modo que, ao mesmo tempo em que vira um segredo, a sexualidade se torna elemento de novas relações, possibilidade de descobertas e suporte de outros tipos de prazeres. Se aparentemente a sexualidade da criança parece se constituir no interior de uma estratégia de eliminação, o controle da sexualidade multiplica sua atuação, na medida em que seu alvo se amplia, se modifica, estabelecendo novas articulações. A tarefa familiar de identificar a sexualidade nas crianças, tarefa apoiada pelo regime médico,

---

<sup>300</sup> *Ibidem*, 56–67.

<sup>301</sup> *Ibidem*, 57–8.

<sup>302</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 217–71.

tem como correlato a proliferação de prazeres na mais tenra infância, prazeres que, se não são desfrutados com o outro, constituem pela masturbação um autoerotismo.

Em segundo lugar, na esteira dessa produção de uma sexualidade que ultrapassa o domínio do matrimônio, o século XIX veria aparecer o surgimento dessa personagem que já mencionamos, a personagem perversa, como mais uma modalidade de especificação dos indivíduos<sup>303</sup>. Se tomarmos o exemplo do homossexual moderno, aquilo que no direito antigo do sistema de alianças, direito apoiado pelo sistema civil ou da Igreja, era considerado como sodomia, isto é, uma prática ou um ato interdito, cujo autor deveria ser penalizado por todo um sistema jurídico de penas, o século XIX transforma numa personagem: o homossexual não corresponde ao antigo sodomita, aquilo que praticara não consiste apenas em um ato, mas numa personalidade; o homossexual tem uma história e uma infância, tem um caráter, um conjunto de hábitos, mas também uma morfologia, constituída por uma anatomia indiscreta e por uma fisiologia obscura. Como afirma Foucault: “nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade”<sup>304</sup>. Se o perverso é esse indivíduo dotado de uma natureza particular, cuja sexualidade deve ser definitiva de sua própria essência, o antigo sujeito jurídico da aliança é apenas um pecador habitual que, em razão de uma circunstância qualquer, descumpriu a lei. A constituição do perverso como personagem corresponderia a essa segunda operação, segundo procedimento de um sistema produtivo de poder, na medida em que contribui para uma especificação dos indivíduos a partir de traços médicos. É em 1870, como observa Foucault, que um artigo de Westphal sobre as *sensações sexuais contrárias* definirá a homossexualidade como categoria médica, psiquiátrica e psicológica, e isso não a partir do tipo de relação sexual praticado por um indivíduo, mas sim de uma qualificação da sensibilidade; o homossexual é uma maneira de inverter, na experiência de si mesmo, o masculino e o feminino<sup>305</sup>. Transferido da antiga prática da sodomia circunstancial, podendo até ser reincidente, o homossexual é aquele que assume na sexualidade uma espécie de androgenia, hermafroditismo interior; sob a confusão entre os sexos, o homossexual não é mais alguém que atenta contra um sistema jurídico do direito, mas uma forma de especificação biológica. Pertencerá, como chamou Foucault, a toda essa “espécie” de pequenos perversos do século XIX, perversos que, produzidos no interior de um cruzamento entre a justiça penal e a psiquiatria, receberam nomes particulares, tais como: exibicionistas, em Laségue; fetichistas, em Binet; zoófilos e zoerastas, em Krafft-Ebing; au-

---

<sup>303</sup> *Ibidem*, 228–30; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 58–60.

<sup>304</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 59.

<sup>305</sup> *Ibidem*, 59–60.

tomonossexualistas, em Rohleder; mixoscopófilos, ginecomastos, presbiófilos, invertidos se-  
xoestéticos e mulheres disparênicas<sup>306</sup>. Todo esse despropósito de sexos será percorrido por  
uma nova modalidade de exercício de poder, atuante não mais pelo critério da lei, mas do de-  
sejo. Por essa via, o século XIX e mesmo o século XX teria excluído do espaço social essas  
novas personagens e suas sexualidades? Pelo contrário, segundo Foucault: encarnando-se nos  
corpos, introduzindo-se em condutas, constituindo-se como princípio de classificação e, ao  
mesmo tempo, princípio de inteligibilidade, a mecânica de poder presente nas diferentes práti-  
cas e instituições da medicina promoveriam a especificação das sexualidades individuais e a  
sua distribuição regional em cada indivíduo. Tratando-se de identificar e de classificar, a medi-  
cina pôde incorporar a perversidade sexual nos indivíduos e produzi-la no real<sup>307</sup>.

Entre as perversidades sexuais e os procedimentos de identificação da sexualidade, pri-  
meiramente no corpo e, depois, na sua transposição para a personalidade do indivíduo, a medi-  
cina foi responsável por realizar um terceiro grande procedimento de poder relacionado ao sexo,  
a saber, uma injunção no nível dos prazeres<sup>308</sup>. Quando a sexualidade se tornou uma coisa mé-  
dica, ou melhor, quando a questão da sexualidade dos indivíduos foi investida pelo discurso  
médico, através de toda uma série de procedimentos identificamos uma espécie de espiral, como  
denomina Foucault, entre o poder e o prazer. Para além das antigas táticas de interdição, do  
sistema de proibição regulado pela gramática da aliança, esses novos procedimentos de poder,  
longe de indicarem uma exclusão, exigem da experiência da sexualidade presenças constantes,  
atenção e proximidades particulares. Em relação ao sexo e à sexualidade, é preciso ver, é preciso  
saber: aplica-se sobre o indivíduo uma série de exames e observações; através de interrogatórios  
e perguntas solicitam-se confissões e confidências, sob a superfície do corpo ou dos signos do  
comportamento, torna-se preciso identificar alguma coisa como uma lesão, uma disfunção, ou  
ainda e simplesmente, um sintoma. Ora, e se alcança o seu objetivo, o exame, a confissão são  
recompensados por um afeto que os reforça; a dificuldade da confissão, o preço a pagar, sua  
intensidade, tudo isso relança a curiosidade do questionamento; o prazer como objeto de inves-  
tigação recoloca no nível do poder a necessidade de saber e de conhecer. De modo que, em toda  
essa sensualidade do poder, como Foucault identifica, uma vez que analisar e identificar, exa-  
minar e controlar, também são regulados por um benefício do prazer, vemos funcionar entre a  
sexualidade, o exame médico, a investigação psiquiátrica, o relatório pedagógico e o controle

---

<sup>306</sup> *Ibidem*, 60.

<sup>307</sup> *Ibidem*.

<sup>308</sup> *Ibidem*, 61–2.

familiar mecanismos nos quais se cruzam técnicas de poder e experiências de prazer. Nos termos de Foucault:

Prazer em exercer um poder que questiona, vigia, espreita, espia, pesquisa, apalpa, atualiza; e, por outro lado, prazer que se ilumina por ter que escapar a esse poder, por fugir-lhe, enganá-lo ou travesti-lo. Poder que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de se mostrar, de escandalizar ou de resistir.<sup>309</sup>

Em ambos os lados, poder e prazer. É por isso que, para Foucault, o poder só pode ser localizado momentaneamente, segundo um diferencial de forças. Sempre em movimento, por uma inversão de tática, por uma manobra qualquer, ele pode se encontrar do lado da resistência, quando a partir daquilo que é solicitado a resposta que se dá é revertida num outro mecanismo de perguntas: mudança de jogo de verdade, como forma de resistência. Em todo caso, em torno de todos esses mecanismos e procedimentos que percorrem a medicina e a pedagogia até chegar à psiquiatria e a psicologia, se aparentemente identificamos o objetivo e finalidade de dizer *não* a essas sexualidades errantes e perversas, em todo caso, sexualidades improdutivas na economia da reprodução, observamos, ao contrário, o intercruzamento de exigências e benefícios, de modo que entre o poder e o prazer o que se manifesta é a produção de formas de exercício e de experimentação da sexualidade. Atravessando uma série de duplas, destacadas por Foucault: pais e filhos, adulto e adolescente, educador e aluno, médico e doente, psiquiatra e histórica (ou perverso), uma sexualidade é produzida, na medida em que ela toma uma forma e uma disposição no encontro dessas personagens<sup>310</sup>.

E, finalmente, a história do Ocidente assistiu a essa constituição histórica da sexualidade através da formação de dispositivos de saturação do sexo, dispositivos característicos do espaço urbano e dos ritos sociais do século XIX, através dos quais modalidades de sexualidade foram fixadas, identificadas a certos contextos e instituições, incentivadas e incitadas num determinado número de práticas<sup>311</sup>. E, sob esse aspecto, Foucault retoma novamente o argumento consensual da hipótese repressiva, o qual identifica na sociedade moderna uma redução da sexualidade à experiência do casal (heterossexual e, se possível, monogâmico). Como se através de uma moralidade cristã o mundo moderno mantivesse, sob o mote de Estado laico, uma série de normas e exigências implantadas pelo cristianismo, e que ainda não foram suficientemente apa-

---

<sup>309</sup> *Ibidem*, 62.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> *Ibidem*, 62–6.

gadas ou destituídas. Mas se considerarmos o mesmo espaço da família, ou melhor, da sexualidade do casal, poder-se-ia igualmente dizer que o mundo moderno inventou elementos e grupos múltiplos que visitam o espaço do matrimônio, produzindo, por assim dizer, uma circulação dos afetos que não se restringe ao casal. A família moderna não é constituída por marido e esposa, mas sim por pais e filhos, pessoas da casa, serviçais, amigos da família, toda uma série de personagens cuja distribuição de forças, de pontos de poder hierarquizados, revelam uma nova busca de prazeres. E, nesse ponto, a rede complexa de saber-poder que se estabelece em torno dessa multiplicidade de personagens e de prazeres, dessas sexualidades fragmentárias, múltiplas e diversas, é bastante indicativa dessa mobilidade da pulsão<sup>312</sup>: como indica Foucault, vemos a separação entre adultos e crianças entre os ambientes da casa, a polaridade entre o quarto dos pais e o quarto dos filhos, a segregação entre os meninos e as meninas, a criação e o desenvolvimento de todo um sistema de regras no cuidado com os bebês (amamentação materna, frequência, métodos de higiene), a atenção com a sexualidade das crianças, a identificação de perigos ligados à prática da masturbação, a importância do período da puberdade e de suas transformações, a presença valorizada e temida dos serviçais<sup>313</sup>. Em todos esses procedimentos no interior da família vemos se constituir uma série de mecanismos que, ao mesmo tempo que buscam identificar e controlar, incentivam experiências afetivas de medo e de tensão, a necessidade de manter em segredo aquilo que a vigilância dos pais promove e examina. E se quisermos considerar todo o questionamento levantado por Deleuze e Guattari, através de seu livro intitulado *O anti-Édipo*, primeiro volume da coleção denominada *Capitalismo e esquizofrenia*, poderíamos identificar na redução promovida pela psicanálise daquilo que eles chamaram inconsciente produtivo a um desejo edipiano regulado pela tríade familiar do pai, da mãe e da criança<sup>314</sup>, poderíamos identificar nessa redução uma tentativa efetiva da psicanálise de reinscrever todo esse campo de sexualidades múltiplas que atravessam a família no campo da relação conjugal e a necessidade de projetá-las na criança sob a forma de desejo ou de prazer interdito. Em todo caso, esse procedimento não pode dar conta da finalidade produtiva desse dispositivo, que atua, em relação à sexualidade, menos por um princípio regulador e mais por um princípio incitante e multiplicador. Contra a redução da sexualidade ao papai-mamãe, de que falavam Deleuze e Guattari, uma sexualidade esquizofrênica, cujo modelo é o da máquina desejante<sup>315</sup>.

---

<sup>312</sup> S. FREUD, “Pulsions et destins des pulsions”, 1915, *Œuvres complètes*, 13, 173-4.

<sup>313</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 62-3.

<sup>314</sup> G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L’anti-Œdipe*, 20-2, 29-31, 50-4, 60-6.

<sup>315</sup> *Ibidem*.



Ora, mas se a escola e as instituições médicas e psiquiátricas, se esses diferentes espaços povoados por toda uma diversidade de perversos também devem indicar, ao lado da família, como defende Foucault, uma outra maneira de distribuir os jogos dos poderes e dos prazeres em torno do sexo, eles também constituem regiões de evidente saturação sexual, na medida em que, através de sua hierarquia, de suas organizações e de todo o sistema de vigilância e de controle, instituem espaços e ritos privilegiados para a sexualidade. Haverá na escola uma sala de aula ou um dormitório, banheiros mistos ou separados, situados um ao lado do outro ou à distância, haverá consultas em instituições médicas ou visitas domiciliares, todo um jogo de mostrar e de fazer ver, de modo que através de todos esses procedimentos são solicitadas e implantadas formas de “uma sexualidade não conjugal, não heterossexual e não monogâmica”<sup>316</sup>. O poder na modernidade não é exercido no sentido de excluir tais sexualidades e de reduzir todas as práticas dos corpos e dos prazeres a um princípio de identidade constituído pela sexualidade do casal, mas sim de multiplicar as práticas e modalidades sexuais, introduzindo no seio desse complexo saber-poder-prazer uma diferença.

Por meio desses quatro procedimentos Foucault buscou identificar a formação na sociedade moderna ocidental, em todo caso, na história recente dessa sociedade situada entre os séculos XIX e XX, de um dispositivo da sexualidade que atua (1) pela proliferação de discursos sobre a sexualidade, uma solicitação ou petição de verdade em torno do sexo, e (2) pela implantação de sexualidades perversas, através de todo um conjunto de práticas e instituições organizados por uma dispersão. Com efeito, segundo a tese que o autor procura sustentar, as formas de exercício de poder em nossa sociedade foram desenvolvidas não no sentido de aplicar sobre a sexualidade uma grade de leitura que acabaria por identificar no prazer fora do matrimônio uma sexualidade patológica, signo de uma pulsão sexual desenvolvida no sentido da aberração ou da perversão (e toda a crítica da psicanálise em *Três ensaios sobre uma teoria da sexualidade* pode ser perfeitamente inserida numa crítica a essa ideia de repressão normativa<sup>317</sup>); ao contrário, assumindo abertamente a existência de sexualidades plurais, não redutíveis ao modelo heteronormativo e conjugal, o dispositivo da sexualidade, tal como denomina Foucault, atuou através de discursos e práticas no sentido da incitação e da produção entre o corpo, o sexo e o prazer das mais diferentes variações. É por isso que, para Foucault:

Não é preciso imaginar que todas essas coisas até então toleradas tenham chamado a atenção e recebido uma qualificação pejorativa, quando se quis atribuir um papel regulador apenas ao tipo de sexualidade susceptível de reproduzir a força de trabalho e a forma da família. Esses comportamentos polimorfos foram, realmente, extraídos do

<sup>316</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 64.

<sup>317</sup> S. FREUD, “Trois essais sur la théorie sexuelle”, 1905, in *Œuvres complètes*, 6, 94-9, 107-11, 127, 169-81.

corpo dos homens e de seus prazeres; ou melhor, foram consolidados neles; foram, mediante múltiplos dispositivos de poder, chamados, atualizados, isolados, intensificados, incorporados.<sup>318</sup>

O desenvolvimento do capitalismo, a consolidação de uma sociedade burguesa entre os séculos XIX e XX, o estabelecimento de uma preocupação com a sexualidade dos indivíduos, todas essas modificações a que a modernidade assistiu não foram responsáveis por excluir ou intervir no plano da sexualidade sob a forma da proibição ou da interdição de determinadas formas, por assim dizer, não produtivas – já que não se inseriam na economia da produção sob o signo da utilidade, mas sim, segundo a tese de Foucault, através de uma série de práticas e de discursos institucionais: da medicina à psicologia, passando pela pedagogia, pela psiquiatria e pela família, a sociedade moderna incitou e produziu todo um despropósito sexual, o qual pôde se vincular a sexualidades singulares, inscritas nos corpos como modo de especificação dos indivíduos. Sob a forma da *diferença* e da singularidade de um prazer que pode ser inscrito na superfície de contato entre os corpos, o exercício de poder na modernidade atuou não a partir de um universal que normatiza o singular, nem da exclusão do corpo e dos prazeres em prol do desenvolvimento do pensamento e da cultura. A sociedade moderna, segundo Foucault, se constituiu sob o signo da perversão de maneira direta e real<sup>319</sup>. O aparecimento dessa diversidade de perversões não é uma zombaria contra o poder exercido sobre a sexualidade; não se trata do desenvolvimento de formas paradoxais de prazer que não podem ser reduzidas a uma gramática da norma ou da lei. A implantação de perversões deve ser o instrumento e o efeito direto de um mecanismo de poder: isolamento, intensificação e consolidação de sexualidades periféricas, sob um determinado uso do prazer que se ramifica, se multiplica, penetrando o corpo e as condutas. O desenvolvimento de sexualidades múltiplas não se configura sob a forma simbólica ou imaginária do fantasma: não se trata de uma realidade psíquica, através da qual o sujeito estrutura em relação ao real uma determinada relação com um objeto psicológico, uma determinada configuração de seu desejo. Se para Deleuze e Guattari o desejo do inconsciente é um desejo maquínico e produtivo, desejo que ganha espaço e lugar num cenário político e societal<sup>320</sup>, para Foucault, todas essas sexualidades perverso-polimorfais são fixadas diretamente no real: elas aparecem em determinadas idades da vida (a sexualidade do lactente ou da criança); determi-

---

<sup>318</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 65.

<sup>319</sup> *Ibidem*, 65–7.

<sup>320</sup> G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Édipe*, 29-43, 100-26. 352-84; G. DELEUZE – F. GUATTARI, “Un seul ou plusieurs loups ?”, in *Capitalisme et schizophrénie. Milles Plateaux*, Paris, Minit, 1980, 47-51.

nam gostos ou práticas habituais (a sexualidade do invertido, do fetichista, do perverso); investem relacionamentos (a sexualidade dos pais e dos filhos, mas também das relações entre pedagogo e aluno, médico e paciente, psiquiatra e louco); habitam espaços determinados (a sexualidade do lar, da escola, do consultório e do divã, a sexualidade da prisão)<sup>321</sup>. Em todos esses casos, todo esse conjunto disperso de uma sexualidade múltipla, investida em cada contexto particular e produzida no encontro entre uma diversidade de personagens, constitui o correto real e direto de procedimentos precisos de poder. Longe de constituir resistências locais contra um poder que diz *não*, essa multiplicação da sexualidade sob o signo da *diferença* não deve ser nada mais do que a resultante de um poder que atua em prol da proliferação de prazeres singulares e da multiplicação de sexualidades disparates. A distinção entre identidade e diferença, universal e singular, entre sexualidade monogâmica, heterossexual e sexualidade não monogâmica nem heterossexual, ou se se quiser, entre sexualidade masculina e feminina, sustentada por dois modelos distintos de relação de um sujeito com aquilo que Lacan chamou de gozo (sexuação masculina ou fálica; sexuação feminina ou proposição de um gozo outro, não redutível ao modelo fálico)<sup>322</sup> – são duas faces de uma mesma moeda que constitui na modernidade o modo próprio pelo qual o poder é exercido.

### **2.3.3. *Scientia sexualis e ars erotica* entre a verdade do desejo e a intensidade do prazer**

Haveria, no entanto, uma segunda objeção a essa tese da produção da sexualidade, objeção que Foucault igualmente identifica em seu texto<sup>323</sup>. Ora, será que o fato de se ter pretendido falar do sexo, ou pelo menos de ele ter sido precisamente objeto de um discurso orientado pelo modelo da ciência, não deve ser levado em conta? Se foi no campo da religião, primeiramente, sob a forma da confissão, e depois de uma ciência constituída a partir de uma série de domínios (da pedagogia à psiquiatria), para se fixar, em última instância, numa medicina, não deveria ser questionado o ponto de vista através do qual se solicitou um discurso sobre o sexo, já que, sendo científico, ele deveria ser marcado pela neutralidade e pela pureza? Não assistiremos junto a essa proliferação discursiva em torno do sexo, a essa multiplicação de sexualidades perversa, a constituição de um discurso científico que, longe de apontar para o discurso específico do sexo, o discurso proveniente dessa experiência, atuaria no sentido de sua interdição, ou da ocultação do sexo como experiência propriamente dita? É essa série de questões que

---

<sup>321</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 65–7.

<sup>322</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre XIX*, 191-2, 202-9; J. LACAN, *Le séminaire, livre XX: Encore, 1972-1973*, Paris, Seuil, 1975, 67-82.

<sup>323</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 71–6.

Foucault identifica como podendo constituir evidentemente uma segunda objeção, ao lado e num certo sentido no prolongamento da objeção relativa à qualidade do discurso sobre o sexo que não deveria ser reduzido ao fenômeno puro e simples da quantidade. Seria a sexualidade na medicina, a sexualidade entrevista pelo discurso médico mais servil às exigências da ordem do que às ditas exigências da verdade? Se a medicina considerada por Foucault foi, em todo caso, solicitada em nossa sociedade como uma prática discursiva através da qual era possível constituir e desenvolver as ambições relativas aos imperativos de higiene, não seria sob a forma da eliminação da experiência do sexo em si que a medicina promoveria tanto a explosão discursiva quanto a caracterização das sexualidades polimorfas sob o signo da perversão?

A respeito disso Foucault evoca dois exemplos significativos capazes de indicar uma determinada defasagem entre aquilo que ele identifica, como vimos, como uma vontade de saber em torno do sexo e o que parece se configurar a partir da constituição de um discurso médico sobre o sexo como, no fundo, uma vontade de não saber. Em primeiro lugar, quando se compara o discurso sobre a sexualidade naquilo que ele denominou como medicina do sexo com os discursos biológicos de uma fisiologia da reprodução, seja ela animal ou vegetal, a defasagem entre os dois é bastante significativa<sup>324</sup>. Poder-se-ia apontar efetivamente para a simplicidade do teor quando se trata da medicina do sexo (que mais se assemelha a uma moralidade do que a um discurso médico), a precariedade ou mesmo a ausência de dados e observações para as ditas proposições científicas desse discurso, mas, para Foucault, tratar-se-ia efetivamente de uma defasagem no nível mesmo da racionalidade. Enquanto o discurso fisiológico da reprodução se desenvolvia com uma complexidade de análises, classificações, sistematizações, sob a forma de todo um debate científico, o discurso médico sobre a sexualidade era elementar, a ponto de, se o considerarmos no domínio da história dos conhecimentos, poder ser entendido como um campo complementar à parte. Entre, portanto, o discurso médico da sexualidade e a fisiologia da reprodução, o sexo inscrevia-se no decorrer do século XIX em dois registros distintos de saber: por um lado, uma biologia desenvolvida constantemente sob a égide de um modelo normativo científico, modelo que prescreve em torno da reprodução uma correspondência entre o uso dos aparelhos específicos anatômicos ou fisiológicos e a sexualidade; por outro lado, uma medicina do sexo que, somando os antigos medos do mal venéreo, as exigências de assepsia, aos grandes mitos evolucionistas, propunha para si mesma assegurar a pureza moral do corpo social e eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abas-

---

<sup>324</sup> *Ibidem*, 71–4.

tardas. Em nome de urgências de saúde pública, justificavam-se, como identifica Foucault, racismos instituídos. Entre uma e outra, nenhum intercâmbio real, nenhuma troca efetiva; apenas uma caução global da primeira sobre a segunda, na medida em que os medos tradicionais, a moralidade de uma economia política orientada em função da higiene populacionais, podiam ser reinscritos e legitimados por um vocabulário biológico dito científico<sup>325</sup>. Por trás dessa diferença, Foucault se pergunta, não existiria algo mais do que esse simples fato de um progresso desigual, em todo caso, de um desnivelamento entre formas de racionalidade constituída em períodos e segundo histórias diferentes? O discurso científico, no primeiro caso, o discurso sério da ciência, baseado na observação criteriosa, na utilização de instrumentos e formas adequadas de análise, classificação e contabilização dos dados objetos, não corresponderia a uma vontade de saber sobre a sexualidade? Enquanto o segundo, sob a forma antiga da moral, mascarada, no entanto, por uma caução de pertencimento, não seria indicativo de uma vontade de não saber? Tal desnivelamento não seria indicativo de que, no que tange à medicina, o objetivo de seu discurso não seria efetivamente a busca da verdade, mas a oposição a um discurso que pudesse, enfim, em relação ao sexo dizer a verdade? Intromissão de uma vontade de não saber numa vontade de saber?

O segundo exemplo referido por Foucault é conhecido; trata-se precisamente do exemplo das lições clínicas de Charcot, quando convidava uma de suas pacientes do Hôpital de la Salpêtrière para demonstrar através da hipnose a especificidade patológica da histeria em questão<sup>326</sup>. Charcot teria criado um imenso aparelho de observação do sexo, e isso, segundo Foucault, através de seus exames e interrogatórios, através das experiências ali produzidas, essa maquinaria de incitação, com apresentações públicas, diálogos, apalpações, imposição de mãos e gestos, tudo aquilo que se manifestava como um teatro de crises rituais cuidadosamente preparadas, através dessa série de procedimentos a possibilidade de observar mas também de anotar, relatar, prescrever prontuários e estabelecer determinadas conclusões. É em torno de todo esse espaço de observação que a utilização da hipnose permitiria a evocação dos traumas sexuais encobertos, das experiências de sedução ou de desejo que não puderam ser satisfeitas no momento em que ocorrem, a reprodução em ato e corporalmente dessas cenas, como relataram Freud e Breuer, e, finalmente, a eliminação sistemática dos sintomas (contrações generalizadas, paralisias ou rigidez catalépticas dos músculos da face, do tronco ou dos membros, ou ainda

---

<sup>325</sup> *Ibidem*, 73.

<sup>326</sup> *Ibidem*, 74-6.

ataques de sono)<sup>327</sup>. No entanto, no interior desse grande aparelho, com seus exames, interrogatórios e sugestões, aparelho que em tudo se orienta em função da “verdade”, são desenvolvidos procedimentos específicos do *desconhecimento*: “o gesto de Charcot, interrompendo uma consulta pública quando manifestamente ‘isso’ entrava em cena”<sup>328</sup>. Solicitado, o sexo, tantas vezes dito e demonstrado pelas pacientes, tende a desaparecer sistematicamente dos prontuários. Identificado com aquilo que permanecia como sendo da ordem da simulação e do fingimento, o sexo e sua experiência, a experiência que era vista e contemplada em ato por todos os médicos, evocada, solicitada e, ao mesmo tempo, esperada, é quase inteiramente, segundo Foucault, suprimido das publicações médicas. De modo que, quando se observam os documentos inéditos dessas lições de Charcot, referidos por Bourneville em seu livro *Iconographie photographique de la Salpêtrière*, vamos encontrar uma nota manuscrita da sessão de 25 de novembro de 1877, nota referida por Foucault<sup>329</sup>, na qual são descritos: a tentativa de detenção de uma crise por Charcot inicialmente com sua mão e depois com uma vara sobre os ovários de uma histérica; o recomeço da crise e sua aceleração provocada pela inação de nitrato de amilo oferecido por Charcot; a petição da doente pela “vara-sexo”, através de palavras diretas e sem qualquer tipo de metáforas; e, finalmente, a forma pela qual Charcot encerra a sessão, desaparecendo com a paciente chamada G., ainda que seu delírio continue. Em toda essa descrição, vemos a sugestão explícita do sexo como etiologia da histeria e sua supressão quando de seu aparecimento em cena. Necessidade de ocultar e desconhecer quando *isso* se manifesta? Talvez. Contudo, o mais importante, para Foucault, não é tanto o mecanismo pelo qual a partir de seu aparecimento se tentou ocultar a verdade do sexo, mas sim a constituição prática e institucional de todo um aparelho para produzir a verdade do sexo.

Tanto no caso da medicina, que, se dirigindo ao sexo, cumpria as exigências de um imperativo social de higiene, quanto no caso da neurologia clínica e patológica, que, diante das históricas, realizava toda uma sorte de estímulos e incitações para que, quando o sexo aparecesse, pudesse encerrar as sessões e ocultá-lo, tratar-se-ia, em ambos os casos, ainda de uma relação fundamental com a verdade. O sexo transformado em objeto de verdade, foi isso que o Ocidente inventou quando pretendeu em torno de toda dificuldade de reconhecimento analisar, observar e solicitar discursos sobre o sexo. Longe de constituírem a base de funcionamento dessa nova modalidade de poder exercida sobre a sexualidade dos indivíduos, a discrepância científica e racional do discurso médico sobre o sexo (em relação ao discurso fisiológico da

---

<sup>327</sup> J. BREUER – S. FREUD, *Études sur l’hystérie*, traduzido por Anne Berman, Paris, PUF, 1996, 4-5, 10-2, 205-13.

<sup>328</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 75.

<sup>329</sup> *Ibidem*.

reprodução), o mecanismo pelo qual Charcot e a comunidade médica encerravam as sessões, excluindo toda e qualquer alusão à sensualidade dos relatórios e prontuários médicos, esses procedimentos só foram possíveis e só tiveram algum efeito na medida em que foram atravessados por essa estranha empresa, da qual fala Foucault, de dizer a verdade do sexo. Ora, se o discurso científico sobre o sexo no século XIX foi atravessado por toda essa sorte de preconceitos e moralidades, que por diversas vezes pareciam demonstrar em relação a *isso* uma vontade de não saber (recusa de ver e de ouvir, recusa de fazer aparecer), foi através desses mesmos discursos e procedimentos que a ciência pôde recusar aquilo mesmo que ela fazia aparecer; se as obrigações de dizer em torno do sexo têm uma história muito mais antiga, remontando, como vimos, ao estabelecimento da prática da confissão na pastoral católica do século XIII, o século XIX, através da medicina do sexo, lhe forjou uma forma e um mecanismo particular. Neutralizado ou recusado, o discurso do sexo na ciência moderna foi constantemente solicitado, em relação ao qual se exigia uma formulação particular.

\*\*\*

Na *história da sexualidade*, segundo Foucault, haveria dois grandes procedimentos de produção da verdade do sexo<sup>330</sup>. O primeiro, o procedimento da *ars erotica*, procedimento presente numa série de sociedades, como a China, o Japão, a Índia, a sociedade romana, e ainda, se se quiser, algumas nações arábico-muçulmanas, e o segundo, o procedimento da *scientia sexualis*, relacionado à sociedade ocidental. Na arte erótica, como representante desse modelo de uma sexualidade não ocidental, haveria uma relação de verdade com o sexo, onde a verdade seria obtida a partir da especificidade da experiência de prazer. Segundo Foucault<sup>331</sup>, a partir de um critério interno a essa experiência, a verdade seria obtida no interior de uma prática cujo referente deve ser apenas a si mesma, sem se permitir legitimar por uma lei exterior que estabeleça seja a oposição entre permitido e proibido, seja uma relação de utilidade. Considerando a sua intensidade e duração, sua qualidade específica, as reverberações do prazer no interior do corpo e da alma, a arte erótica se constituiria como uma espécie de saber da sexualidade cuja validade só podia ser assegurada na medida em que, articulado com a prática, fosse capaz de trabalhar a sexualidade por dentro ou, conforme a expressão de Foucault, desenvolvê-la interi-

---

<sup>330</sup> *Ibidem*, 76–84.

<sup>331</sup> *Ibidem*, 76–7.

ormente, ampliando os seus efeitos; esse saber não assumiria, como se vê, a forma de um conhecimento universal do sexo para além da interioridade da experiência do prazer. Evidentemente, seria um saber marcado e constituído no interior de uma tradição, a qual seria cuidadosa e secretamente transmitida, numa relação específica entre mestre e discípulo. O mestre detentor de seus segredos seria aquele com a função de transmitir o saber virtuoso da arte erótica, sob o modelo da iniciação em que se orienta, ritualisticamente e sem falhas, a experiência do discípulo e seu desenvolvimento. Os efeitos dessa arte magistral, segundo Foucault, bem como seus benefícios de utilização e transmissão seriam evidentes: deveriam “transfigurar aquele sobre quem recaem seus privilégios: domínio absoluto do corpo, gozo excepcional, esquecimento do tempo e dos limites, elixir de longa vida, exílio da morte e de suas ameaças”<sup>332</sup>.

É nesse outro modelo de produção de verdade em torno do sexo que Foucault localiza o desenvolvimento de uma arte que, à primeira vista, permanece completamente estranha a nossa sociedade. Se a *ars erotica* continua presente em outras tradições da sociedade, se ela permanece idealizada em relação a todo um conjunto moral de experiências capaz de atravessar de maneira específica e particular essas sociedades, certamente, é preciso dizer, que a nossa sociedade, a sociedade moderna ocidental, não possui uma arte erótica. Em compensação, para Foucault, ela é a única que constituiu uma *scientia sexualis*, uma ciência do sexo<sup>333</sup>. Para chegar a essa configuração final, que pretende em torno do sexo solicitar e formular uma verdade, nossa sociedade recorreu a uma série de procedimentos desenvolvidos ao longo dos séculos, constituindo uma forma de saber-poder rigorosamente inversa à arte das iniciações e da prática do saber magistral tal como encontramos na *ars erotica*. A verdade do sexo produzida em nossa sociedade foi constituída em torno do estabelecimento de uma forma específica de saber-poder própria à confissão: foi a partir de um procedimento de confissão que a sociedade moderna assistiu à formação de uma determinada relação de verdade com o sexo, segundo Foucault, inexistente em qualquer outra sociedade antes dela.

E Foucault identifica uma série de acontecimentos importantes que contribuíram, desde a Idade Média, para a centralização da confissão como forma de produção da verdade do sexo em nossa sociedade. A instituição do sacramento da penitência no catolicismo do século XIII; o desenvolvimento de toda uma técnica da confissão distribuída entre o confessando e o confessor em torno do exame e da direção da consciência; a diminuição dos processos acusatórios

---

<sup>332</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>333</sup> *Ibidem*, 77–8.



na justiça penal e o desaparecimento das provas de culpa (juramentos, duelos, julgamentos realizados em nome de Deus); o aprimoramento de toda uma série de técnicas e métodos de interrogatório e de inquérito; a importância crescente dada à participação da administração real na atribuição de penas e no julgamento das infrações; a instauração, por conseguinte, dos tribunais da Inquisição. É através de toda essa genealogia da confissão, por assim dizer, que Foucault identifica o crescimento e o desenvolvimento expansivo da técnica da confissão, como esse procedimento religioso de solicitar e de formar uma verdade a respeito daquilo que se é. De um contexto estritamente religioso em direção à ordem dos poderes civis e da justiça, da confissão ao padre às relações entre pais e filhos, médicos e pacientes, educadores, solicitada ou forçada, voluntariamente produzida, a confissão se tornou “uma das técnicas mais valorizadas de produção de verdades no Ocidente”<sup>334</sup>. Dessa amplitude também encontramos evidências na literatura científica ou libertina, como indicou Foucault: a exigência de Sade em adentrar no mundo dos prazeres por um discurso capaz, ao mesmo tempo, de perscrutar, promover e multiplicar; a ambição do autor de *My secret life*, que através da narrativa pretendia percorrer a totalidade de sua vida dedicada ao sexo, e isso por um discurso imperativo, capaz de identificar os fatos de uma vida que, de tão secreta, não deveria apresentar nenhuma omissão. De uma atividade a outra, em todos esses contextos, a valorização de um procedimento, a livre expressão de uma presença contida até então à força no âmbito da existência. Dizer a verdade sobre o sexo e sobre a sexualidade, mostrar à luz do dia aquilo a que se solicita tanto cuidado e discrição: resistir contra o poder sob a promessa de liberação. Se se pode fazer, no entanto, através de uma análise de poder, como propõe Foucault, uma “história política da verdade”<sup>335</sup>, deve ser possível igualmente demonstrar que, em torno dessa promessa de liberdade ligada à formulação da sexualidade em termos de verdade, deve haver uma representação invertida do poder. Onde se considerava que o poder tinha a ver com a censura e com a interdição de dizer; onde se achava que a verdade, ao contrário, na região mais secreta de nós mesmos, solicitava nada mais do que se revelar; onde se identificava a violência de um poder capaz de conter a verdade à força, e uma verdade que, manifesta, se exprimia por uma espécie de liberação; seria preciso identificar, no interior desse projeto, a realização efetiva e o desenvolvimento de técnicas de poder através dos quais os indivíduos foram constituídos como sujeitos. E se a confissão se estabeleceu como essa modalidade de dizer ou essa exigência de dizer que articula a formulação da verdade com a promessa da liberdade, a sexualidade se constitui como o domínio privilegiado da confissão.

---

<sup>334</sup> *Ibidem*, 79.

<sup>335</sup> *Ibidem*, 80–1.

Desde a prática de penitência até a forma científica da medicina, o Ocidente assistiu à formação e ao desenvolvimento desse procedimento generalizado de produção de verdade que estabelece em torno da sexualidade a matriz geral de seu funcionamento. Se no discurso religioso do século XIII, como também no direito civil, uma atenção especial às infrações contra o matrimônio constituiu em torno da confissão um dispositivo orientado pelo sistema de leis da aliança, com o século XVIII, a exigência de verdade é direcionada para uma série de práticas e discursos que antes permaneciam reduzidas, sob o título do ilegalismo de conjunto. Com um discurso não mais sobre o pecado ou sobre a morte; com um discurso sobre a vida. Investindo o corpo e as condutas, o cruzamento da prática com os prazeres, o discurso científico formulou longas discussões sobre as mais diferentes perversões, mas também elaborou a partir da verdade do sexo a verdade de um sujeito: a possibilidade de um saber sobre o sujeito, a validade da introspecção, a evidência da experiência ou o campo de possibilidade de uma consciência voltada para si. Todos esses procedimentos de uma ciência-confissão, como denomina Foucault<sup>336</sup>, são a manifestação evidente da continuação, ou melhor, do destino moderno desse procedimento de produção de verdade relacionado ao sexo que teve seu início no Ocidente com o sacramento da confissão. Dos exames mais profundos, das técnicas mais bem desenvolvidas de interrogatório e deciframento, dos testemunhos no campo judicial e da função penal da confissão em justiça, da arquitetura da casa e das escolas, dos modelos de ensino e de transmissão, de tudo isso até os procedimentos científicos de observação e demonstração, uma ampla difusão da confissão, sua prática e seu desenvolvimento numa série de domínios e relacionamentos. E se a sexualidade constitui em breves momentos motivo de escândalo e repulsão no discurso científico, permanece paradoxal a maneira pela qual se respondia a esse mesmo problema por todo um procedimento de fazer dizer. E se quisermos retomar a tese de Foucault a propósito de todo esse esforço coletivo no sentido de produzir um discurso do sexo ou de colocar o sexo no discurso, mas também de disseminar os seus efeitos em toda uma série de práticas distribuídas não em torno de uma identidade, mas de uma multiplicidade de diferenças, seria preciso dizer que foi em torno desse procedimento central, segundo Foucault, desse procedimento da confissão que ambos esses elementos, prática e discurso, se articularam nesse dispositivo. Uma confissão que obriga à enunciação da verdade a respeito da singularidade sexual<sup>337</sup> – foi um pouco essa a configuração que adquiriu o procedimento ocidental de produção de verdade sobre o sexo, configuração, como se vê, bastante distinta daquela de uma arte erótica.

---

<sup>336</sup> *Ibidem*, 84–6.

<sup>337</sup> *Ibidem*, 82.

Longe da forma oriental da transmissão, a educação sexual no Ocidente adquiriu a forma de uma prescrição geral de normas e regras de prudência; distante dos antigos rituais de iniciação, a sexualidade moderna promoveu esses encontros controversos e desiguais entre a sexualidade de um rapaz e a sexualidade de uma moça. Como procedimento de poder, a confissão não se estabelece por um discurso que deve vir de cima para baixo, do mestre para o discípulo; antes, ela é solicitada da palavra do indivíduo. Extrair sua verdade, formular seu enunciado para além das barreiras e do obstáculo da moralidade ou do esquecimento – é um pouco essa a estrutura em torno da qual o dizer a verdade da confissão se orienta. Nada de uma palavra do mestre, nada de um discurso produzido a partir do outro e não do *eu*; nessa ordem das coisas, nesse domínio da experiência, é o *eu* que precisa dizer. Como identificamos, sua autenticidade, a garantia de que o se diz é da ordem da verdade, é não a autoridade do mestre, nem a tradição por ele transmitida, mas o vínculo que se estabelece, a implicação fundamental no discurso, entre aquele que fala e aquilo de que se fala. Ora, mas se o discurso nessa modalidade de relação de poder deve provir daquele que fala, a instância que promove o domínio, a instância sobre a qual se dirige positivamente o diferencial de forças do poder, é aquele que escuta e não quem fala. É quem cala e quem escuta que detém o poder nesse ritual discursivo, pois aquele que fala é que é pressionado, quem responde é que precisa dizer; o que interroga supostamente não sabe e desconhece. E, finalmente, nessa série de comparações entre esses dois procedimentos de dizer a verdade sobre a sexualidade, Foucault vai identificar que o efeito desse discurso deve incidir não sobre aquele que o recebe, mas, ao contrário, sobre aquele a partir de quem o discurso é solicitado e extorquido<sup>338</sup>. A especificidade do poder não se introduz na confissão por essa falácia que atribui à sugestão a influência do mais forte sobre o mais fraco, mas no interior de um saber sobre si a partir de si, saber que se manifesta sob a forma da singularidade e da verdade.

Ora, mas se a verdade da arte erótica é extraída da própria experiência de prazer e de sua intensidade – experiência que não tem ainda uma forma predeterminada, mas se constitui no campo mesmo da experiência, sendo marcada por um modelo tradicional de iniciação, mas também por um procedimento de ensino em que o mestre é quem transmite os enunciados de verdade ao seu discípulo –, na verdade da ciência-confissão, no procedimento de produção da verdade do sexo, segundo a forma da confissão, que se constituía no domínio religioso, mas estendera suas técnicas e seus procedimentos a uma série de domínios, o saber do sexo se constituiu pela necessidade de formulação de um discurso de verdade sobre si, de uma obrigação e

---

<sup>338</sup> *Ibidem*, 82–4.

exigência não apenas de dizer aquilo que foi feito (a realidade nua e crua do ato realizado), mas também de reconstituir em torno dele os hábitos e pensamentos mais fortuitos, e, finalmente, pela necessidade da transformação da sexualidade em objeto de observação e de análise, na medida em que ela deve ser acompanhada por toda uma série de imagens, cheiros e sensações, significantes, modalidades e qualidades; aqui, o prazer da sexualidade é inserido numa ordem do desejo. Nessas verdades confessadas, estamos muito distantes das antigas e sábias iniciações do prazer; toda técnica e mística relacionadas ao sexo, ou melhor, que fazem do erotismo verdadeiramente uma arte, são substituídas por essa lenta ascensão da confiança que, disseminando o procedimento da confissão por múltiplos domínios, solicitando, mas também inclinando-se a ouvir os discursos de verdade mais diversos sobre as experiências mais individuais, constituiu um grande arquivo dos prazeres do sexo, onde no sexo a experiência própria do prazer articulada por mecanismos de saber-poder só pode se constituir sob a forma de um desejo<sup>339</sup>.

#### **2.4. A verdade do sexo, a verdade de si e o prazer da análise**

Mas se a confissão se constitui como esse procedimento maior através do qual se produziu um dizer verdadeiro em torno do sexo, mas também um dizer a verdade em torno da experiência de si mesmo, é preciso considerar que, no nível específico de sua técnica, ela certamente se modificou de maneira considerável. E se Foucault pôde identificar sua formação, ou melhor, sua instituição pelo sacramento da penitência no início do século XIII, com a expansão da prática do exame de consciência no interior do próprio catolicismo, ele igualmente tentou destacar a desvinculação gradual da prática da confissão do contexto religioso a partir do século XVI, com o protestantismo e a Contrarreforma, de modo que, sob a égide da condição das almas e da direção espiritual, a confissão pôde, enquanto técnica, ser transposta para uma pedagogia no século XVIII e para uma medicina no século XIX. Dessa passagem de um encontro particular entre o confessando e o confessor para uma série completamente nova de relações (crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos), a confissão se transpôs para um outro tipo de ritualização em diferentes domínios da sociedade. Com essa série de transformações, efetivamente, o procedimento pelo qual a verdade é solicitada, sua formulação específica por um discurso, os efeitos esperados, todos esses elementos são diversificados, de modo que ela se encontra transcrita em diferentes formas. Conforme Foucault, sob interrogatórios, consultas, narrativas autobiográficas ou cartas, que são consignados, transcritos, reunidos em fichários, publicados e comentados, a petição de verdade a respeito do sexo assume um

---

<sup>339</sup> *Ibidem*, 102–3.

caráter global, estendendo-se para domínios inéditos em nossa sociedade<sup>340</sup>. Entre os domínios da medicina, da psiquiatria e da pedagogia, a difusão do dispositivo adquiriu uma sólida constituição, como indica Foucault<sup>341</sup>, de forma que Campe e Salzmann, num primeiro momento, e depois Kaan, Krafft-Ebing, Tardieu, Moll e Havelock Ellis foram responsáveis por reunir o registro escrito de todo esse despropósito do sexo, analisar, descrever e estabelecer toda uma classificação capaz de indicar e orientar a experiência da sexualidade individual, tanto em suas deficiências cotidianas quanto em seus excessos patológicos.

A constituição dessa ciência-confissão, como denomina Foucault, e isso em torno do problema tão específico da sexualidade, se realizava a partir de toda essa transposição dos rituais de confissão e de seus conteúdos tão difíceis de apreender, da tentativa de realizar essa extorsão múltipla e insistente de um objeto inconfessável, objeto irrepresentável – e isso porque, relacionado à carne, o sexo é situado entre o corpo e alma, mas também porque é ele mesmo objeto de repressão por uma cultura. Reprimido ou recalcado, efetivamente pensado ou fantasiado, o objeto sexo se constitui como segredo, de modo que, para articulá-lo, é preciso examinar e interrogar. O problema seria, portanto, o de tentar articular o procedimento de produção de verdade segundo o velho procedimento jurídico-religioso da confissão, e a análise e classificação da confidência segundo o procedimento do discurso científico. Em outros termos, como o procedimento de confissão pôde ser inserido no plano epistêmico e metodológico da prática científica? De que modo a confissão como técnica de produção de verdade foi transposta até o domínio da ciência até ser completamente absorvida por uma medicina, mas também por uma psiquiatria, uma psicologia e uma psicanálise do psiquismo?

Segundo Foucault, existiriam pelo menos cinco procedimentos pelos quais o Ocidente moderno fez funcionar, realizou essa transposição dos rituais de confissão na metodologia empírica da regularidade científica<sup>342</sup>. Em primeiro lugar, foi preciso realizar no interior de uma tradição clínica uma codificação do “fazer falar”<sup>343</sup>. A medicina clínica, primeiramente, mas depois toda uma tradição que começa com a psiquiatria, tentou realizar essa combinação da técnica de confissão com o exame, na medida em que, junto com a identificação de todo um conjunto de sinais e sintomas do corpo, foi solicitada uma narrativa a propósito de si mesmo: o desenvolvimento da técnica do interrogatório, a utilização da hipnose como método para evocação de lembranças, o estabelecimento da técnica da livre associação, e juntamente com ela a

---

<sup>340</sup> *Ibidem*, 84–5.

<sup>341</sup> *Ibidem*.

<sup>342</sup> *Ibidem*, 87–94.

<sup>343</sup> *Ibidem*, 87.

postulação em Freud de uma regra fundamental da análise<sup>344</sup>, tudo isso constituiu alguns dos caminhos e meios citados por Foucault com o objetivo de inscrever a técnica da confissão num domínio de produção de conhecimento, cientificamente aceitável. Além de fazer cruzar a narrativa de si mesmo com a sintomatologia de um corpo, o desenvolvimento de uma técnica da palavra foi fundamental para identificar, sobretudo a partir de Charcot e Freud, uma especificidade da doença mental, que não estava presente na clínica médica, a saber, a possibilidade de vinculação entre um acontecimento traumático da experiência e a sua atuação sob a forma da representação e do afeto patológicos no psiquismo – a formação de uma dupla consciência nas históricas (representações não associadas e afetos não descarregados)<sup>345</sup>.

Em segundo lugar, essa solicitação de dizer e, ao mesmo tempo, esse poder de interrogar a respeito da vida dos indivíduos, que, no contexto médico, se tornaram pacientes, ambos esses procedimentos tiveram a sua justificativa geral no postulado de um princípio etiológico amplo e difuso das doenças vinculadas ao sexo<sup>346</sup>. A sexualidade perversa e polimorfa foi dotada muito antes de Freud de um poder causal inesgotável, segundo Foucault. O menor incidente, mais discreto e aparentemente insignificante na vida sexual, seja ele um acidente ou um desvio, déficit ou excesso, sedução ou agressão, torna-se capaz de provocar os mais diferentes estragos, consequências para toda uma existência. É por isso que, desde o século XVIII, quando se descobriu que a criança tinha uma sexualidade, desenvolveu-se desde a escola uma série de medidas para analisá-la e observá-la, para conduzir suas manifestações e expressões, controlar seu comportamento de modo a não apresentar nenhum desvio. Com a medicina, a sexualidade entrou na instituição da família: o combate contra a masturbação, a identificação de possíveis perigos presentes na própria casa, atentados contra a sexualidade. Serviais e empregados da casa, visitas domiciliares, mas também parentes distantes; toda essa intrusão do espaço do lar por indivíduos que excedem a família nuclear passou a ser objeto de observação: entre a passividade ou a atividade, o desenvolvimento de toda uma teoria da sedução para justificar um trauma, toda uma teoria da neurose para encontrar na sexualidade a etiologia de sintomas.

Em terceiro lugar, observamos igualmente o estabelecimento de um outro princípio em relação à sexualidade que Foucault identifica ao princípio de latência<sup>347</sup>. Se o trauma ligado à sexualidade foi estabelecido como princípio de causação de uma série de sintomas que permanecem e se desenvolvem na vida adulta, haveria entre o período da infância em que o trauma

---

<sup>344</sup> S. FREUD, “La méthode psychanalytique de Freud”, 1904, in *Œuvres complètes*, 6, 13.

<sup>345</sup> J. BREUER – S. FREUD, *Études sur l’hystérie*, 5-9.

<sup>346</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 87–8.

<sup>347</sup> *Ibidem*, 88–9.

se deu e a fase adulta todo um período de latência, no qual, se os sintomas não são manifestos, aguardam ansiosamente uma ocasião qualquer, de maior ou menor importância, para despertarem do sono e se expressarem como doença<sup>348</sup>. O fato é que mesmo como doença, ou melhor, como princípio geral etiológico de uma doença, a sexualidade permanece sob um funcionamento obscuro, inacessível à consciência. Se o século XIX, segundo Foucault, pôde deslocar o ritual da confissão para integrá-lo a um procedimento científico, a mesma dificuldade ligada ao sexo na técnica da confissão é reencontrada na observação e na análise da ciência, na medida em que não consistiria apenas naquilo que o sujeito quer esconder, mas no que naturalmente se esconde ao próprio sujeito, só se tornando manifesto por um trabalho conjunto, no qual participam interrogador e interrogado. Vemos, pois, a transposição desse encontro entre confessor e confessando para o seio da prática científica, e isso porque o assunto *sexo* é investido por um princípio próprio de latência que permite articular a dificuldade de uma confissão à necessidade científica de constituir técnicas e instrumentos que permitem a sua formulação. O custo de confessar, o preço de analisar, tudo isso constitui a retomada de um funcionamento atribuído à sexualidade que, junto com a confissão, confere à sua experiência esse caráter ao mesmo tempo secreto e proibido.

Em quarto lugar, no que concerne essa série de mecanismos por meio dos quais a confissão da sexualidade foi inserida, transposta para o discurso científico, Foucault identifica o método da interpretação como um dos mais importantes<sup>349</sup>. Se na confissão da pastoral, com o desenvolvimento da figura do diretor, o exame de si mesmo foi atravessado por uma direção que não apenas tinha a função de atribuir uma pena e perdoar, mas também consolar e dirigir, com a transposição dessa técnica para a prática científica, formular um discurso sobre si teria como consequência não apenas revelar o que estaria escondido, submerso, mas também decifrar uma verdade que estaria por trás daquilo que é dito. A verdade, como sustenta Foucault, não está apenas no sujeito, naquilo que ele diz ou pode dizer de si; não se revelaria no momento em que é dita ou ainda pelo fato de se manifestar de maneira custosa e laboriosa, pronta e acabada, no momento em que é confessada. Para se realizar um trabalho de verdade em torno da confissão, é preciso que o discurso de verdade sobre si seja constituído nessa parceria conjunta entre aquele que fala, aquele que aceita e realiza em seu ato de dizer uma análise minuciosa de sua experiência, e aquele para quem se diz, aquele que recolhe o que é dito e tem a função de revelar a verdade do que se disse. Ele não será apenas o mestre do perdão e da atribuição da pena, como

---

<sup>348</sup> S. FREUD, “La disparition du complexe d'Edipe”, 1923, in *La vie sexuelle*, 120.

<sup>349</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 89–90.

no discurso religioso, não será também o juiz que isenta ou que condena, conforme as ações ou as intenções do coração; ele será um mestre da verdade: aquele que pode dizer a verdade plena da verdade vazia que é dita, decifrar e interpretar o que da confissão é dita em um discurso de verdade<sup>350</sup>.

É por isso que, para Foucault, a personagem que escuta nesse jogo de verdade, diferentemente daquela que fala e a quem é solicitada um dizer de si, tem a função hermenêutica de interpretar<sup>351</sup>: é preciso que em torno dela se organize um suposto saber a respeito daquilo que é verdade, de modo que possa julgar aquilo que é palavra vazia, sem importância, e aquilo que é palavra plena. Ora, se a confissão, para Foucault, é esse “ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; ela é também um ritual que se desenrola numa relação de poder”<sup>352</sup>. O interlocutor dessa relação não corresponde apenas a essa instância que requer a confissão, instância que a impõe, a avalia e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar ou reconciliar, mas também a personagem em torno da qual, na medida em que a verdade é autenticada pelo preço que se tem que pagar para manifestá-la, os obstáculos e resistências que se tem que ultrapassar para exprimi-la, é aquele que identifica em torno daquilo que é dito a verdade daquele que diz: a manifestação de um sujeito da sexualidade para além da sexualidade manifesta no discurso de si. Sob todos esses aspectos, a entrada da confissão no funcionamento de um discurso científico do século XIX como essa técnica a partir da qual se podia identificar uma sexualidade geral e difusa, organizada em torno de um princípio etiológico, mas também de latência, manifesta por um discurso a ser interpretado, pôde produzir em torno do sexo uma verdade que lhe era própria, mas também a partir da verdade do sexo a produção de uma verdade do sujeito. Da verdade do sexo à verdade de si, toda uma operação que precisava do acompanhamento de um mestre da verdade.

Em último lugar, o quinto mecanismo por meio do qual o discurso religioso da confissão pôde passar para o discurso científico da análise de si se realizou, segundo Foucault, através da medicalização dos efeitos da confissão<sup>353</sup>. No discurso médico da sexualidade, no discurso psiquiátrico e psicológico da personalidade, a utilização da confissão e a obtenção de seus efeitos são recodificados sob a forma de operações terapêuticas. Isso significa, com efeito, segundo o autor, que a confissão da sexualidade não será doravante exclusivamente inserida no registro da culpa e do pecado; o que se exercia no nível do desejo não será reduzido a uma prática que

---

<sup>350</sup> J. LACAN, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953, in *Écrits*, 247–65; J. DERRIDA, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, 440-8, 490-510.

<sup>351</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 89–90.

<sup>352</sup> *Ibidem*, 82–3.

<sup>353</sup> *Ibidem*, 90–1.



em oposição à lei se configura no nível do excesso ou da transgressão. A confissão da sexualidade será inserida no discurso médico entre os domínios do normal e do patológico; sob a figura da anormalidade a que corresponde o ponto de chegada da antiga descrição da monstruosidade, a sexualidade apresentará seu caráter mórbido, e isso não porque ela esconde para além das aparências uma voluptuosidade de intenções indiscretas e pecaminosas, mas sim porque se constituiu com um campo de grande fragilidade patológica. É em torno do sexo, como vimos, que se inscreve toda uma variedade de doenças que encontram nele seu princípio causal; e igualmente é em torno dele que se constitui toda uma nosografia própria da patologia, que vai das tendências aos instintos, das imagens aos significantes, toda essa sorte de elementos que na fantasia fazem articular o prazer e a conduta sob a ordem do desejo<sup>354</sup>. Ora, se a sexualidade se constituiu como esse domínio das profundezas de si mesmo em cuja superfície se identifica o princípio etiológico, diferente da normalidade, de uma série de patologias da personalidade e da conduta, a confissão que toma o sexo como objeto se tornará um instrumento importante e eficaz para todo um conjunto de intervenções médicas, que tornará o sexo não apenas um elemento importante para o diagnóstico, mas o domínio no interior do qual se desenvolverá a cura. Como se sabe, no momento da crise da doença, quando a verdade é dita, quando ela é dita a tempo, por quem e para quem ela é devida, ela, por si mesmo, promove a cura<sup>355</sup>. Importância da confissão, portanto, na ciência para a diferenciação entre o normal e o patológico; importância da confissão para o desenrolar e a efetuação da cura e do tratamento.

\*\*\*

Foi essa expansão e transposição da técnica da confissão desenvolvida na pastoral católica do século XIII até chegar nos métodos científicos de escuta clínica dos séculos XIX e XX que Foucault identifica à formação de um dispositivo complexo, denominado por ele pura e simplesmente de *sexualidade*. O dispositivo da sexualidade, com efeito, seria esse domínio moderno em torno do qual a experiência do sexo foi investida por mecanismos e procedimentos de saber-poder, com o objetivo de cumprir e de atingir um certo número de táticas e estratégias. A sexualidade como domínio de uma exigência de dizer e de fazer, como um campo investido por uma pluralidade de práticas que não se reduzem à particularidade da ordem jurídica e religiosa da lei, mas que se expandem para além da confissão para o próprio campo da ciência e da

---

<sup>354</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 292–6.

<sup>355</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 90.

saúde; é em torno desse dispositivo que se identifica o desenvolvimento lento de uma *scientia sexualis*. Definir em relação ao sexo uma experiência de prazer e de verdade, ou melhor, inserir a experiência de prazer numa demanda de verdade, na medida em que, como objeto obscuro e indefinido, devido à sua herança com a problemática da carne e da concupiscência, da sexualidade é preciso saber: é por essa via que a antiga confissão relacionada ao sexto mandamento é transposta para uma exigência de dizer, uma exigência de produção discursiva, a partir da qual seria possível encontrar no sexo sua verdade. Foi, com efeito, pelo desenvolvimento de toda uma técnica de análise e de escuta; pelo estabelecimento em torno do sexo de um princípio etiológico universal, mas também de um princípio de latência; foi, finalmente, pela imposição em torno do sexo não apenas de um dizer, mas da tarefa infinita de interpretar, atribuída ao médico ou ao psicanalista; foi por todos esses procedimentos que o Ocidente assistiu à medicalização do sexo e da sexualidade, para no interior da ciência contemplar a possibilidade de descobrir qual deve ser, no final das contas, a verdade escondida e proibida do sexo. É por isso que a sexualidade moderna, para Foucault, deve assumir uma definição plenamente correspondente à forma pela qual ela foi investida por esses múltiplos mecanismos de saber-poder. O que é o sexo na atualidade, o que é esse domínio de nossa existência ao qual dedicamos tanta atenção há pelo menos 200 anos senão:

Um domínio penetrável por processos patológicos, e solicitando, portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um lugar de processos escondidos por mecanismos específicos; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar.<sup>356</sup>

Alguém poderia objetar: mas onde está o prazer do sexo e da sexualidade? Onde está essa dimensão prática do cotidiano, experimentada seja na atividade que ao sexo se articula, seja em toda a série de prazeres a ela relacionada? Ora, se a intensidade do prazer foi subsumida numa ciência do sexo que tem no desejo a sua especificidade, é preciso dizer que a arte erótica não desapareceu completamente da sociedade ocidental, segundo Foucault<sup>357</sup>; ela não esteve completamente ausente, sem participação na grande empresa de transformação da confissão religiosa em formulação científica de sua verdade. Na confissão cristã, ela aparecia principalmente no quadro da direção espiritual e do exame de consciência. Se na concupiscência da carne a experiência erótica ficou reduzida a essa dimensão limitada da infração, quando o que

---

<sup>356</sup> *Ibidem*, 92.

<sup>357</sup> *Ibidem*, 94–8.

estava em questão era a referência possível de exterioridade a uma legalidade jurídica do matrimônio, através de uma série de procedimentos, praticados sobretudo nas instituições monásticas e nos movimentos religiosos, verificou-se a majoração de seus efeitos através dessa exigência discursiva: a orientação do mestre ao longo de uma vida de iniciação, a intensificação de experiências e sensações até o limite de seus componentes físicos, todos esses fenômenos perpetuaram a experiência do prazer no interior de um sistema de aliança que tinha como função identificar para confessar. E encontramos igualmente a referência a todos esses fenômenos de êxtase e de possessão no catolicismo da Contrarreforma, referência da qual fala Foucault, expressão que são desses efeitos incontroláveis que atravessam a experiência erótica do prazer que permanece imanente à formulação da verdade da carne. Na ciência do sexo, igualmente. Talvez o positivismo tenha contribuído para negar e limitar aquilo que do prazer se manifestava como afeto e sensação; talvez a objetividade científica tenha buscado até os seus limites submeter as metodologias de análise, de observação e de classificação dos dados a uma investigação sem subjetividade; mas talvez igualmente essa exigência de produção de verdade a respeito do sexo tenha multiplicado, intensificado e até mesmo criado prazeres absolutamente inevitáveis, que lhe devem ser imanentes<sup>358</sup>. Se os procedimentos de saber-poder na história da sexualidade devem ser articulados com procedimentos de prazer, certamente uma sexualidade deve ter inventado um outro tipo de prazer: identificar e descobrir a verdade do prazer, constituir através dessa verdade discursos de saber; mas não apenas isso, produzir um prazer ligado a essa descoberta, prazer em descobrir e exhibir, dela poder falar, dizer, capturar e classificar; a confidência do sexo, a expressão de seu segredo, todos esses pequenos prazeres que se articulam com a verdade do prazer; é através de todos esses mecanismos que a história do Ocidente constituiu um prazer específico de dizer a verdade do prazer. A reintrodução da temática do prazer no dispositivo da sexualidade não deve ser buscada naquilo que do Ocidente nos aproxima do Oriente; não se trata de um movimento ingênuo que, destituindo o saber de uma ciência, procura encontrar pela via alternativa de uma sexualidade harmônica e lírica, de uma multiplicidade orgástica da bioenergia, aquilo que a verdade do desejo ocultou e que é da ordem do prazer; tratar-se-ia ainda da ordem do desejo e de sua forma tão humana prometida pela medicina. A reintrodução do prazer no discurso da ciência deve estar ligada à forma mesma pela qual se produziram verdades sobre o sexo:

Os livros de conhecimento, escritos e lidos, as consultas e os exames, a angústia em responder às questões e as delícias de se sentir interpretado, tantas narrativas feitas para si e para os outros, tanta curiosidade, confidências tão numerosas, nos quais o

---

<sup>358</sup> *Ibidem*, 95–6.

dever de verdade sustenta, não sem nenhum tremor, o escândalo, a irrupção de fantasias secretas que se paga tão caro para poder murmurá-las para quem sabe ouvir, numa palavra, o formidável ‘prazer na análise’ (no sentido mais amplo deste último termo) que o Ocidente deste há vários séculos fomentou sabiamente, tudo isso forma como que fragmentos errantes de uma arte erótica que veiculam, em surdina, a confissão e a ciência do sexo.<sup>359</sup>

Em relação ao sexo, produzimos em relação à nossa própria experiência um interrogatório cerrado para descobrir sua verdade (mas se o sexo é um segredo, em relação a ele e à sua existência no discurso solicitamos uma interpretação); em relação ao sexo, na medida em que identificamos a sua verdade, pedimos que ele nos diga que verdade deve nos dizer respeito. O prazer de se analisar, a dificuldade de dizer aquilo que só o sexo deve esconder, a sensação madura de estar em relação ao sexo bem resolvido, uma vez que entre a sua verdade e a nossa é possível encontrar não apenas uma livre correspondência, mas se autorizar a um desejo. Em todos esses aspectos a ciência do sexo, ao prolongar a experiência do prazer no interior de uma exigência de saber, se constitui como uma ciência do sujeito. Se em torno do sexo é possível descobrir a sua verdade e diante dela determinar a verdade do ser, não é estranho, como identifica Foucault, que o projeto de constituição de um saber sobre o sujeito tenha gradativamente se realizado em torno da questão do sexo e de seu saber.

Quando se analisa essa longa história da prática da confissão, essa história que começa num sistema de alianças, baseado na relação do matrimônio, para depois se deslocar para uma série de domínios, onde se produziu esse dispositivo de petição de verdade em torno do sexo, o mesmo projeto de identificação de uma verdade do sexo no âmbito da ciência foi o que permitiu a formação de um saber sobre o sujeito, ainda que esse saber, como bem indicou Foucault, deve se configurar não tanto pela possibilidade de plena determinação de si, mas por aquilo que no sujeito o divide<sup>360</sup>. Se nessa genealogia que vai da carne para o desejo um sujeito da sexualidade pôde se formar como sendo esse sujeito que deve ser determinado por aquilo que no Ocidente se constituiu como objeto de uma grande suspeita (domínio onde reaparecem as qualidades do mal, objeto estranho e inquietante, que de tão familiar que nos parece, na realidade, dele não sabemos, parte de um sonho que em vigília nos acomete, de modo que, mesmo desperta, a razão não para de ser atravessada por seus monstros e fantasmas), uma ciência do sujeito deve se constituir não tanto por aquilo que do sujeito é consciência, mas inconsciente; não tanto por um objeto que o completa, mas por aquilo que, como um furo, o limita; não tanto por uma verdade acessível ao próprio sujeito, mas por uma verdade a ser interpretada pelo outro que sabe; não

---

<sup>359</sup> *Ibidem.*

<sup>360</sup> *Ibidem*, 93–4.

tanto por uma verdade universal, cuja significação permite o reconhecimento por um saber completo, mas por uma verdade da singularidade, verdade que só pode ser dita parcialmente, vir à tona na existência efêmera de um acontecimento, e que em relação ao saber só pode se constituir como aquilo que falta a todo saber<sup>361</sup>. Na ciência do sujeito, portanto, o complexo saber-poder-prazer da sexualidade reaparece no final desse ciclo, como descreve Foucault: “significação geral, segredo universal, causa onipresente, medo que nunca termina”<sup>362</sup>.

## 2.5. Biopolítica, dispositivo da sexualidade e uma arqueologia da psicanálise

No início desse capítulo, começamos por apresentar três grandes etapas que precederam à publicação do primeiro volume sobre a *História da sexualidade*, tal como nos indicara Michel Senellart, autor da *Nota* técnica sobre o livro, na coleção da *Pléiade*. Segundo o autor, como vimos, a primeira etapa corresponderia ao curso sobre *Os anormais*, onde, abordando a formação histórica de uma personagem em torno da qual foram articuladas as figuras do monstro, do masturbador e da criança inassimilável ao sistema educativo, Foucault apresentava uma primeira rejeição da ideia de sexualidade ou do poder sobre a sexualidade orientado nos termos de uma exclusão. A segunda etapa dessa publicação, ainda segundo Senellart, deveria corresponder ao curso ministrado por Foucault em São Paulo entre outubro e novembro de 1975, quando ele apresentara pela primeira vez a distinção entre *ars erotica* e *scientia sexualis*. Sendo a terceira etapa aquela do *Manuscrito A*, escrito provavelmente entre o final de 1975 e o início de 1976, etapa em que encontramos um esboço da publicação que apareceria em novembro daquele mesmo ano pela editora *Gallimard*. Ora, mas se esse último manuscrito é bastante próximo de *A vontade de saber*, inclusive se considerarmos a sua estrutura dividida em quatro partes, tratando quase sempre dos mesmos assuntos que encontramos publicados nos quatro primeiros capítulos do livro – não obstante a sua quase integral reescritura –, como bem assinalou Senellart, ele se distingue do livro em pelo menos dois aspectos<sup>363</sup>: não encontramos no *Manuscrito A* a identificação de uma monarquia jurídica como matriz histórica da concepção negativa do poder, nem a temática tão importante do biopoder desenvolvida no quinto capítulo no livro.

Ora, mas se, nesses termos, podemos observar no *Manuscrito A* toda uma sequência de temas que obedece quase estritamente a sequência que identificamos na versão publicada do

---

<sup>361</sup> *Ibidem*. J. LACAN, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, 1960, in *Écrits*, 802.

<sup>362</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 93–4.

<sup>363</sup> M. FOUCAULT, *Œuvres*, 2, 1502–3.

livro em 1976 (uma primeira parte sobre a hipótese repressiva, uma segunda sobre a proliferação de discursos e a implantação perversa, uma terceira sobre a distinção entre *ars erotica* e *scientia sexualis* e, finalmente, uma quarta com a definição de um dispositivo da sexualidade), todo o desenvolvimento do último capítulo do livro sobre o *Direito de morte e o poder sobre a vida*, a maneira pela qual o problema da vida e da morte deve ser articulado com o antigo poder soberano e o poder moderno que passará a investir a vida, estará completamente ausente do *manuscrito*, encontrando, no entanto, algumas indicações de sua formulação no curso de Foucault de 1975-1976 no Collège de France, intitulado *É preciso defender a sociedade*. Com efeito, foi na aula de 17 de março de 1976 do curso daquele ano<sup>364</sup> que Foucault apresentou, pela primeira vez, a hipótese de um biopoder como um dos fenômenos mais importantes de sua análise histórica sobre o funcionamento do poder no Ocidente, e isso quando propôs identificar o limiar da modernidade como esse momento de virada em que um poder jurídico manifesto como soberania passa a se constituir e se definir por um poder político exercido sobre a vida. Ora, e se até o século XVIII, em todo caso, entre os séculos XVII e XVIII, Foucault se esforçou por identificar como na história ocidental, através de mecanismos diversos, em diferentes tipos de instituições, os procedimentos de poder, suas técnicas e tecnologias, deixando de se centralizar em torno do soberano, investiram o corpo dos indivíduos, com o fim de aumentar-lhes a força útil de trabalho (técnicas de exercício e treinamento, mas também de separação, alinhamento, colocação em série, vigilâncias e inspeções), seria possível identificar no final do século XVIII o surgimento de uma outra tecnologia de poder que, não se reduzindo ao tipo disciplinar, não excluiria o primeiro tipo, mas tenderá justamente a partir dele a se exercer em outro nível, numa outra escala e utilizando outros meios e instrumentos<sup>365</sup>. Ao lado da tecnologia de poder do tipo disciplinar, tecnologia aplicada sobre o corpo através de disciplinas, o século XVIII veria aparecer uma outra tecnologia de poder doravante aplicada sobre a vida da população, em sua multiplicidade: o ser humano entendido em sua coletividade e não como indivíduo, mas como espécie, será visto como que afetado por um conjunto de processos próprios à vida, tais como o nascimento, a morte, a produção e as doenças. Se no exercício da tecnologia disciplinar, o poder investia a multiplicidade dos homens a partir de seus corpos individuais, os quais precisavam ser treinados, utilizados, vigiados e eventualmente punidos (o modelo do exército, da prisão, dos asilos psiquiátricos e das escolas), no exercício dessa nova modalidade de poder, no exercício do poder sobre a vida, o objetivo de seus mecanismos e de suas tecnologias seria

---

<sup>364</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, traduzido por Maria Ermentina Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 2005, 285–315.

<sup>365</sup> *Ibidem*, 288–90.

intervir não mais na individualidade dos corpos, mas na multiplicidade de processos biológicos que constituem uma população<sup>366</sup>.

Diferentemente de uma anátomo-política do corpo, definitivamente constituído no decorrer do século XVIII, quando o poder disciplinar se introduziu na medicina, investindo os indivíduos em sua dimensão *homem-corpo*, uma biopolítica da população buscará, no final do mesmo século, analisar a proporção de óbitos e nascimentos, a taxa de reprodução e fecundidade, o início endêmico das doenças, a relação com as cidades, todo esse conjunto de fenômenos que constituem e que definem o problema do *homem-espécie*<sup>367</sup>. E, nesse sentido, o aparecimento de uma população entre os séculos XVIII e XIX seria uma outra maneira de retomar, conforme assinala Foucault no curso dos anos de 1977-1978, intitulado *Segurança, território e população*, o conjunto de modificações na história do pensamento que tornou possível a emergência do homem na modernidade, o aparecimento do homem como questão<sup>368</sup>. Ora, segundo Foucault, foi a partir da constituição da população como problema, problema que é correlato do aparecimento dessas novas tecnologias de poder aplicadas sobre a vida, que pôde aparecer essa série de domínios e de objetos para o saber que não existia antes, entre os séculos XVII e XVIII. A análise do homem como ser vivo, indivíduo trabalhador e como sujeito que fala só pode ser compreendida do ponto de vista histórico a partir do momento em que as modalidades de exercício de poder deixam de se formular em torno de uma noção jurídica de sujeito, o sujeito de direito, passando a investir, enquanto forma de governo ou arte de governar, o problema do homem-espécie, ou se se quiser, do sujeito-população. Em relação a isso, Foucault conclui, no final da aula de 25 de janeiro de 1978, dizendo:

O homem, afinal de contas, tal como foi pensado, definido, a partir das ciências ditas humanas do século XIX e tal como foi refletido no humanismo do século XIX, esse homem nada mais é finalmente que uma figura da população.<sup>369</sup>

Fenômenos de natalidade e de morbidade, a questão das incapacidades biológicas que atingem em diversos setores os acidentados do trabalho e os enfermos, os velhos e os doentes, toda a constituição de um conjunto de assistências que não podem se reduzir à velha assistência global promovida pela Igreja, mas que se distribuem na sociedade entre seguros sociais, pou-

---

<sup>366</sup> *Ibidem*, 292–3.

<sup>367</sup> *Ibidem*, 189.

<sup>368</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*, traduzido por Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2008, 99–103.

<sup>369</sup> *Ibidem*, 103.

panças e previdências; todo esse conjunto de fenômenos tão singular e que responde ao aparecimento de uma população, aparecimento que é efeito e correlato de instituição de novas técnicas de poder, foi tudo isso que permitiu, afinal de contas, o aparecimento do homem como problema, o aparecimento da questão: “O que é o homem?”, e de seu investimento por toda uma série de saberes da vida, do trabalho e da linguagem e de uma antropologia dogmática, na medida em que legitimariam o uso de poder que sobre ele era aplicado, e funcionariam através dele como forma de dominação. Não podemos esquecer que, para Foucault:

Numa sociedade como a nossa – mas, afinal de contas, em qualquer sociedade – múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem se estabelecer, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro. Não há exercício de poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele.<sup>370</sup>

Da série corpo-organismo-disciplina-instituições o século XVIII vê aparecer uma outra série composta por população-processos biológicos-mecanismos regulamentadores<sup>371</sup>-Estado<sup>372</sup>. E por essa via a aula de 16 de março de 1976 termina por articular esse investimento da vida pelo poder, essa tomada do poder sobre o homem como ser vivo, através dessa retomada do problema da raça – problema tão presente e analisado ao longo do curso no interior de uma guerra das raças do século XVIII – na emergência de um racismo de Estado, e isso com o objetivo de responder à pergunta: como o poder político pôde em nossa modernidade ser exercido como um poder de morte, um poder cuja função se constituiu como exercício de morte, num sistema político centrado no biopoder?<sup>373</sup> Retomaremos essa questão em seguida, mas antes gostaríamos de nos perguntar, primeiramente, que lugar teve um dispositivo da sexualidade, dispositivo do qual seguimos algumas linhas de formação entre os séculos XVIII e XIX, nessa nova modalidade de poder, introduzida por Foucault no curso de 1975-1976 e retomada em sua publicação sobre *A história da sexualidade* em novembro do mesmo ano?

No curso de 1975-1976, a sexualidade aparece apenas como um exemplo de um outro domínio, ao lado do domínio das cidades e da interação dos homens como população com o seu meio, em torno do qual se articulam os procedimentos disciplinares investidos sobre o corpo e os procedimentos políticos de um biopoder investidos sobre os fenômenos biológicos de uma

---

<sup>370</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 28.

<sup>371</sup> Ou *previdenciários*, como no manuscrito.

<sup>372</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 298.

<sup>373</sup> *Ibidem*, 303-4.



população, através de mecanismos e procedimentos reguladores<sup>374</sup>. É, com efeito, nesse cruzamento que a sexualidade se torna em meados do século XIX, segundo Foucault, um campo de estratégia fundamental. Por um lado, a sexualidade se manifestava no âmbito do comportamento, ela se constituía, de maneira evidente e concreta, na materialidade do corpo ou no seu encontro com o outro, tornando-se objeto de um poder do tipo individualizante, um controle disciplinar, um sistema de vigilância permanente (e Foucault nos dá como exemplo o conhecido investimento da masturbação infantil entre o final do século XVIII e o século XIX, pelas instituições escolares e pela família). Mas, numa perspectiva bastante diferente e, no entanto, complementar, a sexualidade foi investigada durante todo o século XIX, sob a forma de uma análise de sua inserção nos processos biológicos, de como e com que frequência ela intervia nos fenômenos de fecundação, aumentando ou diminuindo o índice de natalidade, mas também de morbidade; a sexualidade, enfim, como esse domínio manifestamente presente nessa unidade múltipla e dispersa que se distribui no fenômeno da população. Entre o corpo e a população, portanto, entre a disciplina e a regulamentação biológica, a sexualidade pôde enfim se manifestar, no curso de 1975-1976, como um problema moderno investido e atravessado por procedimentos de poder disciplinar, mas também por tecnologias de um biopoder.

Em novembro de 1976, sob a forma de um dispositivo, a sexualidade é recolocada no centro de articulação entre esses dois eixos, ambos orientados em função de uma política da vida<sup>375</sup>. Ora, se efetivamente o exercício moderno de poder se constituiu, primeiramente apoiado, mas depois em oposição ao poder clássico da soberania (direito do soberano sobre a vida e sobre a morte, poder que manifesto por um “fazer morrer e deixar viver” necessariamente se orienta em função da morte, como modalidade de interrupção da vida), se efetivamente o exercício de poder na modernidade, e isso a partir do século XIX, como um poder de “fazer viver e deixar morrer”, e por essa via a questão da vida, da problemática da vida como vida biológica, pôde não só ser investida por procedimentos de poder, mas pôde ela mesma ser objeto e assim entrar na história, tanto uma anatomia-política do corpo pela disciplina quanto uma biopolítica da população por mecanismos reguladores seriam ambas as duas faces de uma mesma moeda de um biopoder<sup>376</sup>. E se pudéssemos usar o termo *biopolítica* para designar esse conjunto de procedimentos de poder em torno dos quais a vida passa a ser investida politicamente, isto é, com o objetivo de realizar o governo dos homens, de conduzir a conduta dos homens, poderia-

---

<sup>374</sup> *Ibidem*, 299–301.

<sup>375</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 175–211.

<sup>376</sup> *Ibidem*, 182–3.

mos chamar, com Foucault, de *biohistória* esse momento específico no Ocidente quando o biológico se tornou ele mesmo objeto de uma história<sup>377</sup>. É essa entrada da biologia na história, ou melhor, essa introdução da disciplina dos corpos numa biopolítica das populações, por uma biohistória, que Foucault observa por meio desse *agenciamento concreto*, conforme o termo que utiliza, dessa tecnologia de poder das mais importantes no século XIX que será o dispositivo da sexualidade. Como foco de uma disputa política, a sexualidade foi identificada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; perseguida em condutas, nos sonhos; suspeitada por trás das mínimas anomalias e loucuras; até os primeiros anos da infância. Como ciência do sexo, tornou-se a chave principal de um saber sobre o sujeito, campo de inteligibilidade do indivíduo, aquilo que permite analisá-lo e constituí-lo como sujeito. É reunindo em torno de si toda uma microfísica do poder sobre o corpo (vigilâncias múltiplas, controles constantes, distribuições no espaço preciosamente calculadas, exames médicos e psicológicos), com intervenções globais que buscam atingir toda uma população ou um corpo social (análises demográficas e estatísticas, intervenções médicas e higiênicas, incitações ou freios à procriação, educação personalizada, campanhas familiares ou intervenções policiais), que a sexualidade se tornou objeto e, ao mesmo tempo, um dos principais meios de atuação e de exercício do poder.

Dando acesso, como descreve Foucault, à vida do corpo e à vida da espécie, a sexualidade como dispositivo se torna matriz das intervenções disciplinares e princípio da regulação das populações<sup>378</sup>. Seja sob a forma da identificação de uma sexualidade da criança (sexualidade que, desde o século XVIII até o final do século XIX, foi vista como ameaça capaz de comprometer tanto a saúde dos adultos quanto a da sociedade, sob a forma da teoria da degenerescência e da transmissibilidade da tara aos descendentes em Morel); seja sob a forma da histericização das mulheres (movimento de uma clínica médica que conduziu a uma medicalização minuciosa dos corpos das mulheres, seus desvios e aparente simulações, a identificação desse ponto comum nas conversões entre a inervação somática e as marcas psicológicas do trauma, e isso em nome da instituição familiar, de sua permanência); seja sob a forma da psiquiatrização das perversões (quando o sexo, definido por um cruzamento da função biológica de um órgão e seu instinto, da constituição de um aparelho anátomo-fisiológico e o sentido de uma finalidade, de acordo com os objetos aos quais o instinto pode se vincular, serviu de fio condutor para toda uma análise dos desvios, o fetichismo como expressão de uma perversão-modelo), seja, finalmente, sob a forma de uma socialização das condutas procriadoras (com a

---

<sup>377</sup> *Ibidem*, 188.

<sup>378</sup> *Ibidem*, 193–7.

identificação na sexualidade de dois princípios, um da realidade e outro do prazer, e o delineamento de uma de suas mais importantes “fraudes”, como assinala Foucault, o *coitus interruptus*, como esse momento em que a instância do real serve de obstáculo ao prazer e em que o prazer se manifesta, apesar da economia do real); o dispositivo da sexualidade foi investido por esse poder capaz de investir a vida, na medida em que, pela intervenção sobre o corpo dos indivíduos e sobre os processos biológicos da população, ele se caracterizaria como biopoder.

Ora, mas se retomarmos o problema do racismo do Estado<sup>379</sup>, isto é, o problema de um poder no século XIX e claramente no século XX, de uma modalidade de exercício de poder na modernidade, que com o objetivo de matar, solicitar a morte, ou mesmo, dar a ordem de matar, e isso não apenas seus inimigos exteriores, mas também seus próprios cidadãos, numa aparente descontinuidade com o poder que faz aumentar a vida, prolongar sua duração, multiplicar suas possibilidades e desviar seus acidentes, é preciso entender, primeiro, que esse racismo do Estado deve se inserir numa perspectiva que orienta a configuração mesma do biopoder, que é a necessidade de defender a sociedade. Ou seja, no fundo, todo esse reencontro da biologia com o poder nesse período que Foucault identificou por uma biohistória não pode ser dissociado de uma necessidade social de constituir uma sociedade mais forte, mais vigorosa, biologicamente mais sadia e, portanto, mais pura. E é exatamente nesse imperativo geral de que *é preciso defender a sociedade*, formulado e constituído entre o final do século XVIII e no decorrer de todo o século XIX, que o racismo do Estado, como que representado os interesses políticos de uma população, vem a aparecer, e isso sob a forma da retomada de uma antiga relação militar de enfrentamento. Em toda a tradição do pensamento sobre a guerra, é o que vai apresentar Foucault, para viver era preciso não apenas fazer morrer, mas eliminar e massacrar o inimigo. E a retomada dessa ideia conservaria a mesma estrutura de base, na medida em que impor a essa relação positiva entre o fazer viver e o fazer morrer. “Quanto mais espécies inferiores tenderem a desaparecer”, descreve Foucault, “quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu (não como indivíduo, mas como espécie) viverei, serei mais forte, mais vigoroso, mais serei capaz de proliferar”<sup>380</sup>. É essa necessidade de proteger e de higienizar a sociedade não só dos perigos exteriores, mas também interiores à população, os perigos biológicos da raça ruim, do indivíduo inferior, degenerado e anormal, e isso com a finalidade de fortalecer a espécie ou a raça de uma população, tornar a sua vida mais pura e mais sadia, é essa configuração que permite que o Estado possa atuar no interior de uma

---

<sup>379</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 303–11.

<sup>380</sup> *Ibidem*, 310.

sociedade do biopoder com a função de tirar a vida. De modo que o racismo só pode funcionar, segundo Foucault, e isso a partir do século XIX, como modalidade de biopolítica, na medida em que tirar a vida de alguém constitui uma defesa da sociedade.

Mas o racismo de Estado também constitui, e essa é a tese de Foucault em novembro de 1976, uma forma de retomar, ao lado da psicanálise, uma antiga simbólica do sangue no interior de uma analítica da sexualidade<sup>381</sup>. É que o sangue foi importante, a temática que ele anunciava, no sistema de diferenciação das ordens e das castas de uma sociedade no interior do sistema de alianças do poder da soberania. Em torno da figura do sangue, o poder político era exercido como possibilidade de autorizar o seu derramamento, mas também constituía um valor de maneira simbólica, na medida em que se difundia pela ideia de ser do mesmo sangue, ter um certo tipo de sangue difícil de derramar, ou um outro tipo precário, fácil de derramar, pronto para se misturar e, portanto, sujeito à extinção. De modo que, no triunfo do soberano sob as formas de suplício, bem como nessa possibilidade de distinção e de valorização de uma determinada linhagem, o sangue constituía essa realidade com função simbólica através da qual o sistema de alianças exercia o seu poder. O fato de a sociedade moderna, com o problema da população, ter se constituído como uma sociedade da sexualidade, e de a temática do sangue ter sido não apenas deslocada, mas efetivamente substituída por mecanismos que se dirigem ao corpo e à vida, ao que dá fecundidade e reforça a espécie, e isso em torno do dispositivo da sexualidade, não pôde impedir que, primeiro, pelos eugenismos e racismos de Estado, e, depois, pela psicanálise, aquilo que do lado do sangue simbolizava a morte e a soberania, a lei e a transgressão, tudo isso em referência a um sistema simbólico do poder, penetrasse aquilo que no campo da sexualidade configurava um saber sobre a vida e uma norma, a constituição de um sentido para as disciplinas e as regulamentações.

Sob os primeiros eugenistas do século XIX Foucault localizou a retomada no interior do problema da sexualidade dos sonhos mais antigos de aperfeiçoamento da espécie<sup>382</sup>. Todo o problema da determinação dos bons casamentos, a colocação em prova das fecundidades bem desejadas, a garantia da saúde e da longevidade dos descendentes: toda essa série de aspectos da vida e da sexualidade foi investigada por esse destacamento no interior da sociedade e da diferença entre as classes de particulares do sangue apresentadas sob a forma de uma renovação da ideia de raça. A partir da segunda metade do mesmo século, a questão das raças e do racismo se tornou um problema do Estado, assumiu uma forma estatal biologizante, como caracteriza

---

<sup>381</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 193–5.

<sup>382</sup> *Ibidem*, 195–6.

Foucault, na medida em que se preocupou com toda uma política de povoamento e de distribuição do poder na família, na educação, nas propriedades e nos diferentes setores e hierarquias da sociedade. De modo que entre os dois séculos, o século XIX e o XX, o Ocidente assistiu a essa série de intervenções que atingiu a sociedade como um todo, no nível do corpo, das condutas, da saúde e da vida cotidiana, com o fim de fazer triunfar uma determinada raça e proteger a sua pureza no nível de uma temática do sangue. Foi por essa via que o nazismo, como indicou Foucault, pôde se constituir como um racismo de guerra, na medida em que da maneira mais ingênua e ardilosa tentou rearticular os fantasmas de uma temática do sangue às práticas de exterminação de um poder disciplinar. Sob o pretexto de uma estatização ilimitada, justificada pela necessidade de destacamento de uma raça, de um sangue superior, os fenômenos nazistas e fascistas do século XX fixaram o genocídio sistemático dos inimigos externos e internos à sua raça, uma vez que apenas dessa maneira poderiam estabelecer a soberania de uma raça mais pura e mais saudável.

No outro extremo dessa articulação, extremo que, não obstante a sua honra política de desde o início se distanciar das intervenções de eugenismos e de uma de suas bases mais fecundas, a teoria da degenerescência, a psicanálise de Freud tentou, no mesmo final do século XIX, reinscrever a sexualidade no sistema simbólico da lei e da soberania<sup>383</sup>. Se Freud teria desde o início, como indica Foucault, suspeitado e mesmo rejeitado o que poderia haver de irreparavelmente proliferante nas tecnologias médicas que podiam sustentar um racismo de Estado, foi em torno da ideia de lei como princípio, da consanguinidade interdita do incesto, da figura de um pai como representação do soberano, que ela organizou toda a sua teoria do desejo em torno da antiga ordem do poder<sup>384</sup>. Que a sexualidade não seja reprimida por uma lei que lhe é exterior, mas que a lei seja constitutiva do desejo, da falta que o instaura e que lhe permite desejar; que o desejo não seja essa produção maquínica simples, como queriam Deleuze e Guattari, produção de uma energia selvagem, natural, que contra uma ordem da representação se opunha, como que por uma tentativa de ir além da tríade familiar do pai, da mãe e da criança, mas se estenda relacionando-se a objetos de todo o mundo; que o desejo não seja essa simples natureza contra a cultura, que a repressão moderna não seja um recalque, mas sim que o desejo seja alimentado por uma pulsão que é perversa e polimorfa, que ele seja o resultado daquilo que no gozo se relaciona com um limite, que ele seja instaurado pela perda de um objeto que em relação ao

---

<sup>383</sup> *Ibidem*, 197–8.

<sup>384</sup> *Ibidem*, 163.

sujeito é motor de angústia<sup>385</sup>; por todos esses procedimentos se trataria ainda, no fundo, em psicanálise de um poder de modelo essencialmente jurídico, centrado exclusivamente no enunciado da lei e no funcionamento da interdição. A diferença, no fundo, entre uma análise do poder em termos de repressão dos instintos ou de um poder que atua como lei no interior do desejo está na maneira de conceber a natureza e o funcionamento das pulsões; no entanto, em ambos os casos, para Foucault, a referência é sempre a mesma representação jurídico-discursiva do poder.

É por isso que tanto o racismo do Estado quanto a representação jurídica do funcionamento da lei e do desejo na psicanálise não são nada mais do que a retomada da temática do sangue, da morte, da lei e da soberania no interior de um dispositivo da sexualidade, cuja justificativa e finalidade maior é, no fundo, fazer viver. E se a psicanálise deu lugar, com os *Três ensaios*, a uma teoria na qual o sexo e a sua experiência não poderiam ser reduzidos a uma sexualidade adulta (a tese da existência de uma sexualidade infantil), mas também que a sexualidade ela mesma tendo a sua base na infância deveria se constituir por uma perversidade e por um polimorfismo característico (e isso tudo em oposição a uma moral sexual civilizada na modernidade)<sup>386</sup>, ela relançava por um lado a promessa de uma liberação do poder, se esse poder é exterior ao desejo e se reduz aos mecanismos da repressão, seja por uma sexualidade mais livre, seja de maneira indireta por um mecanismo de sublimação, como destino possível da pulsão, ou, por outro lado, ela afirmava que o poder é constitutivo do desejo, e o único destino possível é o do *mal-estar na cultura*, como forma de descontentamento e de ordenação de *Eros* e *Tânatos* na experiência do sujeito<sup>387</sup>. Em ambos os casos, um poder que diz *não* para uma sexualidade e um inconsciente sexual que não conhece a negação.

E, nesse sentido, a psicanálise ocuparia, para Foucault, uma determinada função na sociedade, função que seria não tanto de liberação da sexualidade, mas de generalização do dispositivo, mas também de mecanismos secundários de diferenciação. É que quando a psicanálise retoma no interior da ordem do desejo o problema do incesto, quando a psicanálise promove a articulação estreita entre a lei e o desejo com o objetivo de retomar os efeitos da interdição lá onde esses efeitos tem como resultado a patologia, ela assume a tarefa de localizar na criança a estrutura de uma sexualidade organizada em função de sua relação com os pais, e de articular esse desejo da criança, desejo autoerótico, masturbador e, portanto, perigoso, pois é, no fundo,

---

<sup>385</sup> S. FREUD, “Inhibition, symptôme et angoisse”, 1926, in *Œuvres complètes*, 17, 247-58, 279-83; J. LACAN, *Le séminaire, livre X: L’angoisse, 1962-1963*, Paris, Seuil, 2004, 35-6, 51-56, 64-8, 188-91.

<sup>386</sup> S. FREUD, “Trois essais sur la théorie sexuelle”, 1905, in *Œuvres complètes*, 6, 98-9, 107-43.

<sup>387</sup> S. FREUD, “Le malaise dans la culture”, 1930, in *Œuvres complètes*, 18, 293-333.

incestuoso, ao sentido de um discurso, de uma interpretação. E, nesse sentido, o problema do incesto não pode ser colocado como um problema metafísico do desejo, da relação constitutiva da lei com um desejo, sob a forma de uma abstração, nem com o problema de um inconsciente maquínico que por seu desejo investe o corpo político, mas sim como um problema histórico-político, um problema que tem sua organização e sua condição mesma de aparecimento a partir da instauração de práticas e de procedimentos de poder que tiveram como objetivo, no final do século XIX, a caça incessante das práticas incestuosas. Se, por um lado, nas classes menos favorecidas era a sexualidade dos adultos que se apresentava como problema, na medida em que se relacionava com a sexualidade das crianças (e podemos localizar toda uma série de políticas de proteção à infância ou de tutela dos menores em perigo, contra essa devassidão ou esse primitivismo selvagem ou degenerescência dos adultos); nas classes mais favorecidas era a sexualidade das crianças que deveria ser analisada, na medida em que elas eram constituídas por uma ordem de desejo que implicava o parricídio e o incesto<sup>388</sup>. Se, no primeiro caso, a instituição de poder foi desenvolvida em torno de uma política e de um procedimento legal, no segundo caso, a psicanálise permitiria a identificação do desejo na criança, a resolução do complexo de Édipo e a organização do desejo por uma linguagem sublimatória. Na mesma época em que o incesto é perseguido como conduta por todo um aparelho policial do Estado, a psicanálise se esforça em revelá-lo como desejo, ou como estrutura definitiva do desejo, e de aliviar para os que sofrem as consequências patológicas do trauma e do recalque, já que se encontram na base de uma etiologia da neurose. Segundo Foucault:

Assim, a psicanálise, como prática terapêutica reservada, desempenhava em relação a outros procedimentos um papel diferenciador, num dispositivo de sexualidade agora generalizado. Os que tinham perdido o privilégio exclusivo de se preocupar com sua própria sexualidade têm, doravante, o privilégio de experimentar mais do que outros o que a interdita, e possuir o método que permite eliminar o recalque.<sup>389</sup>

Como pensar, no entanto, face a esse dispositivo, formas de resistência, como quis Foucault<sup>390</sup>? Se a psicanálise é o que permite reinterpretar todo desse dispositivo da sexualidade sob a forma de uma teoria da repressão, e não apenas isso, se ela se introduz como esse domínio que no interior da sexualidade tem a função de diferenciar as classes, na medida em que permite às classes mais favorecidas a eliminação dos efeitos patológicos do recalque e a condução das

---

<sup>388</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 249-58.

<sup>389</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 172.

<sup>390</sup> *Ibidem*, 126.

vicissitudes da pulsão em direção à via da sublimação, como pensar uma relação com a sexualidade que não se reduza ao formato dessa arqueologia da psicanálise que Foucault imputou sob a forma da história do dispositivo da sexualidade? Se a psicanálise realizou, com efeito, uma crítica do poder como repressão, e promoveu no interior do desejo a mesma concepção jurídica do poder, foi ela quem reintroduziu no interior dessa grande injunção, que visava eliminar o recalque, a grande exigência da confissão. Sobre o sexo era preciso falar até descobrir em torno dele a verdade do sexo e, por conseguinte, formular a verdade de si. É por isso que, para Foucault, Freud “relançava com admirável eficácia, digna dos maiores espirituais e diretores da época clássica, a injunção secular de conhecer o sexo e colocá-lo em discurso”<sup>391</sup>. Nem em torno da sexualidade infantil, nem por essa articulação entre pulsão e história, cuja resultante é a verdade, a psicanálise promoveria efetivamente uma função crítica na história desse dispositivo, nem o princípio de um movimento absolutamente necessário para desmantelá-lo ou miná-lo por dentro. A possibilidade, no entanto, de pensar uma política de resistência, ou a manifestação de resistências na oposição desse jogo de forças, ocupando, em relação a esses procedimentos, um papel de inimigo e de adversário, deveria se fazer, para Foucault, não a partir da categoria do desejo, tal como formula a psicanálise em referência à lei, mas a partir da experiência do prazer.

## 2.6. O verdadeiro sexo e formas de resistência

“Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo?”<sup>392</sup> Foi a partir dessa pergunta que Foucault começou o seu prefácio à edição americana do livro sobre Herculine Barbin, conhecida como Alexina B., publicado inicialmente em 1978 na França. Considerando o exemplo do hermafroditismo, para Foucault<sup>393</sup>, desde o século XVIII as sociedades ocidentais responderam afirmativamente a essa pergunta; introduziram em torno de uma experiência em que só existia a realidade dos corpos e a intensidade dos prazeres a necessidade de perguntar em relação ao sexo se se trata de verdade ou de mentira. Por muito tempo, no entanto, não era preciso se perguntar nem em relação ao sexo se ele era verdadeiro, nem se o hermafrodita podia ter dois ou apenas um e mesmo sexo. Ainda no final da Idade Média, como vimos, o direito penal se organizava em torno do problema religioso do cânone e do direito civil. Se as infrações no domínio das práticas sexuais se organizavam em torno da centralidade do matrimônio, de modo que todas as outras transgressões eram simplesmente inseridas nesse conjunto de práticas que

---

<sup>391</sup> *Ibidem*, 210.

<sup>392</sup> M. FOUCAULT, “Le vrai sexe”, 1980, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 116.

<sup>393</sup> *Ibidem*, 116-7.



se organiza em torno de uma ilegalidade global, o hermafroditismo não apresentava tanto problema no que concerne à presença de ambos os sexos num mesmo indivíduo, mas sim no que tange à possibilidade de mudança de um sexo a outro. Como identificou Foucault, o termo hermafrodita era usado para designar aqueles nos quais se justapunham ambos os sexos: o sexo do homem e o sexo da mulher. Dessa forma, duas grandes cerimônias regulavam a orientação sexual e o uso que o indivíduo hermafrodita deveria fazer de seus dois sexos: a primeira, a nomeação pelo pai ou pelo padrinho no ato do batismo – e nesse caso, podemos assinalar a importância do *nome* e do fato de ele ter sido dado pelo *pai* na definição de uma experiência com o corpo, o qual, sem se regular pelo desejo, se orienta pela lei, pelo sistema da aliança –, e a segunda, a escolha do próprio hermafrodita, que seria livre, nesse sentido, para decidir se queria ser para sempre do sexo que lhe fora escolhido, no momento do batismo, ou se ele preferia escolher pelo outro sexo. Nessa dita *mudança de sexo*, no sentido canônico e jurídico da expressão, o problema não era tanto ter no corpo os dois os sexos, mas sim fazer uso de ambos. Era preciso *escolher* um, e manter essa escolha até o final da vida, sem jamais trocar de sexo, caso contrário o hermafrodita seria acusado de sodomia. Segundo Foucault, teriam sido as mudanças de opção ao longo da vida e não a presença simultânea de ambos os sexos que promoveram a grande maioria das condenações dos hermafroditas na França, quando se considera o período da Idade Média e do Renascimento.

É evidente que com o desenvolvimento das teorias da sexualidade por uma biologia a partir do século XVIII, as condições jurídicas do indivíduo hermafrodita também se modificaram<sup>394</sup>. Com o desenvolvimento de uma série de procedimentos, como vimos, de gestão, de administração, de controle e de higiene da sexualidade dos indivíduos na formação dos Estados modernos, o que passou a ser interdito foi não apenas a escolha dos indivíduos, mas a ideia de que pode haver em um mesmo corpo os dois sexos. Foi a questão de uma outra possibilidade para a disposição da anatomia entre os sexos, até então distinguida por um princípio de diferença entre os sexos, mas que sob o hermafroditismo reduzia essa diferença em direção a uma identidade múltipla, que introduziu a questão da verdade em torno do sexo. Se para cada sujeito deve existir um único e determinante sexo, qual deve ser para um dado sujeito o seu verdadeiro sexo? É em torno da promoção de uma identidade sexual primeira, como descreve Foucault, profunda, determinada e determinante, que as eventuais manifestações do outro sexo – que podem ser acidentais, superficiais ou simplesmente ilusórias – devem ser reorientadas em função de definir, por trás das aparências, qual deve ser o verdadeiro sexo. Do ponto de vista jurídico,

---

<sup>394</sup> *Ibidem.*

como identificou Foucault: “Não cabe mais ao indivíduo decidir de qual sexo ele quer ser, jurídica ou socialmente; mas sim ao perito dizer que sexo a natureza escolheu para ele, e ao qual, conseqüentemente, a sociedade deve lhe pedir que se restrinja”<sup>395</sup>. A necessidade de definir a identidade do sexo, sua verdadeira identidade, e de passar por essa definição não por uma escolha ética, mas sim pela decisão do perito, já que somente ele pode ser capaz de, por trás dos fantasmas e dos abusos da libertinagem, definir a verdade do sexo – é a partir dessa necessidade que a questão da sexualidade se torna uma questão moral.

Evidentemente, como aponta Foucault, a medicina dos séculos XIX e XX “corrigiu” muitos desses aspectos que, por esse ponto de vista, tornavam a análise em torno do sexo em alguma medida redutora em relação ao problema da verdade<sup>396</sup>. A partir do século XIX, por mais que até o presente momento os debates em torno da mudança de sexo e da escolha por um determinado sexo suscitem problemas, diversas experiências indicam a possibilidade biológica, mas também jurídica, de se adotar um sexo que não seja biologicamente o seu. A grande questão que permanece para Foucault em torno disso não é tanto a possibilidade de escolha atribuída a um indivíduo em adotar um ou outro sexo – por mais que essa questão seja igualmente importante, na medida em que se fala de resistências –, mas sim a necessidade de se escolher um e apenas um verdadeiro sexo. Se da biologia, nas ciências médicas, à psiquiatria, passando pela psicologia e pela psicanálise, se estabeleceu em torno desse encontro entre o sexo e a verdade uma complexidade de relações que não podem ser reduzidas à diferença anatômica entre os sexos nem a forma pela qual o sujeito em sua relação com a linguagem e com a cultura se constitui como tal pela sexualidade – as conhecidas fórmulas de sexuação em Lacan<sup>397</sup> –, a ideia da vinculação do sujeito a um sexo, a uma estrutura de sexuação, e da existência no interior de sua estrutura biológica ou simbólica de um verdadeiro sexo está longe de ser dissipada. É, por isso que, para Foucault:

No ponto de cruzamento dessas duas ideias – de que é preciso não nos enganarmos no que concerne ao nosso sexo, e de que nosso sexo contém aquilo que há de mais verdadeiro em nós –, a psicanálise enraizou seu vigor cultural. Ela nos promete, de uma só vez, nosso sexo, o verdadeiro, e toda essa verdade de nós mesmos que vela secretamente nele.<sup>398</sup>

O que incomoda em relação ao sexo não é tanto o que por meio dele se pode transgredir em relação a uma lei, natural ou instituída socialmente, mas o fato de através das práticas da

---

<sup>395</sup> *Ibidem*, 117.

<sup>396</sup> *Ibidem*, 117-8.

<sup>397</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre XIX*, 191-2, 202-9; J. LACAN, *Le séminaire, livre XX*, 67-82.

<sup>398</sup> M. FOUCAULT, “Le vrai sexe”, 1980, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 118.

sexualidade, sem considerar a identidade que ele fornece – seja ela obscura, indeterminada ou ainda desconhecida as – e aquilo que ela pode dizer a nosso respeito, se insulta a verdade do sexo: como descreveu Foucault, “um homem ‘passivo’, uma mulher ‘viril’, pessoas do mesmo sexo que se amam”<sup>399</sup>. Se o sexo é esse domínio no interior do qual se podem encontrar as verdades mais profundas do indivíduo, na medida em que ele contém através da densidade do desejo a estrutura de seus fantasmas, as formas de sua relação com o outro e com a realidade, bem como a sua emergência como sujeito do inconsciente, o que se torna um problema em relação ao sexo é não participar desse jogo de verdade. E em torno desse problema Foucault localiza, a partir de um domínio inteiramente diferente, a questão que as práticas da homossexualidade levantam; sob o desafio de viver junto, ele se dirige não tanto para o desafio de definir em torno do homossexual a verdade de seu desejo, mas sim de retomar a partir de suas práticas o problema da amizade<sup>400</sup>. Essa modalidade de encontro entre homens que desejando viver juntos, compartilhar seus momentos, suas refeições, dividir o mesmo quarto, os afazeres, os lazeres, as aflições e as confidências, manifesta uma homossexualidade não como forma instituída, nem como modalidade de prática que pretende refundar a verdade do sexo em torno de um tipo de desejo; antes, faz apontar para esse puro movimento de um sujeito em direção a outro, em que ambos têm que inventar de A a Z uma relação ainda sem forma, nem conteúdo, uma relação por meio da qual um e outro podem se dar prazer e que constitui a amizade<sup>401</sup>. O que constitui problema em torno da homossexualidade, ou melhor, o que em torno das práticas homossexuais atuais faz com que a sexualidade se torne um problema, inaceitável ou aceitável, mas em todo caso, uma questão moral, é não tanto o encontro entre dos homens com a suposta mesma identidade sexual, mas a possibilidade de se formar a partir daí vínculos e encontros que se traçam em linhas de força imprevistas, que não podem ser reguladas por um verdadeiro sexo. Como descreveu Foucault:

Que os indivíduos comecem a se amar: aí está o problema. [...] Os códigos institucionais não podem validar essas relações de intensidades múltiplas, de cores variáveis, de movimentos imperceptíveis, de formas que não param de mudar. Essas relações instauram um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria haver a lei, a regra ou o hábito.<sup>402</sup>

É por permanecer nesse espaço onde não há forma prévia, nem o conteúdo de uma linguagem capaz de definir aquilo que pode haver de inquietante no risco do acaso na ordem do

---

<sup>399</sup> *Ibidem*.

<sup>400</sup> M. FOUCAULT, “De l’amitié comme mode de vie”, 1981, in *Œuvres*, 2, 1359–64.

<sup>401</sup> *Ibidem*, 1360.

<sup>402</sup> *Ibidem*, 1361.

afeto, do carinho, da fidelidade, do companheirismo e da amizade, que a homossexualidade aponta para esse lugar onde o amor é definido não a partir de uma subversão do sujeito na dialética do desejo, mas pela intensidade do prazer que se produz nas bordas dos corpos e em seus encontros. Ora, se para Foucault as resistências devem se dar nesse ponto de encontro sem nome, nessa relação ainda sem forma que constitui para os sujeitos o ponto mais intenso de suas vidas, aquele em que se concentram as suas energias, aquele em que se chocam contra o poder, se debatem contra ele e tentam utilizar as suas formas ou escapar de suas armadilhas<sup>403</sup>, resistir ao dispositivo da sexualidade seria não multiplicar em torno do sexo a produção de enunciados, insistir em torno das práticas de sexualidade em sua proliferação múltipla a partir da recaptura das diferenças em sistemas de identidade, nem constituir um saber do sexo que em relação ao sujeito observe a experiência da singularidade; para resistir ao dispositivo da sexualidade, seria preciso afirmar no interior da vida, como quis Foucault, um uso dos prazeres que só pode se produzir e se configurar a partir de acontecimentos. É por isso que, para Foucault:

Utilizando a palavra *prazer* – que no limite não quer dizer nada, que é ainda me parece bastante virgem de conteúdo e virgem de utilização possível, não tomando prazer para dizer nada mais senão finalmente um acontecimento, um acontecimento que se produz, eu diria, fora do sujeito, ou no limite do sujeito, ou entre dois sujeitos, em alguma coisa que não é nem do corpo nem da alma, nem do exterior nem do interior – não seria uma forma de evitar toda a armadura psicológica e médica que a noção tradicional de desejo porta nela mesma?<sup>404</sup>

---

<sup>403</sup> M. FOUCAULT, “La vie des hommes infâmes”, 1977, in M. FOUCAULT, *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 241.

<sup>404</sup> M. FOUCAULT, “The Gay Science”, in *Critical Inquiry* 37 (2011), 3, 389-90.

## SEGUNDA PARTE

### DIZER A VERDADE E DIZER “EU”

Uma coisa, com efeito, chamou minha atenção na história das regras, deveres e obrigações em relação à sexualidade nas sociedades cristãs do Ocidente: as interdições de fazer essa ou aquela coisa, de ter essa ou aquela forma de relação foram regularmente associadas a certas obrigações de falar, de dizer a verdade sobre si mesmo.

Michel Foucault, *Dizer a verdade sobre si mesmo*

Em *A vontade de saber*, de 1976, Foucault propunha que a formação do dispositivo de sexualidade no Ocidente teria sido apoiada e ao mesmo tempo incentivada por um procedimento específico de relação consigo, o procedimento da confissão. Examinar a si mesmo, verificar nos pensamentos, nos afetos, nos comportamentos praticados e na conduta a presença submersa de concupiscências da carne, falar de si mesmo, verbalizar para um outro aquilo que, pensado ou experimentado, é da ordem do pecado, ser dirigido por um outro – todos esses elementos de uma pastoral católica, constituída e desenvolvida entre os séculos XIII e XVI com os concílios de Latrão e de Trento, ele reencontraria transpostos, certamente modificados em suas formas, mas sob uma mesma exigência, numa ciência sexual do século XIX. A exigência de falar de si mesmo e de realizar uma análise interpretativa dos enunciados que se diz seria o correlato moderno dessa vontade de saber responsável pela formação no Ocidente de uma *subjetividade que confessa*. Com efeito, esse procedimento, a utilização de um certo número de técnicas que definem um modo específico de relação do sujeito consigo mesmo, produziu, segundo Foucault, uma modalidade de ser sujeito e de articulação entre sujeito e verdade até então desconhecida em nossas sociedades. É que toda essa necessidade de falar de sexo e da sexualidade, toda essa injunção de dizer no que tange a esse encontro específico de prazer entre os corpos, pressupõe desde o início a constituição em torno do sexo de um segredo: a ideia de que é preciso falar disso que é a sexualidade, a relação entre *isso* e aquilo que somos e desejamos, mas que, dada a repressão, permanece oculto e inacessível, tudo isso fez aparecer a realidade de um desejo que, no final das contas, é constitutivo de um sujeito. No que concerne ao sexo, é preciso examinar o que está por trás das aparências, identificar a verdade que ali se esconde, isso se quisermos chegar àquilo que poderia ser a verdade de nós mesmos: liberação do sexo em relação ao poder, autenticidade do eu no domínio da existência.

A questão é que, com a noção de *dispositivo*, Foucault propunha igualmente uma reformulação de sua *analítica do poder*<sup>405</sup>. De fato, até a *Ordem do discurso*, em 1970, e talvez mesmo um pouco depois – retomando o problema da exclusão e da distribuição da história do pensamento Ocidental entre o *mesmo* e o *outro*, como propôs nesse deslocamento entre a *História da loucura* e *As palavras e as coisas* –, Foucault considerava a grande divisão entre razão e desrazão, representada por Descartes no nível do discurso filosófico, mas também pelo acontecimento da grande internação, como indicativa de uma modalidade de poder que se exerceria sob a forma da interdição, do confinamento, da exclusão da alteridade<sup>406</sup>. Ora, se o louco, num primeiro momento, apareceria como essa personagem confinada, ao lado de todo um conjunto de indivíduos que representava até o fim da Idade Média a antiga categoria do mal, quando fora reduzido ao estatuto de doente mental, permanecera excluído, sob a égide da medicalização de um discurso crítico; se sob a forma clássica do desatino, a produção do louco só podia se caracterizar sob a forma de uma ausência de obra, já que não participava da verdade da razão; o alienado da modernidade, objeto que foi de um discurso moral, só podia aparecer na medida em que era inserido num discurso médico sob a forma de sintoma ou como portador de um determinado desvio. Por esse ponto de vista, tanto na internação da Idade Clássica quanto na constituição da loucura como doença na modernidade, o poder só podia se orientar por categorias negativas de exclusão e não por formas positivas; deveria se constituir por repressão e interdição, redução ao silêncio e apagamento no nível do arquivo.

Com os estudos sobre os sistemas de punição e os procedimentos de vigilância nas prisões dos séculos XVIII e XIX, no entanto, Foucault pôde identificar na história das sociedades ocidentais a presença de procedimentos de poder atuando não apenas de maneira negativa, mas sob a forma de tecnologias positivas (alinhamento, treinamento, colocação em série, separação e vigilância)<sup>407</sup>. Considerando toda uma microfísica do poder como esse conjunto de operações capazes de manifestar a presença de um diferencial de forças nas relações humanas, Foucault se esforçou por definir uma série de práticas de poder utilizadas nas mais diferentes instituições, que, tomando por objeto o corpo físico dos indivíduos, tinha por finalidade a majoração de forças no trabalho e a sua utilização nos processos de produção. Quando examinou, contudo, a partir de 1975-1976 no curso do Collège de France, intitulado *É preciso defender a sociedade*, a emergência moderna do problema da população, ele teve de considerar não apenas as relações positivas de poder exercidas no nível de uma microfísica dos corpos, mas a sua utilização sobre

---

<sup>405</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 99-173.

<sup>406</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 56-91; M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 8-21.

<sup>407</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 137-229.

uma multiplicidade de processos que constitui a vida, e isso de maneira coletiva (a constituição de uma demografia da população, análise dos índices de nascimento e de mortalidade, dos graus de fertilidade, longevidade, da natureza, da forma e da extensão da prevalência de doenças, das relações dos indivíduos com o meio)<sup>408</sup>. Se, no exercício dos procedimentos disciplinares, o fenômeno da vida só podia ser pensado no interior de uma distribuição de indivíduos por uma anatomia-política dos corpos, com a formulação de uma política estatal da vida, ou melhor, com o investimento da vida pelo Estado, as relações de poder puderam se constituir por um biopolítica da população, atuando não mais sobre o *homem-corpo*, mas sobre essa nova realidade de um *homem-espécie*. E nesse ponto a sexualidade, tal como foi visada desde o século XIII por uma prática de confissão na pastoral católica, se tornou ela mesma objeto de uma articulação particularmente importante entre os procedimentos de poder disciplinar e os procedimentos de poder do Estado. Quando promovia a distribuição dos indivíduos num determinado espaço, e isso por meio da utilização de técnicas de disciplina e de vigilância, o poder da sexualidade se exercia por toda uma série de instituições no nível específico dos corpos (prisões, exército, escola, família, asilo e hospitais); quando, todavia, através da análise dos efeitos de procriação, da investigação sobre a possibilidade de constituir uma população mais pura e mais saudável, a sexualidade dos indivíduos era investida de maneira coletiva pelo Estado, o exercício moderno do poder se configurava sob a forma de uma biopolítica de regulação<sup>409</sup>. E se tomarmos como referência os três principais aspectos desenvolvidos por Foucault no primeiro volume de sua *História da sexualidade*, e isso no que tange à formação e ao desenvolvimento de um dispositivo moderno da sexualidade (a colocação do sexo no discurso, a implantação de sexualidades heterogêneas e a constituição de uma ciência da sexualidade), veremos como a sexualidade pôde, além de articular uma microfísica do poder a uma biopolítica da população, retomar a pastoral da confissão proposta no curso de 1974-1975 sobre *Os anormais*, na medida em que se constituía em torno do sexo uma vontade de saber como necessidade de dizer<sup>410</sup>. Aquilo que se tornou no decorrer do século XIX o centro das atenções de toda uma política do Estado aplicada sobre a vida, mas também aquilo que se constituiu como objeto de identificação e de controle, que foi tratado com o mais zeloso dos cuidados, e isso na família e na escola, na clínica médica e nos consultórios de psicanalistas, foi da mesma forma inserido num sistema de obrigações não apenas de fazer aparecer para disciplinar ou para gerir, mas em obrigações de dizer. É por isso que, para Foucault, no centro desse dispositivo moderno de poder, a confissão se

---

<sup>408</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 287-91.

<sup>409</sup> *Ibidem*.

<sup>410</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 155-212.

constituiu como a tecnologia através da qual se tornou possível ligar os mecanismos de poder dirigidos ao sexo (sejam eles individuais ou coletivos) à manifestação obrigatória e exaustiva de um discurso que tem o *eu* como objeto.

Ora, mas se o modo próprio de funcionamento do poder em nossas sociedades, longe de se organizar em torno de princípios negativos de exclusão, foi orientado em função de procedimentos positivos de agenciamento e produção, da mesma forma a política de produção dos discursos de verdade sobre a sexualidade, longe de se reduzir a um princípio de identidade (heterossexualidade, monogamia e conjugalidade), teve sua organização em torno de uma produção múltipla da diferença (o aparecimento de toda uma diversidade sexual é contemporâneo ao aumento significativo de discursos sobre sexo)<sup>411</sup>. E, nesse ponto, como vimos, a distinção entre identidade e diferença no domínio da sexualidade não implica uma saída ou uma via de resistência contra os mecanismos produtivos de poder: falar de si como singularidade, descobrir no fundo de si mesmo o fantasma que se esconde nos meandros do desejo; falar de uma sexualidade perverso-polimorfa; acreditar-se, pelo fato de falar disso, capaz de ultrapassar as barreiras e de superar os limites da repressão – tudo isso não define, na perspectiva de Foucault, uma prática de liberdade ou de liberação. Diante da hipótese de que as relações de dominação não interditam, mas produzem, driblar os mecanismos da repressão ainda corresponde a uma das peripécias do poder. Da pastoral católica à ciência do sexo, passando pela literatura libertina, ou ainda chegando ao termo de uma revolução sexual com ou sem Freud, toda essa dialética do desejo que tenta promover a subversão de um sujeito que se impõe contra a moral de toda uma civilização obedece ainda, segundo Foucault, à mesma distribuição entre o saber e o poder: a vontade de saber é ainda uma estratégia de poder<sup>412</sup>. Falar da singularidade do desejo e produzir uma verdade imanente a essa experiência, ou produzir aquilo que Foucault denominou de enunciação verídica da singularidade sexual ainda constitui uma inversão tática aparente que, no final das contas, só pode ser formulada no interior das mesmas estratégias de assujeitamento dos indivíduos ao sexo e às suas obrigações.

\*\*\*

---

<sup>411</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 50-67.

<sup>412</sup> *Ibidem*, 25-98.



É interessante notar que nos dois cursos do Collège de France que se seguirão à publicação de *A vontade de saber*, ou seja, *Segurança, território, população*, de 1977-1978, e *Nascimento da biopolítica*, de 1978-1979, toda a temática em torno dessa técnica de relação consigo presente no exame da consciência, codificada em 1215 pela prática da confissão, toda essa temática será reenviada para a problemática mais geral de uma *biopolítica*. Tudo se passa como se, para Foucault – e é nisso que consiste precisamente a diferença entre o que encontramos no *Manuscrito A* e aquilo que ele pronunciou em 17 de março de 1976 no Collège de France –, a formação de uma solicitação de dizer na história do dispositivo da sexualidade só pudesse encontrar seu verdadeiro sentido e significação na tese segundo a qual o sexo, longe de se constituir apenas como objeto de técnicas disciplinares sobre o corpo (intensificação, distribuição de forças e ajustamento), se tornasse, no decorrer dos séculos XVIII e XIX, objeto de procedimentos de regulação das populações, na medida em que seria o correlato do aparecimento moderno de um poder que *faz viver e deixa morrer*<sup>413</sup>. A especificidade da relação do sujeito consigo mesmo no procedimento de exame de consciência, a forma pela qual essa especificidade é constituída não apenas por uma verbalização a respeito de si, mas também da elaboração de um discurso de verdade diante de um outro, na prática da direção, todo esse conjunto de técnicas que, segundo Foucault, teria se formado, em todo caso, se desenvolvido e expandido na pastoral católica tendo como ponto de chegada a *scientia sexualis* do século XIX, seria reenviado por Foucault ao procedimento mais geral de uma modalidade de poder exercida coletivamente sobre esse elemento específico que é a vida, enquanto esse conjunto de processos biológicos inerentes aos indivíduos de uma dada população.

Depois da interrupção de seu curso no Collège de France durante um ano, já que o curso do ano de 1976-1977 não foi realizado, Foucault retomaria em 1977-1978, num curso intitulado *Segurança, território, população*, o problema desse poder investido sobre a vida, tal como havia caracterizado, de maneira bastante geral, na última aula de seu curso em 1975-1976 e no último capítulo de sua obra sobre *A vontade de saber*. Como se sabe, o curso de 1977-1978 seria a abertura talvez de um novo ciclo nas análises históricas desenvolvidas por Foucault. Há alguns anos antes, no *Resumo de curso* sobre *Os anormais* que enviara ao Collège de France, Foucault diria que o curso do ano seguinte, *É preciso defender a sociedade*, seria o fechamento de um ciclo<sup>414</sup>. Efetivamente, quando começara este curso em 7 de janeiro de 1976, ele retomara esses mesmos termos dizendo que, após realizar uma série de pesquisas próximas e fragmentárias em

---

<sup>413</sup> *Ibidem*, 181-2.

<sup>414</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 311.

torno do que chamara de saberes locais da crítica – sobre a história dos processos penais, a institucionalização da psiquiatria, a formação da softista, a inquisição medieval, a história da sexualidade e das práticas de confissão e, finalmente, a gênese de um saber sobre a anomalia – , pretendia naquele ano encerrar essa série, na medida em que seria preciso mudar as estratégias dada a mudança de conjuntura<sup>415</sup>. Ora, quando começara seu curso no Collège de France em 1970-1971, Foucault já havia abordado o problema da distinção, ou melhor, daquilo que pôde fundar a distinção entre o falso e o verdadeiro a partir de acontecimentos de luta e de batalha, acontecimentos de vitória e de domínio<sup>416</sup>; dois anos mais tarde, em seu curso de 1972-1973 sobre *A sociedade punitiva*, ele definira o exercício do poder como uma guerra civil: “exercer o poder é uma certa maneira de conduzir uma guerra civil e todos esses instrumentos, essas táticas que se pode identificar, essas alianças devem ser analisáveis nos termos de guerra”<sup>417</sup>; em 1973-1974, no curso sobre *O poder psiquiátrico*, ao retomar o problema da loucura e de sua história a partir de uma genealogia moderna do poder, todo o encontro, toda a situação de enfrentamento entre o médico e o louco no início do desenvolvimento da prática psiquiátrica seria pensada em termos de uma relação de forças, de submissão de uma vontade a outra, da necessidade do médico em manifestar um elemento complementar de poder para, no fim, fazer prevalecer sua vontade, na medida em que a cura e o tratamento consistiam em cortar a cabeça do rei, nesse caso, o louco<sup>418</sup>. É, com efeito, essa mesma definição do poder, ou se se quiser, desse poder do tipo disciplinar, constitutivo da modernidade, que encontramos no livro *Vigiar e punir*, de 1975, quando, descrevendo o seu método, diz:

O estudo desta microfísica supõe que o poder que nela se exerce não seja concebido como uma propriedade, mas como uma estratégia, que seus efeitos de dominação não sejam atribuídos a uma “apropriação”, mas a disposições, a manobras, a táticas, a técnicas, a funcionamentos; que se decifre nele antes uma rede de relações sempre tensas, sempre em atividade, e não um privilégio que se poderia deter; que lhe dê como modelo a batalha perpétua, e não o contrato que opera uma cessão ou a conquista que se apodera de um domínio.<sup>419</sup>

Um poder como estratégia e não como que pertencendo a alguém; um poder cujos efeitos são atribuídos não a um lugar único e determinado, mas a determinadas disposições e manobras, à utilização de determinadas técnicas e modos de funcionamento, realizações táticas; em todo caso, um poder cuja rede de relações sempre em movimento deve ser entendida como

---

<sup>415</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 4-12.

<sup>416</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 187-8.

<sup>417</sup> M. FOUCAULT, *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2013, 33.

<sup>418</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 41-60.

<sup>419</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 25.

uma batalha, antes do que como um contrato, cuja assinatura defina um dia a instituição a partir da qual ele se exerce, seja ela uma instituição jurídica ou uma lei, organizações hegemônicas de uma sociedade ou o Estado e seus aparelhos. Ora, se *É preciso defender a sociedade* deveria mostrar como essa modalidade de saber-poder da disciplina, modalidade fundamentada no modelo da guerra e do enfrentamento, como essa modalidade, a partir do século XIX, se configurou num projeto de defesa da sociedade, a partir do dispositivo de normalização e da identificação do indivíduo perigoso, na primeira aula do curso, Foucault pretende se perguntar: “em que medida o esquema binário da guerra, da luta, do enfrentamento das forças, pode efetivamente ser identificado como o fundamento da sociedade civil e o motor do exercício do poder político”<sup>420</sup>? Se o modelo da guerra deve servir como chave para analisar as relações de poder de uma sociedade ou mesmo ser tomado como a matriz mesma das técnicas utilizadas para a dominação, em que momento histórico esse modelo se constitui e por que motivo a guerra e não outra figura dessa modalidade de relação presente no poder teve de ser usada para pensar o que é da ordem do domínio e da submissão?

E se Foucault vai retomar a tese anterior a Clausewitz – que a inverteu – para dizer que a política deve se constituir não como o fim da guerra para a entrada na sociedade jurídica do direito, mas sim como a guerra continuada –, é na aula de 10 de março de 1976, quando identificaria a reelaboração da ideia política de nação com a Revolução francesa, que ele definitivamente reconhecera a eliminação da ideia de guerra como princípio de análise para as relações de poder, já que doravante essas relações seriam exercidas levando em conta uma racionalidade própria ao Estado<sup>421</sup>. Se a noção de guerra teria sido uma noção absolutamente fundamental para pensar a possibilidade de promover uma divisão binária na sociedade do século XVII, seja pelas reivindicações populares ou da pequena burguesia da Inglaterra, seja no discurso de luta contra o rei na aristocracia francesa, seja ainda no desenvolvimento de narrativas de oposição sob o modo da guerra das raças, a partir de diferenças étnicas ou de línguas, diferenças de força e de vigor, de vitória e de conquista de uma raça sobre a outra, a partir da Revolução, a noção de guerra perderia quase que inteiramente o seu valor, só podendo retomar talvez como princípio de uma “guerra interna” no final do século XIX, quando se tratava de identificar possíveis ameaças a uma sociedade. Em se tratando de se constituir como prolongamento de uma série, portanto, *É preciso defender a sociedade* realiza esse primeiro deslocamento em relação aos

---

<sup>420</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 26.

<sup>421</sup> *Ibidem*, 258-9, 264-9.

cursos precedentes: se o poder deve ainda ser analisado como uma multiplicidade de correlações de forças, sempre segundo um determinado domínio de exercício e a partir de uma dada configuração histórica, não se pode utilizar um modelo específico resultado de uma dada conjuntura para explicar as diferentes expressões e modificações das práticas de poder. Ademais, se o modelo da guerra é descartado, como princípio binário de análise daquilo que está em jogo no poder, o problema da raça, na medida em que se constituiu no século XIX como tarefa do Estado a eliminação sistemática dos perigos externos e internos a uma população, fora historicamente retomado por um racismo biológico-social como princípio de normalização de uma sociedade. Se o discurso da luta das raças do século XVII se constituía por uma sociedade contra o Estado, o racismo do Estado do século XIX, a partir de princípios de segregação e eliminação, se anuncia *Em defesa da sociedade*, já que se trata de recentralizar o exercício do poder em torno da conservação de uma única raça verdadeira, e de realizar a implementação da sociedade em termos de pureza e de saúde<sup>422</sup>. É nesse contexto, com efeito, que o curso de 1975-1976 realiza o seu segundo deslocamento em relação à série de pesquisas até então desenvolvidas, na medida em que permite passar do modelo de guerra como chave de leitura para o exercício do poder sobre a forma de uma disciplinarização dos corpos para uma biopolítica da espécie humana, já que, em torno da vida e da retomada do discurso racista no interior de uma política da vida, pretende-se realizar a regulação das populações por uma eliminação do perigo biológico e do desenvolvimento de uma vida mais sadia e pura para a nação.

Partindo das conclusões de 1976 e promovendo essa reabertura de um novo ciclo, o curso de 1977-1978, intitulado *Segurança, território, população*, pretende retomar essa tese anunciada de uma forma um tanto abrupta e, por essa razão, ainda de maneira bastante geral em seu curso precedente. Com efeito, já no início do curso, o problema do biopoder será pensado não apenas a partir do sistema legal ou dos mecanismos disciplinares que o acompanham, mas dos dispositivos de segurança empregados, na medida em que relacionam a política do Estado com a população<sup>423</sup>. Como identifica Michel Senellart, na *Situação de curso* que escreve para *Segurança, território, população*, uma razão possível para a ênfase concedida ao problema de segurança deve estar ligada ao caso Klaus Croissant, advogado da organização alemã de extrema-esquerda *Rote Armee Fraktion* (RAF), que havia perdido o direito de asilo na França,

---

<sup>422</sup> *Ibidem*, 304-5.

<sup>423</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 8-13.

quando, após ser recebido como refugiado em julho de 1977, fora extraditado em 16 de novembro do mesmo ano<sup>424</sup>. Foucault, que participara ativamente da manifestação no dia de sua extradição diante da prisão da Santé (onde Croissant fora preso), escrevera um artigo à *Tribune socialiste*, de 24 a 30 de novembro, onde defenderia a configuração na atualidade de uma nova relação do Estado com a população, configuração que estaria orientada não mais pelo antigo problema do território, mas pelo que denomina de pacto de segurança. Se, nos mecanismos de poder da Idade Clássica, a função do Estado estava centrada no pacto territorial e consistia em promover a garantia das fronteiras, de modo que o soberano era aquele que podia dizer: “vou lhes dar um território” ou “garanto a possibilidade de viver em paz no interior de determinadas fronteiras”, nas tecnologias modernas de poder, tecnologias que desde o século XVIII têm por objeto a população, a relação do Estado com a população deve se configurar pela promoção da segurança do conjunto em relação aos perigos internos ao próprio território, na medida em que tem como objetivo a possibilidade de regulação das populações e de obtenção de um equilíbrio ou uma homeostase de toda a sociedade<sup>425</sup>. Ora, e se a partir do século XVIII o problema da vida, o problema biológico da espécie humana pôde se tornar não apenas objeto de uma análise epistemológica dos saberes, mas objeto de uma disputa, ao mesmo tempo econômica e política, foi em termos de dispositivos de segurança que o Estado pôde promover uma biopolítica da população: é por isso que a genealogia dessa modalidade de poder, a genealogia do biopoder deveria se configurar como uma “história das tecnologias de segurança”<sup>426</sup>.

Entre o problema da população e o aparecimento de tecnologias de segurança, Foucault identificará três características gerais desse dispositivo: (1) a partir da relação de uma população com o seu meio, a configuração de espaços de segurança (o exemplo da cidade); (2) a partir do funcionamento de uma economia política liberal, uma determinada relação do governo com o problema do aleatório (o exemplo da escassez de alimentos e da circulação dos cereais); (3) a partir da ideia de normalização, a implantação de uma nova tecnologia política que tem como base e fundamento o governo das populações (o exemplo da varíola como epidemia)<sup>427</sup>. Em todo caso, o que é importante é que, no final desse percurso, entre a aula de 25 de janeiro e a aula de 1º de fevereiro de 1978, Foucault retoma o problema que deveria ser o problema dessa série de análises desenvolvida no curso daquele ano, a saber, o problema da “correlação entre a técnica de segurança e população”, para dizer:

---

<sup>424</sup> *Ibidem*, 501-5.

<sup>425</sup> M. FOUCAULT, “Michel Foucault: la sécurité et l’État”, 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 383-5.

<sup>426</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 14-5.

<sup>427</sup> *Ibidem*, 11-27, 40-56, 76-87.

Se eu quisesse ter dado ao curso que iniciei este ano um título mais exato, certamente não teria escolhido “segurança, território, população”. O que eu queria fazer agora, se quisesse mesmo, seria uma coisa que eu chamaria de história da ‘governamentalidade’.<sup>428</sup>

Ora, se retomarmos a proposição de uma biopolítica por Foucault na aula de 17 de março de 1976, quando tratara da *defesa da sociedade*, veremos que, ao abordar o problema dos processos regulatórios que tinham como foco e objetivo não o corpo dos indivíduos, mas a vida das espécies, tratava-se no curso daquele ano de pensar a biopolítica, ou melhor, a aplicação da biopolítica, como o modo pelo qual o Estado pôde investir a vida como objeto de poder. No fundo, para Foucault, a biopolítica era entendida como esse mecanismo de “biorregulação” da sociedade “pelo Estado”<sup>429</sup>, de modo que o racismo, ou a retomada do discurso racista pelo Estado entre os séculos XIX e XX, seria apenas uma entre várias outras de suas expressões. E se para Foucault, no curso *Segurança, território, população*, foi o problema da população em particular, o modo como esse problema se articulou com o problema do aleatório na escassez alimentar dos séculos XVII e XVIII, mas também a forma pela qual a partir da circulação dos cereais os fisiocratas puderam destacar a qualidade econômica do governo – na medida em que a economia seria atravessada por técnicas específicas de poder sobre as populações –, foi a partir do aparecimento desse problema que a noção de arte de governar pôde pouco a pouco se desvincular dessa personagem da soberania característica de *O príncipe* de Maquiavel, para se constituir simplesmente como uma arte, isto é, como um saber fazer que exige e pressupõe um conjunto de técnicas a ser desempenhado no exercício do governo<sup>430</sup>. De que maneira o governo deveria ser exercido, sob que técnicas o poder de uns deveria ser sobre outros exercidos, quando se considera esse novo domínio no século XVIII que deveria constituir uma população? Se a arte de governar na modernidade não deve mais ser aplicada sobre um território em particular, mas se ela deve ser exercida sob a forma de um dispositivo de segurança, como ela deve ser capaz de promover a prevalência da vida em prol do bem comum de uma dada população?

Com o destacamento da noção de governo em relação ao antigo exercício da soberania, Foucault pôde identificar o aparecimento dessa tecnologia de governamentalidade ligada ao funcionamento do Estado moderno, tal como as disciplinas se constituíam como mecanismos e procedimentos aplicados nos regimes e nas instituições penais. Como uma história da governamentalidade e não mais das tecnologias de segurança, seu curso de 1977-1978 teria por finalidade propor uma genealogia do Estado moderno, entendido não apenas como instituições, ou

---

<sup>428</sup> *Ibidem*, 143.

<sup>429</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 298.

<sup>430</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 119-46.

pelo modo pelo qual através dele se orienta uma determinada função, mas sim no nível específico da técnica. De que maneira o Estado moderno, sua formação e desenvolvimento, suas mutações e seu sistema de funcionamento, poderia ser pensado a partir da tecnologia de poder que nele se exerce e se desenvolve?<sup>431</sup> Como o Estado ou a forma de governamentalidade própria ao Estado pôde ser investido e constituído por técnicas de governo, de modo que, longe de ser o lugar a partir do qual o poder se exerce, deve constituir o efeito móvel de um regime onde governamentalidades múltiplas são praticadas e desenvolvidas? É esse processo de governamentalização do Estado, segundo a expressão utilizada por Foucault, que seria interessante estudar, na medida em que o problema da população colava a necessidade de localizar a forma própria de desenvolvimento, o emprego de determinadas táticas e estratégias, por meio desse novo objeto que não poderia ser correlativo apenas de tecnologias de disciplina, mas que deveria ser investido por formas de governo e de exercício da arte de governar, que é o Estado.

É o desenvolvimento, portanto, de uma razão do Estado, de um sistema de racionalidade própria ao Estado como arte de governar que Foucault pretende investigar, nesse ciclo que inaugura o curso de 1977-1978, mas para isso ele realiza novamente a reativação de um conceito importante, utilizado no curso sobre *Os anormais*, e que consiste no problema do governo, não apenas como modalidade específica de exercício de poder por um Estado, modalidade específica de exercício de poder na modernidade, mas como prática de governar. É na multiplicidade das práticas de governo, quando, em seu sentido mais simples, governar pode designar governar alguém (governar a si mesmo ou governar um outro), que Foucault parece retomar os estudos que desenvolvera em 1974-1875 no curso sobre *Os anormais*, quando, em oposição, ou talvez em complemento, às técnicas disciplinares exercidas pelo Estado sobre os corpos individuais no século XVIII – na medida em que promovia o governo das crianças, o governo dos loucos, o governo dos pobres e o governo dos operários, com o fim de realizar a normalização da sociedade –, a Igreja desenvolvia uma técnica de “governo das almas”, caracterizada por uma pastoral, em que através de um fazer falar e de um fazer julgar ela dirigia a conduta dos fiéis<sup>432</sup>. Se o aparelho do Estado do século XVIII era orientado por uma tecnologia geral de governo, que sob a forma do dispositivo disciplinar se constituía como o reverso dos mecanismos jurídicos de representação da soberania, a arte de governar, para Foucault, não poderia ser reduzida a essa modalidade de poder, na medida em que se estendia às tecnologias da pastoral, na qual o governo das almas era exercido pela confissão penitencial.

---

<sup>431</sup> *Ibidem*, 162.

<sup>432</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 45.

O curso de 1977-1978 vai retomar essas relações entre o governo como arte de governar e a pastoral, mas o seu período de formação não será redutível ao momento de constituição da pastoral na confissão como exame de consciência do século XIII ou no desenvolvimento da prática da direção no século XVI na Contrarreforma; o governo dos homens teria começado na história do cristianismo já em seus primeiros séculos<sup>433</sup>. Entre as metáforas hebraicas da relação entre pastor e rebanho e a institucionalização do poder pastoral no cristianismo, Foucault reformulará uma história da pastoral, como chamará, a partir seja da emergência da figura do pastor na cultura hebraico-cristã da Antiguidade, seja das características específicas de uso de poder que ela determina: o exercício de um poder sobre uma multiplicidade em movimento, um poder que individualiza e, finalmente, um poder que tem como objetivo a salvação, e de sua diferença em relação à literatura política igualmente desenvolvida no pensamento clássico da Grécia antiga. Ora, se a metáfora do pastor poderia ser aplicada nessas sociedades não-judaicas, em todo caso, não cristãs, ao modelo do médico, do agricultor, mas também à figura do pedagogo e do ginasta, ela jamais estava centralizada sob uma figura ou sob um tipo transcendente, nem adquiriria a esperança numa promessa futura de salvação. Foi no cristianismo, com efeito, que o governo das almas pôde se associar a essa figura central, globalizante, que Foucault localiza em extensão à organização da própria Igreja, desenvolvendo-se já nos primeiros séculos da história cristã por uma determinada relação com a salvação (análise dos méritos e dos deméritos, responsabilização, princípio de inversão sacrificial); com a lei (instauração de uma dependência integral entre a ovelha e quem a dirige); uma relação com a verdade e a produção de verdades ocultas<sup>434</sup>. Essa forma de poder e o aparecimento de modos específicos de individualização, cuja importância, segundo Foucault, seria decisiva para a história do sujeito. E encontramos essa caracterização da pastoral por Foucault, essa importância de um poder pastoral na história de constituição da subjetividade moderna ocidental, quando diz, no final da aula de 22 de fevereiro de 1978:

É por aí, portanto, que o pastorado preludia a governamentalidade. E preludia também a governamentalidade pela constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é assujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta. Pois bem, é isso, a meu ver, essa constituição típica do sujeito ocidental moderno, que faz que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais.<sup>435</sup>

---

<sup>433</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 173-4.

<sup>434</sup> *Ibidem*, 222-42.

<sup>435</sup> *Ibidem*, 243-4.



É pela noção de conduta, ou melhor, pela análise das revoltas de conduta, inicialmente interior ao pastorado, que Foucault a partir da aula de 1º de março de 1978 indicou uma crise do poder pastoral, localizada historicamente nos movimentos de contraconduta cristãos que vão do ascetismo à reativação da crença escatológica, passando pela formação das pequenas comunidades, da mística cristã e da fé nas Escritas, no quadro da Reforma<sup>436</sup>. Em todo caso, é nessa passagem de uma história do pastorado para o estabelecimento de um governo político dos homens que Foucault localiza uma transformação no exercício do poder como arte de governar, na medida em que se constituiu uma razão própria ao Estado. É a formação de uma razão governamental própria ao Estado e a seus aparelhos, e a constituição de toda uma série de transformações no nível da salvação, da obediência e da verdade que Foucault identificará esse aparecimento progressivo de um novo objeto de governo, não mais as almas de um rebanho, mas uma população que é preciso gerir. Seja como forma da prática econômica, seja sob a forma do direito e do respeito às liberdades, seja ainda como modo de intervir em prol de uma gestão da população, a razão do Estado será essa modalidade de sistema de racionalidade governamental que permitirá o exercício tecnológico e estratégico do poder no governo das nações. Depois de abordar o sistema diplomático-militar, como um dos modos da intervenção do Estado sob a forma de tecnologia, Foucault delimitará um domínio para a polícia, entendida a partir dos séculos XVII e XVIII como cálculo e emprego de técnicas desenvolvidas para garantir o bom exercício das forças do Estado. No prolongamento das intervenções estatais, a polícia constituiria o domínio em torno do qual o Estado poderia, enfim, administrar a vida da população e promover o seu bem-estar.

Uma retomada do problema da biopolítica por uma tecnologia de polícia, correlata que é ao exercício do poder sob a racionalidade de um Estado, é essa um pouco a contribuição que o curso de 1977-1978 pôde dar aos mecanismos de regulação da população, e isso através da retomada da noção de governamentalidade. Sob o mote dessa retomada, resgatando toda a significação primitiva de uma arte de governar que seria a arte das artes, a ciência das ciências, tal como era caracterizada pela direção das almas no cristianismo primitivo, Foucault pôde mostrar como, através da noção de conduta, a crise do pastorado se constituiu como esse momento de passagem e, ao mesmo tempo de condição de possibilidade, para o estabelecimento de uma razão governamental do Estado. E não apenas isso, foi pela emergência da população como essa massa múltipla de seres vivos caracterizados como coletividade por uma diversidade de

---

<sup>436</sup> *Ibidem*, 255-85.

processos biológicos que Foucault pôde reintroduzir na análise do Estado a noção de governamentalidade que, no antigo sistema jurídico, permaneceu restrita à figura soberana do monarca. O curso de 1978-1979 pretende retomar o problema do governo por uma razão do Estado e de sua crítica, ou da crítica de seu excesso pela teoria econômica ligada ao problema dos cereais, para mostrar que, no *Nascimento da biopolítica*, no nascimento dessa modalidade de poder do Estado que doravante deve ser exercida sobre a vida das populações, se constituía igualmente como um princípio político de limitação do poder, que não podia mais ser representado por uma teoria de direito, que formulava esse mesmo princípio a partir de uma condição externa, mas como um princípio de limitação interna ao Estado, sob a forma precisa da economia<sup>437</sup>. A tese que Foucault, portanto, pretenderia defender no curso daquele ano é de que, a partir do século XVIII, a própria formulação de uma economia política a partir do problema dos cereais colocado pelos fisiocratas constituiria num princípio de limitação interna da razão governamental, na medida em que, pelo argumento da existência de um curso natural das coisas, postularia a necessidade de governar menos para, afinal, se obter mais eficiência no governo. É essa racionalidade de autolimitação do Estado a partir de uma política que se tornará econômica que Foucault identifica um liberalismo como modo próprio de funcionamento da prática governamental. Ora, seria, no fundo, a emergência de uma economia política como princípio de inteligibilidade das tecnologias de governo próprias a um Estado, na medida em que introduziam um modo de funcionamento eficaz para a administração de uma dada população, que tornaria possível o aparecimento, ou melhor, a configuração de uma biopolítica das populações. Tratar-se-ia, portanto, naquele ano de “estudar o liberalismo como quadro geral da biopolítica”<sup>438</sup>.

E é exatamente isso que Foucault realiza em seguida: nas aulas de 17 e 24 de janeiro ele propõe o estudo daquilo que chama de características específicas da arte liberal de governar, tal como elas se configuram nessa correlação entre a arte de governar e o liberalismo do século XVIII<sup>439</sup>. Num primeiro momento, identifica no domínio do mercado um lugar possível para pensar a relação entre a constituição de verdades e a forma liberal de governar; uma análise das relações de mercado seria, portanto, não apenas a possibilidade de entrever um domínio sobre o qual o campo jurídico poderia exercer sua função de controle, mas como lugar onde se constituem determinadas formas de verdade: o que estaria em questão, portanto, seria uma crítica política do saber de mercado, na medida em que esse saber repercutiria na governamentalidade

---

<sup>437</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004, 12-9.

<sup>438</sup> Cf. nota do manuscrito em *Ibidem*, 24.

<sup>439</sup> *Ibidem*, 29-72.

do Estado. Nesse espaço, portanto, de formação de verdades de um saber mercantil seria possível destacar uma noção como a de interesse que, no centro do debate político, representaria uma nova arte de governar. Seja sob a forma da defesa de direitos humanos, seja sob a forma da imposição de limites ao governo, quando se considera a independência dos indivíduos, a noção de interesse surgiria como forma de articulação possível entre o liberalismo e o governo. Em segundo lugar, a partir desse princípio de liberdade inerente ao mercado, presente no modelo econômico dos fisiocratas, mas também na economia política de Adam Smith, Foucault identificou o surgimento de um princípio de naturalidade no governo, capaz de articular a nova racionalidade do Estado ao princípio de liberdade, formulado pela noção de interesse. Seria, portanto, muito mais como naturalismo que como liberalismo que a razão governamental do Estado se desenvolveria no século XVIII, só recebendo a devida designação de liberalismo em sua versão moderna neoliberal, na medida em que a liberdade por si mesma se torna um elemento indispensável e fundamental na constituição de uma arte liberal de governar. O liberalismo, portanto, como esse cálculo de risco capaz de colocar em jogo na problemática da governamentalidade de um conjunto o interesse de cada um, mas também o interesse de todos coletivamente, é esse modo de racionalidade que deve constituir o exercício de poder no Estado moderno, na medida em que a liberdade de viver deve ser suscitada, garantida e mantida por procedimentos de controle que necessitam igualmente da intervenção do Estado. E é em seguida, a partir da última aula de janeiro, a aula de 31 de janeiro de 1979, que Foucault passará a analisar as duas grandes escolas neoliberais que ele identifica na modernidade, a escola do liberalismo alemão dos anos 1948-1962 e a escola do neoliberalismo americano<sup>440</sup>. Enquanto, na primeira, encontraríamos esse projeto de pensar uma política da sociedade promovida pelo Estado a partir de e em estreita articulação com a lógica da livre concorrência no domínio da economia; a segunda ampliaria o princípio de racionalidade econômico presente no mercado a domínios até então considerados como não econômicos (a aplicação da economia ou da teoria do capital ao homem, como no exemplo do capital humano). E se essas duas modalidades do neoliberalismo devem representar duas formas distintas de relação da economia liberal ou de organização da governamentalidade do Estado moderno a partir de princípios de verdade do mercado, ambas corresponderiam a uma crítica da irracionalidade própria ao excesso do Estado, tal como Foucault defenderia no *Resumo do curso*, apresentado em seguida<sup>441</sup>.

---

<sup>440</sup> *Ibidem*, 80-320.

<sup>441</sup> *Ibidem*, 327-9.

As duas últimas aulas de 28 de março e de 4 de abril de 1979 seriam dedicadas a caracterizar a formação de um *homo economicus* a partir da irreducibilidade do homem liberal e da categoria de interesse – formulados na economia política do século XVIII – em relação ao modelo jurídico do sujeito de direito e da lógica do contrato<sup>442</sup>. O mercado como domínio de formação de saberes, como domínio de produção de verdades formularia a ideia de um sujeito liberal de interesses como forma de crítica de uma razão governamental jurídica e como proposição de uma nova arte de governar, pela exclusão da figura do soberano. E, finalmente, retornando ao problema da limitação do exercício do poder por um princípio interno à própria economia, Foucault identificaria a emergência de uma outra figura nessa genealogia da governamentalidade, a saber, a figura da sociedade civil, como elemento junto ao *homo economicus*, constitutivo dessa tecnologia governamental específica do liberalismo europeu. Longe de opor uma sociedade contra o Estado, Foucault identificaria a necessidade paradoxal dessa relação, uma vez que a sociedade deve se constituir ela mesma como uma crítica ao exercício excessivo do governo, e a necessidade de sua autolimitação. Se o objetivo do exercício de poder governamental no liberalismo deve ser a produção e a garantia das liberdades, é a noção de sociedade que mantém a necessidade de que essas liberdades individuais não possam ser restringidas, na medida em que são formuladas pela própria racionalidade que as governa.

Mas se Foucault propunha, como formulou em sua aula de 31 de janeiro de 1979, estudar o liberalismo em sua formulação original (o liberalismo como naturalismo), suas duas versões contemporâneas, entendidas como neoliberalismo (o liberalismo alemão e o neoliberalismo americano do século XX), para, finalmente, chegar ao problema da “política da vida”, ele reconheceu ter deixado completamente de lado o tema anunciado para o curso daquele ano, *Nascimento da biopolítica*<sup>443</sup>. Alongando-se demasiadamente no tema do neoliberalismo, e particularmente no tema do neoliberalismo alemão, ele utilizara todo o tempo de seu curso para aquilo que deveria formar apenas a sua introdução. Quando anunciara, portanto, o título do curso do ano seguinte, *Do governo dos vivos*, tudo indicava que seu projeto seria retomar a hipótese de um poder sobre a vida anunciada na *História da sexualidade* e tentar ver de que maneira, considerando as tecnologias de governamentalidade, a biopolítica deve se constituir como essa modalidade específica de poder que, sob o princípio de uma racionalidade liberal, realiza a gestão da população através da regulação dos processos biológicos de uma coletividade<sup>444</sup>. Se a população deve ser esse elemento capaz de permitir a dissociação da arte de governar ao

---

<sup>442</sup> *Ibidem*, 274-320.

<sup>443</sup> *Ibidem*, 323.

<sup>444</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 224.

modelo jurídico e legal da soberania, elemento capaz de reinstaurar numa razão do Estado o princípio estratégico e tecnológico específico de uma governamentalidade; e se a população deve ser igualmente esse ponto de chegada de uma arte liberal de governar, que a partir do modo específico de funcionamento do mercado e da formação da figura do sujeito de interesse introduz a economia como princípio de autolimitação do poder do Estado, e, ao mesmo tempo, como princípio de gerência e de articulação no Estado de um *homo economicus* a uma sociedade civil; ela seria retomada no curso de 1979-1980, sob a forma dos *vivos*, na medida em que seria preciso entender que especificidade deve ter uma política que se exerce como tecnologia governamental sobre esse objeto que constitui um sujeito-espécie e que se apresenta sob a forma de uma população.

\*\*\*

Logo na primeira aula do curso *Do governo dos vivos*, a aula de 9 de janeiro de 1980, Foucault anuncia sua pretensão de elaborar no curso daquele ano a noção de *governo dos homens pela verdade*<sup>445</sup>. Ora, se, nos dois anos anteriores, como vimos, Foucault trabalhou mais com a tese do aparecimento moderno de uma modalidade de exercício de poder que tem como objetivo investir a vida, e isso seja pelo desenvolvimento de uma história das tecnologias de segurança, seja pela proposição de uma história da governamentalidade, seja ainda pelo estudo do modo de racionalidade próprio ao liberalismo como princípio de inteligibilidade do exercício de poder no Estado moderno, tudo indicava que abordar a temática da vida como esse objeto que, a partir de uma população, pôde emergir como problema no campo do governo fosse uma tentativa de continuar a análise sobre as tecnologias de governamentalidade no mundo moderno, de forma a recolocar o problema da biopolítica no interior de uma racionalidade liberal do Estado. O que Foucault propõe, no entanto, na primeira aula de seu curso de 1979-1980, é analisar não a biopolítica como ponto de chegada de um regime governamental desenvolvido desde o século XVIII sob a forma de um liberalismo econômico, mas sim dar um passo atrás na formação desse princípio econômico de racionalidade do Estado, para pensar como a noção específica de governo, a noção mais simples e mais elementar de governamentalidade, parece se vincular a uma manifestação anterior à forma útil do conhecimento e que se constitui como verdade.

---

<sup>445</sup> *Ibidem*, 12.

Se o termo *governamentalidade* deve definir, como aliás Foucault mesmo propôs no curso de 1978-1979 sobre a *biopolítica*, não um conjunto de técnicas específicas, desenvolvido particularmente no momento histórico de formação do Estado moderno, quando o governo passou a ser regulado, em todo caso, autolimitado por um princípio liberal de governo; se o termo *governamentalidade* deve definir não as práticas específicas de poder, empregadas num regime de governo particular, mas sim “a maneira pela qual se conduz a conduta dos homens”<sup>446</sup>, a maneira pela qual através de técnicas e procedimentos se torna possível dirigir a conduta dos homens, exercer um governo sobre as almas ou as consciências, sobre uma comunidade ou uma casa, sobre os filhos, sobre um Estado, ou ainda sobre si mesmo; para existir *governo*, no sentido mais amplo, mas também mais elementar do termo, é preciso haver, segundo Foucault – é a tese que ele passará a sustentar a partir do curso de 1979-1980 –, algo como uma manifestação da verdade<sup>447</sup>. Analisar a forma pela qual os vivos devem ser governados por procedimentos de poder seria pensar não apenas como o exercício da governamentalidade exigem um determinado sistema de racionalidade, fundamentado num certo número de conhecimentos úteis de um saber fazer em relação à experiência de governar, mas sim levar em conta como as técnicas de governo solicitam igualmente e sobretudo um “conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, por meio dos quais se traz à tona o que é dado como verdadeiro”<sup>448</sup>. E se a arte liberal de governar foi a tecnologia que permitiu a partir do século XVIII, com o desenvolvimento de uma racionalidade liberal, vincular o Estado e o indivíduo de interesses, mas também o Estado e uma sociedade civil por relações de poder, o objetivo de Foucault com o seu curso seria mostrar que “exercício de poder e manifestação de verdade têm uma ligação muito mais antiga, num nível muito mais profundo”<sup>449</sup>, e que “não se pode dirigir os homens sem fazer operações na ordem do verdadeiro, operações sempre excedentes em relação ao que é útil e necessário para governar de uma forma eficaz”<sup>450</sup>. Não haveria exercício de poder sem um jogo de verdade que, nas sombras ou visto muito claramente, torna manifesto aquilo que, invisível, se produz entre a verdade e o erro, entre o falso e o verdadeiro.

Para propor, contudo, uma noção como a de *governo pela verdade* era preciso fazer pelo menos dois deslocamentos<sup>451</sup>. O primeiro, Foucault de uma certa maneira já teria feito com a proposição daquilo que chamara de complexo *saber-poder*. Ora, ao apresentar uma noção como

---

<sup>446</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 192.

<sup>447</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 18.

<sup>448</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>449</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>450</sup> *Ibidem*.

<sup>451</sup> *Ibidem*, 12-4.

a de *saber-poder* como chave de leitura de sua analítica de poder desenvolvida desde seu primeiro curso no Collège de France em 1970-1971, Foucault, com efeito, se distanciava daquilo que identificou como ideologia dominante. Sabemos que, em *Vigiar e punir*, Foucault já apresentara uma crítica à análise do poder feita a partir da noção de ideologia, já que supõe um saber oposto à posição do exercício de poder; como que a constituição e o desenvolvimento do saber, ou ainda, o lugar onde se desenvolve o saber, devem ser exteriores ao lugar onde se exerce o poder<sup>452</sup>. Em oposição ao que do poder é da ordem da dominação ou do interesse, o saber é aquilo que permite uma abertura do sujeito ao que é da ordem da verdade. De modo que o saber, pensado em termos de ideologia, seria naturalmente orientado em função do discurso verdadeiro, capaz de tornar manifestas as determinações ocultas ou obscuras que atuam na dominação dos sujeitos. A ideologia para Foucault seria: (1) uma teoria malfeita da representação; (2) teoria que perpetuaria no nível do discurso uma oposição natural entre verdadeiro e falso, realidade e ilusão, científico/racional e não-científico/irracional; (3) um distanciamento entre o que seria da ordem ideológica de dominação e o que atuaria na ordem histórica, como mecanismos reais de sujeição<sup>453</sup>. Com a proposição de um complexo saber-poder, Foucault pretendia colocar com o saber no nível do discurso o problema das práticas constitutivas de determinados domínios de conceitos e de objetos, no interior das quais a oposição praticada em ciência entre verdadeiro e falso poderia ter algumas consequências ou efeitos; e no caso do poder, tratar-se-ia de analisar como as relações de força desenvolvem procedimentos e técnicas que mobilizam essas relações, estabelecem diferenciais de força, e não em que medida o deslocamento da força constitui um sistema de representação dominante. Tratar-se-ia, portanto, de pensar como o saber deve estar relacionado com o poder não no nível de uma exclusividade necessária entre os termos, mas sim pela inter-relação entre presença e ausência do saber e do poder, onde uma vontade de saber pode ser também uma vontade de poder ou de potência.

O segundo deslocamento realizado por Foucault, com efeito, não seria do mesmo tipo que o primeiro. Se Foucault se deslocara anteriormente da noção de ideologia dominante para a de saber-poder, era com o objetivo de recolocar, no nível mesmo da análise histórica que propunha, o seu próprio procedimento metodológico a ser empregado. No caso do segundo deslocamento, tratar-se-ia de passar de uma noção que ele mesmo formulara, precisamente da noção de saber-poder, para esse conjunto de noções que propunha no curso daquele ano, o que não seria outra coisa senão “uma forma de dar um conteúdo positivo e diferenciado”<sup>454</sup> a uma

---

<sup>452</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, 32

<sup>453</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 12-3.

<sup>454</sup> *Ibidem*.

noção que ele mesmo pensou. Passar da noção de *saber-poder* à noção de *governo pela verdade* significou, primeiramente, passar da noção de poder para a noção de governo, como identifica Foucault. Teria sido efetivamente através dos cursos realizados nos últimos dois anos no Collège de France, sobre *Segurança, território, população e Nascimento da biopolítica*, que Foucault realizara esse deslocamento entre uma noção bastante geral de poder, ou de mecanismos de poder, como uma multiplicidade de relações e diferenciais entre forças, para pensar técnicas ou procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens, como ele enfatiza na primeira aula de seu curso<sup>455</sup>. Pensar o poder em termos de governo, dar ao poder um conteúdo positivo e diferencial a partir da categoria de governo, seria considerar aquilo que é da ordem do poder e seu exercício não a partir de uma instância soberana e jurídica em torno da qual são tomadas e desempenhadas certas decisões, mas sim analisar de que maneira, nas diferentes modalidades de exercício de poder como forma de condução de condutas, se desenvolveram tecnologias de governamentalidade, técnicas e procedimentos através dos quais o governo é exercido e, de fato, aplicado sobre determinados domínios de objetos. Segundo Foucault, ele teria estudado, nos últimos dois anos, o nascimento de uma razão do Estado como arte de governo no século XVII (e isso a partir da passagem entre a governamentalidade pastoral para a governamentalidade estatal no início da Idade Clássica), e o liberalismo contemporâneo, em suas versões alemã e americana (entendido não como teoria econômica ou política, mas como uma maneira de exercer o governo na modernidade).

Mas se, no âmbito do poder, ele havia elaborado a problemática do governo, inicialmente a partir do contexto específico de formação do Estado moderno, de constituição de uma razão do Estado, para em seguida formular essa proposição mais elementar do governo como forma de conduzir a conduta dos homens, no curso daquele ano era preciso deslocar a noção de saber em direção ao problema da verdade, e analisar não apenas como o saber poderia se manifestar no interior de uma manifestação do verdadeiro, mas como o próprio poder como tecnologia de governamentalidade da mesma forma como se relacionara com o saber deveria se articular com a problemática da verdade. Do poder para o governo, do saber para a verdade: seria através desse duplo deslocamento que Foucault poderia realizar essa qualificação de sua proposição de um saber-poder pela noção inédita de um *governo pela verdade*. Ora, é através desse novo instrumento de análise, dessa nova ferramenta metodológica que Foucault retoma o problema do dizer a verdade sobre si mesmo, problema deixado em aberto desde a publicação

---

<sup>455</sup> *Ibidem*, 13-4.



do primeiro volume de sua *História da sexualidade*, já que no curso *Do governo dos vivos* a confissão vai se constituir como “a forma mais pura, e também a mais importante historicamente, dessa forma refletida do ato de verdade”<sup>456</sup>, quando o governo dos homens pela manifestação da verdade solicita não apenas a sua obediência, ou então a sua submissão a princípios e práticas considerados de dominação, mas exige que os indivíduos sejam atores e sujeitos essenciais nos procedimentos de expressão da verdade. É, portanto, a essa necessidade de manifestação da verdade sob a forma de uma subjetividade que a história do Ocidente assistiu à formação das técnicas de governamentalidade, constituídas para dirigir a vontade dos homens, para exercer sobre a vontade do outro a prática da direção. Com o retorno à problemática do sujeito no interior dessa relação conceitual entre as noções de *governo* e de *verdade*, o problema de Foucault não será mais pensar como no *saber-poder* o regime discursivo deve se articular com uma prática ou um procedimento de poder, mas através de que procedimento, segundo que modo e tendo em vista quais fins é preciso que um sujeito se vincule a uma manifestação da verdade para que sobre ele seja exercido um certo tipo de governamentalidade. De modo que é preciso dizer a verdade e dizer “eu” para que os indivíduos, se constituindo como sujeitos de verdade, sejam por essa mesma via governados de uma certa maneira, visando a determinados objetivos, dotando-se de uma determinada utilidade para alguém.

\*\*\*

O objetivo do curso de 1979-1980 era se perguntar e promover o problema que interroga: “o que é esse jogo do ‘eu’ mesmo ou esse jogo do si mesmo no interior de procedimentos de verdade?”<sup>457</sup>. Para abordar esse problema, com efeito, ele examinaria a partir da aula de 6 de fevereiro até a aula de 26 de março de 1980 algumas modalidades de dizer a verdade na história do cristianismo, onde o indivíduo, pelo mesmo fato de dizer a verdade, é de alguma maneira constituído como sujeito em seu procedimento de dizer. As três práticas principais que orientarão as suas análises vão ser as práticas do batismo, da penitência canônica e da direção da consciência nas comunidades monásticas. Entre os séculos II e VI, Foucault tentaria definir de que modo o cristianismo primitivo introduziu na história do Ocidente modalidades específicas de relação entre o sujeito e a verdade, através das quais o governo sobre os homens foi

---

<sup>456</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>457</sup> *Ibidem*, 47-8.

exercido, mas não apenas isso. Ao retomar essa prática de dizer a verdade no cristianismo primitivo, Foucault pretendia mostrar a emergência de uma determinada forma de subjetividade que, diferente da forma que encontramos na história pré-cristã, teve uma importância fundamental na genealogia do sujeito ocidental. Essa mesma investigação será retomada numa série de cursos e intervenções entre os anos 1980 e 1982-1983, de modo que podemos ver como, através de uma outra cronologia, Foucault pôde identificar uma determinada configuração do dizer a verdade e dizer “eu”, com consequências importantes e significativas para a maneira pela qual os sujeitos são constituídos no Ocidente.

Antes de abordar a origem dessa modalidade de relação consigo inaugurada no cristianismo e que Foucault denominou de hermenêutica de si, gostaríamos de retomar a série de análises desenvolvidas por Foucault a propósito da peça *Édipo Rei*, de Sófocles, na medida em que ela pode apontar para uma relação particularmente interessante para nós entre *A verdade e as formas subjetivas*. No capítulo 3 desta tese, gostaríamos de mostrar como, nas diversas leituras que empreendeu sobre *Édipo*, Foucault progressivamente pôde colocar não apenas a importância da questão da verdade no saber específico de Édipo, na forma como esse saber se caracterizava por uma determinada modalidade de poder, mas também como o vínculo entre a enunciação da verdade e a personagem capaz de enunciá-la vai adquirir uma importância central na peça de Sófocles e, por extensão, em todo o conjunto de transformações na democracia ateniense entre os séculos VII e V a.C.. Entre o dizer a verdade dos oráculos e dos deuses, o dizer a verdade dos reis e seus familiares e, finalmente, o dizer a verdade dos servidores e dos pastores, é essa vinculação de um discurso de verdade à personagem do “eu” que se coloca em jogo. De que forma a verdade pode ser autenticada por um discurso em que o sujeito do enunciado coincide com o sujeito da enunciação e cuja autoridade não é localizada em outra pessoa senão no sujeito que enuncia e diz “eu”?

No capítulo 4, buscaremos retomar em linhas gerais como se formou na história do Ocidente essa modalidade de relação consigo mesmo que constitui uma hermenêutica de si e de que modo esse tipo de relação consigo vai implicar uma nova configuração das relações entre o sujeito e a verdade que será determinante para a constituição da subjetividade ocidental. Se, no curso sobre *Os anormais* e no livro publicado sobre *A vontade de saber*, Foucault localizara a formação dessa exigência de formulação da verdade de si na história da penitência cristã, quando a prática da confissão se tornou institucionalizada em 1215 e depois desenvolvida sob a forma da direção de consciência entre os anos de 1545 a 1563, a partir do curso *Do governo*

*dos vivos*, e mesmo antes, com *Segurança, território, população*, ele identificaria nessa modalidade de penitência sacramental apenas “o resultado de certo modo mais visível e mais superficial, de procedimentos muito mais complexos, muito mais numerosos, muito mais ricos, pelos quais o cristianismo vinculou os indivíduos à obrigação de manifestar sua verdade”<sup>458</sup>. Mas se em *Segurança, território, população*, quando retomara o problema da confissão por uma cronologia bastante recuada, fazendo justamente remontar a prática pastoral aos primeiros séculos do cristianismo e mesmo identificando a formação dessa relação metafórica entre o pastor e o rebanho na cultura hebraica pré-cristã, a necessidade do reconhecimento de faltas diante de um outro e a obrigação de dizer a verdade a um outro estavam em continuidade com a verdade ensinada – na medida em que dizer a verdade de si deveria ser apenas uma modalidade de aceitar e reconhecer a verdade vinda em última instância do Outro divino, sendo a governamentalidade operada por essa via –, em *Do governo dos vivos*, Foucault proporá pela primeira vez um tensionamento expressivo, pelo menos a partir de Tertuliano, entre o polo da fé e o polo do reconhecimento das faltas, que se manifestará sob a forma de uma diferença, retomada por diversas vezes, entre a verdade do texto e a verdade de si, a hermenêutica do texto e a hermenêutica de si. É a hermenêutica de si e não aquela do texto, a verdade de si e não aquela do Outro, seja esse outro o próprio Deus cristão, que terá uma importância fundamental na história do sujeito moderno, na medida em que deve definir uma ruptura em relação à antiga articulação entre o sujeito e a verdade, da qual o Ocidente não mais se desvencilhará.

---

<sup>458</sup> *Ibidem*, 100.

### Capítulo 3. A verdade e as formas subjetivas: leituras de Édipo em Foucault

Como a peça de Sófocles mostra, o círculo da aleturgia somente será inteiramente fechado quando ele passar por indivíduos que podem dizer “eu”, a afirmação de homens que dizem: eu estava lá, eu vi, eu fiz, eu dei com minhas próprias mãos, eu recebi em minhas próprias mãos. Sem esse ponto que poderíamos chamar de subjetivação a manifestação da verdade permaneceria inacabada.

Michel Foucault, *Do governo dos vivos*

Depois de ter abordado a peça de *Édipo Rei*<sup>459</sup> por diversas vezes em seu percurso intelectual<sup>460</sup>, Foucault retomaria essa tragédia de Sófocles no ano de 1980, no curso *Do governo dos vivos*, ministrado no Collège de France, para analisá-la como ponto de partida, como um caso exemplar, como ele mesmo se refere, daquilo que pretendia abordar no curso daquele ano. Ele voltaria a analisar essa mesma peça ainda duas outras vezes em sua trajetória<sup>461</sup>, de modo que a pesquisa apresentada em 1980 constituiria, por assim dizer, um ponto de virada em seu pensamento.

Como se pode observar, em todas essas leituras, de maneira mais ou menos evidente em algumas delas do que em outras, a análise de Foucault tem como objeto central uma questão de direito, e mais especificamente, de direito penal na Grécia antiga. Tratar-se-ia para Foucault de identificar uma modificação fundamental entre os períodos arcaico e clássico do mundo grego, de modo que a tragédia de Sófocles, se não seria nem poderia ser o testemunho direto de como se configurava a prática judiciária no processo penal grego, certamente consistiria numa representação dramática desse momento de passagem entre a antiga prática de litígio ou de enfrentamento entre os homens e uma nova prática de justiça, onde a tarefa de decidir em favor de um determinado caso e de atribuir uma certa penalidade será atribuída a uma terceira instância, a personagem do juiz. Foucault se interessaria por esse momento de transição, momento de passagem no direito grego entre uma prática do litígio e um sistema penal baseado no julgamento, em razão de pelo menos dois motivos principais: (1) é a partir desse novo modelo de exercício

---

<sup>459</sup> SÓFOCLES, *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*, traduzido por Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

<sup>460</sup> Na aula de 17 de março de 1971 do curso do Collège de France sobre *A vontade de saber*; no texto intitulado *O saber de Édipo*, que serviu como base para as comunicações proferidas em 1972 na State University of New York e, mais tarde, na Cornell University; e na série de conferências que realizou em maio de 1973 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, intitulada *A verdade e as formas jurídicas*.

<sup>461</sup> No ciclo de aulas que ministraria no ano seguinte, entre abril e maio de 1981, na Université Catholique de Louvain, cujo título seria *Fazer o mal, dizer a verdade: função da confissão em justiça*, e no curso de seu penúltimo ano no Collège de France, em 1983, intitulado *O governo de si e dos outros*, quando articularia a peça de Sófocles com a tragédia *Íon*, de Eurípedes.

da justiça penal que o saber demonstrativo do inquérito vai se pretender em ruptura com o poder excessivo e sem medida do soberano: a formação no Ocidente da tese segundo a qual onde há saber, onde o saber pode ser formulado e se exercer como uma atividade pura e desinteressada do pensamento, não deve haver poder – primeiro motivo; (2) em segundo lugar, Foucault se dedicaria a estudar e a analisar esta peça de Sófocles porque, se ela pode ser representativa desse momento de transição nas práticas de justiça do mundo grego, ela deve ser igualmente capaz de representar a formação de um novo modelo de discurso de verdade, isto é, um modelo responsável por validar e autenticar verdades, o que supõe o estabelecimento de um procedimento a partir do qual a verdade pode ser dita e produzida.

Ora, mas se, por um lado, o que está em questão nesse novo procedimento jurídico, para Foucault, que, como veremos mais adiante, deve integrar a vontade dos deuses e o testemunho dos homens em justiça, é a constituição de um lugar a partir do qual o saber pode ser formulado e a verdade, enunciada, devem igualmente existir determinados tipos de sujeitos que, ocupando esse lugar, são capazes de produzir um saber puro e uma verdade reconhecida por si mesma e pelos outros. Se o saber teve de ser, num determinado momento, atravessado pela necessidade de se opor o verdadeiro ao falso, o justo ao injusto, a verdade à mentira, e isso considerando determinadas condições econômicas, políticas e religiosas de uma sociedade, ele só pôde realizar essa passagem, essa transição identificada no contexto específico da justiça penal ou daquilo que Foucault denominou de início ou nascimento da justiça penal na Grécia antiga, com a entrada de determinadas personagens até então ausentes ou sem importância no antigo cenário dos litígios. Foi certamente pela participação nessas novas práticas de produção da justiça na Grécia antiga de indivíduos como *sujeitos de verdade* ou, se se quiser, como sujeitos capazes de dizer a verdade, que o antigo modelo de disputa entre dois indivíduos foi abandonado, cedendo lugar a uma nova prática judicial a ser decidida doravante por uma terceira personagem.

Foi em torno, portanto, dessa articulação possível entre determinadas práticas sociais da Antiguidade, e particularmente as práticas jurídicas, como focos de produção de discursos de verdade, e a constituição histórica de certos tipos de subjetividade que Foucault identificou uma importante correlação entre sujeito e verdade na história da subjetividade. Antes de se constituir como a fábula mais antiga de nossos desejos, como a expressão, num outro tempo e num outro espaço, da forma pela qual o inconsciente dos homens deve ser estruturado, a história de *Édipo Rei*, de Sófocles, seria representativa da formação histórica de uma modalidade específica de relação entre sujeito e verdade, considerando o contexto de constituição da democracia grega.

Em todo esse quadro histórico de pesquisa, quadro que atravessa as diferentes leituras empreendidas por Foucault, a análise que expõe no curso de 1979-1980 destaca um elemento para nós particularmente importante, que é representativo desse momento de virada em direção às formas de subjetivação no pensamento de Foucault. Ora, se as práticas sociais são capazes de definir lugares específicos de produção de discursos de verdade e se nestes últimos podemos localizar formas inteiramente novas de sujeito, é igualmente verdade que, na relação entre sujeito e verdade, o sujeito como esse ponto de subjetivação da enunciação de verdade deve ser igualmente marcado e atravessado por uma história das práticas de si. Ao se perguntar sobre o lugar desse elemento “eu” nas práticas de produção da verdade na Grécia antiga, quando o que estava em questão era o problema da justiça, Foucault retomou a relação possível entre o saber e o poder sob a forma do governo, mas introduziu um elemento absolutamente novo e fundamental, que deve ser: “o elemento da primeira pessoa, o elemento do ‘eu’, o elemento do *autós*, do ‘eu mesmo’ no que poderíamos chamar de aleturgia ou verificação ou ritos e procedimentos de verificação”<sup>462</sup> Ao se perguntar sobre o lugar desse elemento “eu” nas práticas de manifestação da verdade quando o que está em questão é o governo dos homens, a possibilidade de dirigir e de conduzir a conduta dos homens, Foucault inaugurou um novo capítulo nessa série de leituras da peça de Sófocles, que nos ajudará a definir uma determinada relação entre sujeito e verdade inaugurada na Grécia antiga.

Mas antes de abordar o destacamento desse elemento “eu” na análise do governo dos homens pela verdade, se quisermos retomar a proposta de Foucault para o seu curso de 1979-1980, como se desenvolveram as leituras de *Édipo Rei* por Foucault nessas diferentes oportunidades anteriores e posteriores ao curso em questão? Que novidade o curso *Do governo dos vivos* apresenta no âmbito dessa série de estudos desenvolvidos por Foucault? Se quisermos entender de que maneira Foucault pôde introduzir o problema do sujeito, ou melhor, o problema da constituição histórica de um modelo de subjetividade a partir da relação entre o dizer a verdade e a entrada de um certo número de personagens na cena de justiça de *Édipo Rei*, seria preciso verificar como Foucault constituiu, através das mais variadas análises, esse lugar dramático de produção de discursos de verdade, mas também como, no interior desse lugar e ocupando determinadas funções e posições discursivas, as diferentes personagens em torno das quais a peça se desenrola constituem figuras absolutamente necessárias para a produção final de uma palavra justa, ou se se quiser, de uma verdade plena. A história de Édipo entendida

---

<sup>462</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 47-8.

como um episódio dramático dessa nova modalidade de relação da verdade com as formas subjetivas – é um pouco essa a perspectiva que gostaríamos de salientar na leitura de Foucault, na medida em que escrever uma *história do poder da verdade*, como pretendia fazer em 1980, não seria nada mais do que retomar, de uma maneira ou de outra, a mesma ideia, sob um outro aspecto, de analisar as *morfologias da vontade de saber*, como anunciara em 1970, na história do Ocidente<sup>463</sup>.

\*\*\*

Em seu primeiro curso no Collège de France, em 1970-1971, Foucault apresentou pela primeira vez uma análise particularmente dedicada à história de *Édipo Rei*, de Sófocles<sup>464</sup>. A escolha desse título, *A vontade de saber*, como ele mesmo relatou na aula de 9 de dezembro de 1970, poderia caracterizar não apenas o curso daquele ano, mas os demais cursos que se seguiriam, e ainda – o que pode parecer surpreendente – a maioria das análises históricas que desenvolvera até então<sup>465</sup>. O principal problema de Foucault, segundo ele mesmo apresentou, seria identificar na história dos saberes (registro que já havia formulado teoricamente no período de sua arqueologia) a presença de uma vontade de saber que impõe às diferentes modalidades de discurso e suas formas institucionais a distinção entre falso e verdadeiro, entre mentira ou falsidade e a ordem da verdade. Ora, esse procedimento, com efeito, procedimento de definir o que deve ser a distinção entre falso e verdadeiro na ordem do discurso deve ter um papel análogo, nos termos de Foucault, àquele desempenhado pela exclusão da loucura na Idade Clássica, conforme a descrição que propusera a respeito da oposição entre razão e desrazão em sua *História da loucura*: existiriam discursos que seriam aceitos e discursos que seriam excluídos ou silenciados; pelo critério da verdade seria possível definir o regime de aceitabilidade dos discursos ou mesmo de sua regularidade de aparecimento no plano do arquivo. Analisar de que maneira e por quais razões a formação de discursos é orientada historicamente por uma vontade de saber que distribui os discursos entre a verdade e a falsidade, e isso a partir de princípios que

---

<sup>463</sup> *Ibidem*, 98-9.

<sup>464</sup> Na *Situação do curso* desse ano, Daniel Defert aponta um primeiro esboço dessa análise da tragédia de Sófocles no artigo de Foucault sobre *Ariadne e seu enforcamento* de 1969. Cf. M. FOUCAULT, “Ariane s’est pendue”, 1969, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 767-71. Foucault, com efeito, propõe uma leitura do livro *Diferença e repetição* de Deleuze a partir da perspectiva de um retorno à *filosofia-teatro* de Zarathustra de Nietzsche; de modo que a divisão da peça *Édipo Rei* de Sófocles em três momentos (espera dos signos; reconhecimento de um fato; cegueira do rei errante) é correlacionada à estrutura do livro de Deleuze (a noção de disparidade na filosofia ocidental; a imagem do pensamento; e um pensamento da diferença e da repetição). Cf. M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 266-7.

<sup>465</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 3.

dependem não de um sujeito do conhecimento nem do progresso do saber no âmbito da relação entre sujeito e objeto, mas da ordem dos acontecimentos, do lugar real em que ocorrem as lutas e as relações de poder<sup>466</sup> – foi um pouco a partir desse programa de estudos, dessa proposição metodológica que Foucault pôde realizar sua primeira leitura da tragédia de Sófocles, de modo que, no fundo, *Édipo Rei* seria, entre outros exemplos, uma narrativa bastante exemplar do quadro geral de autenticação de discursos de verdade na Grécia antiga, considerando a história de práticas das instituições de justiça entre os séculos VII e V a.C.

Depois de ter estudado a formação do discurso filosófico a partir do procedimento de exclusão do sofista, como personagem, e do sofismo, como técnica de verdade; depois de ter retomado o quadro de justiça descrito na *Ilíada*, de Homero, e a função do juramento e os diferentes tipos de justiça implicados pelas noções de *díkazein* e *krínein*, em Hesíodo; depois de ter, finalmente, abordado o processo de instituição da moeda na Grécia antiga, como um tipo de empréstimo vindo do Oriente, e sua relação com o registro do *nómos*, da lei escrita que rege o quadro econômico e político de uma cidade-Estado; Foucault propôs, no curso daquele ano, realizar uma análise da peça de Sófocles, com o objetivo de pensar como se deu a introdução da distinção entre as noções de puro e de impuro na relação que se estabelecia na Grécia do século VI a.C. entre as práticas religiosas e os processos de julgamento relacionados à infração do *nómos*, portanto, a um crime<sup>467</sup>. Ora, se no período arcaico, com os exemplos de Homero e de Hesíodo, segundo Foucault, era possível identificar como os procedimentos de decisão em justiça versavam principalmente sobre um sistema de desafios e de restituições (quais eram as partes envolvidas? Como a disputa deveria se dar e se desenrolar? Quem estava devendo para quem?), de modo que a vingança do crime, eventualmente cometido, era uma tarefa atribuída apenas aos deuses, no período clássico tornou-se preciso saber não apenas se um crime foi cometido (a fonte), mas também quem o cometeu (a personagem impura responsável por disseminar os efeitos da impureza), e ainda, qual sentença poderia ser justa e adequada para promover a penalização do culpado (rito de purificação). Todos esses elementos, com efeito, tornaram-se peças essenciais para o desenvolvimento desse novo sistema do direito grego, definitivamente constituído e praticado no século V a.C. Com a distinção entre o puro e o impuro, foi preciso definir como os domínios jurídico e religioso poderiam se sobrepor nas práticas judiciais, isto é, seja nos processos de julgamento dos casos de infração à lei, seja na determinação da pena aos culpados.

---

<sup>466</sup> M. FOUCAULT, *A ordem do discurso*, 13-21; M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 3-6.

<sup>467</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 177-92.



Se considerarmos a peça de Édipo, seguindo os termos da análise de Foucault, podemos rapidamente identificar a incidência do problema da pureza no procedimento de busca e de investigação a respeito do culpado pela peste em Tebas; pois se, no início da peça, Édipo e o sacerdote de Tebas ainda se perguntavam: “O que se deve fazer?”, quando contemplavam a calamidade que se alastrava pela cidade, em seguida, com a chegada de Creonte, responsável por transmitir a mensagem do deus Febo Apolo de Delfos, essa questão foi retificada, reformulando-se nos termos: “O que se deve fazer é procurar *quem?*”<sup>468</sup>. Ora, se Tebas estava em desgraça, era porque um crime tinha sido cometido: o assassinato de Laio, de modo que a nódoa desse crime, a impureza do culpado, tornava toda a cidade impura. A palavra do oráculo também trazia indicações a respeito do ritual necessário para a purificação: para restabelecer a paz e a sorte em Tebas, era preciso não apenas identificar o culpado, aquele que cometera o assassinato de Laio, mas igualmente puni-lo, eliminando-o da cidade (através da morte ou do exílio). É a partir da mensagem de Apolo transmitida por Creonte que toda a narrativa da tragédia se construiria a seguir: a investigação conduzida por Édipo terá por objetivo transformar as incertezas de um acontecimento, o assassinato (o jogo que representa as relações de força envolvidas, sua transformação no decorrer da história, as diferentes funções a que serviu), na certeza de um fato. Vemos, pois, como essa noção de pureza teve um papel importante na passagem que se deu entre o pré-direito grego, como denomina Foucault, e a constituição do direito na Grécia antiga, pois quando um crime passa a ser definido a partir de um fato, e não de um acontecimento possível de interpretação, e quando a impureza a ele relacionada passa a se caracterizar por um princípio de contaminação da cidade inteira, é preciso descobrir o que aconteceu, descobrir, de fato, se o crime foi cometido e, se o foi, por quem – questões que não apareciam no antigo jogo de litígio e enfrentamento que caracterizava o sistema de justiça do período arcaico.

O segundo aspecto a ser destacado nessa leitura de Foucault a propósito da incidência do tema da pureza nos processos de julgamento da Grécia antiga é que não apenas se passará a identificar o domínio dos acontecimentos ao registro dos fatos, mas será estabelecida uma nova relação entre o lugar da verdade e os procedimentos de identificação do culpado<sup>469</sup>. Como vimos, o processo judicial na Grécia arcaica dava mais importância à disputa travada entre as personagens de um litígio, à forma pela qual cada parte propunha um desafio a outra, do que à questão particularmente estrita do estabelecimento de uma verdade em torno do crime. Se o problema do estabelecimento da verdade entrava em jogo, com efeito, era apenas num segundo

---

<sup>468</sup> *Ibidem*, 179.

<sup>469</sup> *Ibidem*, 178-82.

plano, já que só poderia ser resolvido pelo cumprimento da vontade dos deuses, e não pelo debate a ser travado entre as personagens do litígio. Vê-se, pois, como a verdade do ato cometido, as consequências de uma quebra de juramento só podiam alcançar plena determinação por um segundo acontecimento, acontecimento da vingança pelos deuses, a partir do qual a verdade do crime era revelada. No período clássico, por sua vez, se era preciso descobrir o que, de fato, aconteceu em relação ao crime para que o julgamento obtivesse legitimidade, o lugar da verdade nesse procedimento também estaria modificado: a verdade não seria mais esse tipo de efeito da vingança realizada pelos deuses, aparecendo apenas num segundo tempo, quando se faz articular um segundo acontecimento com a verdade do primeiro; ela seria ela mesma parte integrante do procedimento de investigação: para alcançar justiça, a verdade do crime deveria ela mesma ser progressivamente formulada, de modo a determinar a devida punição para os culpados. Se a impureza do crime é o que estabelece uma ruptura fundamental entre o saber e o conhecimento da verdade, todo o procedimento de transformação do regime dos acontecimentos na realidade de um fato é uma tentativa de rearticular essa relação interrompida e promover o aparecimento da verdade na justiça.

Se retomarmos a leitura de Foucault da peça de Sófocles no que tange ao lugar ocupado por Édipo nesse novo procedimento de investigação na prática judicial grega, vemos que desde o início ele é reconhecido pelo coro como aquele que sabe: foi por ter resolvido o enigma da Esfinge que Édipo pôde reerguer a cidade de Tebas de sua miséria – e aqui o termo *reerguer* é o mesmo utilizado para designar o trabalho do *nomóteta*, do legislador ou, em todo caso, do autor e do promulgador das leis. O que observamos, no entanto, é que no momento em que a verdade do crime e do criminoso começa a aparecer, no momento que o progresso da investigação começa a reencontrar o domínio da verdade, descobre-se que, desde que assassinara Laio, Édipo também ele mesmo se tornara impuro: cego a este *nómos* mais fundamental (a relação de um cidadão grego com seu pai e sua mãe), ele não saberia mais o que fazer<sup>470</sup>. Se antes era aquele que sabia, já que resolvera o enigma da Esfinge, agora sua relação com a verdade estaria interrompida. Além disso, como se vê, se o estado de pureza é a condição fundamental para o acesso à verdade, na medida em que o conteúdo do saber pode coincidir com a disposição das coisas na ordem do mundo, impureza deve ser o nome daquilo que bloqueia o acesso ao saber, mas também daquilo que expulsa aquele que se contamina de toda posição possível de poder. Foucault rapidamente pôde identificar essa destituição em paralelo entre o saber e o poder em

---

<sup>470</sup> *Ibidem*, 184.

Édipo, quando diz: “Toda vez que chega uma notícia, que aparece um fragmento de saber, ele reconhece (e não está errado) que um pouco de seu poder lhe está sendo tomado”<sup>471</sup>.

Vemos, portanto, que o que está em jogo nessa primeira análise de Foucault de Édipo é a participação do tema da pureza na série de transformações do cenário jurídico e político entre os séculos VII e V a.C. da Grécia antiga, quando o fator religioso entrou no domínio da justiça, de modo que (1) o plano do acontecimento (seus entornos, suas fulgurações através do tempo, seus desequilíbrios) foi reduzido à dimensão do fato (único e conservado pelo relato de testemunhas); e (2) a possibilidade do regime de saber se tornou orientada por sua relação com a ordem das coisas, com o *nómos*. Ora, o que essas duas transformações, essas duas exigências presentes ao mesmo tempo no campo político, jurídico e religioso da Grécia antiga, promovem na história da verdade e que perdurará até os nossos dias, segundo Foucault, é a determinação de um valor específico atribuído ao discurso verdadeiro. Pois é nessa grande reorganização política que se definirá um *lugar fictício* da verdade, lugar a partir do qual se fundamentará todo exercício de poder e de saber que só é acessível pela garantia da pureza<sup>472</sup>. É por isso que, segundo Foucault, talvez a história de Édipo seja não a narrativa universal do destino de nossas pulsões e nossos desejos<sup>473</sup> – e é nesse ponto que o debate com a leitura freudiana é anunciado –, mas um modelo em torno do qual a possibilidade de discurso de verdade foi submetida, ou mesmo, um sistema de coerção que faz com que a distribuição entre o saber e o poder em torno da verdade encontre seu fundamento no efeito purificador da lei. No acontecimento tornado ato e no acesso à verdade pelo *nómos*, exclui-se toda a dimensão contingente dos processos e dos acontecimentos presentes na determinação desse lugar, que, doravante tido como originário, será o meio a partir do qual os discursos de verdade poderão se constituir: numa história da verdade pura, sem mácula, fundamentada na ordem do mundo e em sua lei, não há lugar, nos termos de Foucault, para a luta de classes, os deslocamentos de poder, os jogos de aliança, os quais impedem a reivindicação popular de uma partilha integral e igualitária das terras<sup>474</sup>.

No texto que utilizaria como referência para as duas conferências nos Estados Unidos no ano seguinte, *O saber de Édipo*, encontraríamos a análise mais detalhada e mais pormenorizada da tragédia de Sófocles que Foucault realizou<sup>475</sup>. O problema que ele enfrentaria, nesse

---

<sup>471</sup> *Ibidem*.

<sup>472</sup> *Ibidem*, 186.

<sup>473</sup> S. FREUD, “La disparition du complexe d’Édipe”, 1923, in *La vie sexuelle*, 117-8; S. FREUD, “Abrégé de psychanalyse”, 1940, in *Œuvres complètes*, 20, 282-7.

<sup>474</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 186.

<sup>475</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Édipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 225-53.

texto, não seria mais aquele da presença ou da incidência solitária do tema da pureza nos procedimentos jurídicos entre os períodos arcaico e clássico da Grécia antiga, mas o problema da modalidade de saber empregada por Édipo e de sua relação possível com o exercício de poder. O que estaria em questão, para Foucault, seria fundamentalmente o problema manifesto até os dias de hoje da dificuldade de pensar o saber em termos de poder e o poder em termos de saber. Desde a formação e a constituição da filosofia grega, isto é, desde os séculos V e IV a.C., pensamos o saber nos termos de uma atividade não interessada, desenvolvida apenas por uma “paixão de conhecer”; pensamos o saber em termos de justiça. Essa perspectiva, com efeito, seria aquilo que permitiria uma leitura estritamente negativa do texto de Sófocles: Édipo é visto como quem que não sabe e desconhece, aquele que, tendo resolvido o enigma da Esfinge, não pode ele mesmo desvendar o mistério a respeito de si; o saber que ele busca, como se vê, não pode se manifestar, pois a posição que ele ocupa não é aquela que permite a formulação de um saber desinteressado e sem poder, mas de um saber que serve para legitimar o seu poder. Essa seria, com efeito, uma primeira possibilidade de leitura proposta por Foucault para a peça de Sófocles, leitura que identifica o aparecimento da verdade e essa passagem do desconhecimento ao reconhecimento em Édipo, no final do texto, ao momento de manifestação da verdade do crime e da revelação da identidade do criminoso: Édipo só pôde saber e conhecer quando a justiça foi feita; se ele não está mais no poder, seu poder depende do saber e da realização daquilo que é justo. Ora, o que Foucault pretende demonstrar com seu artigo, no entanto, é que é possível fazer uma outra leitura do texto de Édipo, leitura que promove uma relação positiva entre os termos de saber e de poder: talvez Édipo possa ser alguém que sabe ou mesmo que sabe demais, sendo justamente por esse motivo que ele é destituído no final da peça. O reconhecimento da verdade, por essa via, se faria valer não pela conversão do não saber de Édipo em saber, no momento em que é destituído do poder, mas pelo confronto entre os diferentes saberes que aparecem em cena e as respectivas posições daqueles que os utilizam. O problema do saber de Édipo se ligaria ao problema do poder, de modo que, longe de um puro e desinteressado “desejo de conhecer”, o saber seria descrito em termos de excesso e transgressão: no fundo, o saber de Édipo é o saber da tirania – nova possibilidade de correlação entre saber e poder, onde o primeiro depende necessariamente da posição exercida por este último.

A primeira parte do texto de Foucault propõe uma análise da relação entre os diferentes tipos de saberes presentes na peça a partir de um jogo de metades que se reúne em torno da figura grega do *symbolon*<sup>476</sup>. Essa análise será retomada em praticamente todas as leituras de

---

<sup>476</sup> *Ibidem*, 226-31.

Foucault que se seguirão, de modo que servirá como fio condutor do autor para o conjunto de leituras que empreenderá a respeito dos jogos de verdade presentes em Édipo. Como se sabe, o *sýmbolon*, esse objeto grego partido em dois, era utilizado tradicionalmente nas relações de troca e de reconhecimento entre duas pessoas, onde cada uma delas deveria preservar uma parte, uma metade, o que servia de memória para o antigo pacto estabelecido e celebrado entre elas. No texto de Sófocles, com efeito, com a chegada dos relatos de cada uma das personagens, uma parcela da verdade é revelada, restando sempre informações lacunares que impedem a sua plena formulação; é exatamente esse resto que permite a formação de um jogo de metades, tal como descreve Foucault, de modo que é pela passagem de uma metade a outra que se poderá, ao final, reunir todas as peças, formando um *sýmbolon*. Haveria, portanto, como descreve o autor, uma metade divina, no início do texto, metade que se dividia em duas: a metade Apolo (que forneceria a informação de que a desgraça na cidade fora motivada por uma nódoa e ainda de que essa nódoa teria sido constituída pelo assassinato de Laio) e a metade Tirésias, metade da palavra do divino profeta (que, sendo rei como Apolo, poderia, finalmente, dizer quem seria o assassino, Édipo, mesmo que sem provas). Mas haveria também uma outra metade na peça de Édipo, uma metade humana, igualmente distribuída em torno de duas outras metades: a primeira seria a metade Jocasta e Édipo (a qual revelaria a verdade a respeito do assassinato, ainda que sem a confirmação de quem seria o seu autor); e, finalmente, a metade mensageiro de Corinto e pastor de Tebas (manifestação da verdade sobre o nascimento de Édipo). Com efeito, desde o início, a verdade toda já tinha sido plenamente formulada pelos deuses, que, invisíveis, disseram do alto aquilo que seria apenas confirmado depois: como descreve Foucault, “justos, eles disseram tudo”<sup>477</sup>. Seria preciso, no entanto, que a metade da verdade dos deuses fosse autenticada pela metade humana, de modo que o dizer divino adquirisse a forma vivível de uma realidade rememorada a respeito daquilo que aconteceu: “Jamais, antes de ver ratificada a fala do adivinho, darei crédito à acusação lançada contra Édipo”<sup>478</sup>. É nessa passagem, portanto, de uma metade a outra, nesse jogo de cruzamentos que segue de alto a baixo numa hierarquia de formas diversas do ver e do dizer que a forma final da verdade pôde ser constituída (verdade do assassinato de Laio e do nascimento de Édipo). Vemos, pois, em *Édipo Rei* de Sófocles, a representação desse procedimento jurídico de decisão na Grécia antiga, que permite “o estabelecimento da prova, o reconhecimento da verdade do crime, a identificação de indivíduos, e a

---

<sup>477</sup> *Ibidem*, 227.

<sup>478</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 601-3, 43.

autenticação de mensagens”<sup>479</sup>, a partir dessa prática ritual e tradicional de jogo de metades que, reunidas, formam um *sýmbolon*.

A segunda parte da análise de Foucault em *O saber de Édipo*, parte mais extensa, aborda explicitamente o lugar que deve ter essa personagem real que Édipo representa entre esses dois procedimentos de saber desenvolvidos na seção anterior (o saber oráculo-vidência-advinhação e o saber testemunho-lembrança-confissão). Se Édipo até então fora visto a partir do eixo conhecimento-desconhecimento, e isso pelo deslocamento de sua posição de sujeito que desconhece para a posição de objeto conhecido (aquele que, desconhecendo a si mesmo, investiga e aquele que, investigando, descobre ser ele mesmo aquilo que é preciso conhecer), doravante ele será pensado como que dotado de um saber específico, com características próprias, condições de exercício e com efeitos particulares. Entre o saber da prescrição oracular e aquele da memória do escravo, o saber de Édipo será um saber da tirania<sup>480</sup>. Para isso, seria preciso restituir o sentido histórico da tragédia de Sófocles no momento em que a peça foi construída, em todo caso, no momento em que era encenada no período de formação da Grécia clássica: segundo Foucault, tratar-se-ia em Édipo de retomar a história das antigas personagens lendárias e reais, heróis que, responsáveis pela fundação de uma cidade e pela constituição de sua estrutura política (*politeia*), se tornaram em seguida soberanos. Desse ponto de vista, a personagem do tirano certamente seria vista de maneira negativa no nascimento da democracia: ao estabelecer um determinado tipo de governo, apropriando-se de uma cidade, ele a tratara como se fosse sua, sua própria propriedade. Todavia, mesmo assim, essa personagem também teria um certo número de características positivas e valorizadas na sociedade grega: como se sabe, quando Édipo restituíra Tebas, dominando a Esfinge com seu saber, ele recebera o reconhecimento de todos pelo feito e também a sua afeição: “todos viram que Édipo era sábio e houve razões para que fosse amado por nosso povo”<sup>481</sup>, declararia o coro. Mas em que consistiria, de maneira específica, o saber de Édipo, como sendo um saber de tirano? Quais seriam as suas características? Vemos no texto de Sófocles que Édipo é aquele que *domina* – tratar-se-ia do termo empregado por Édipo para se referir à forma pela qual resolvera o enigma de Esfinge; Édipo também é aquele que participa da abundância de bens, que utiliza a *arte suprema*, a arte de governar; ele é dotado de uma habilidade de governar que é instrumento, mas também condição e até forma mesma de manifestação de seu governo<sup>482</sup>.

---

<sup>479</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 231-2.

<sup>480</sup> *Ibidem*, 234-5.

<sup>481</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 605-8, 43.

<sup>482</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 239-40.

Para descrever essa característica própria ao seu saber, Édipo utiliza uma metáfora de navegação, dizendo que ele seria precisamente aquele que, rejeitando o decreto dos deuses, partiria sozinho, como alguém que conduz por si mesmo o leme de um navio, na tentativa descobrir o que é da ordem do verdadeiro<sup>483</sup>. Seria por esse saber e pela utilização dessa técnica que Édipo encontraria aquilo que tanto buscava conhecer: sua investigação o conduziria à mesma verdade pronunciada pelos deuses, atestada dessa vez não pela autoridade divina, mas por aqueles que puderam ver e que puderam ouvir o que acontecera, pela boca de testemunhas. Tratar-se-ia em Édipo de substituir a antiga prática das consultas ao oráculo à nova prática do inquérito nos processos judiciais da Grécia antiga? Ou tratar-se-ia, ao contrário, de ritualizar a própria prática do inquérito para mostrar que ela nada mais é do que uma outra maneira de se chegar ao mesmo resultado obtido pelos deuses? Tratar-se-ia, afinal, de autenticar ambos os procedimentos e ainda um terceiro presente no decorrer do texto, quando Creonte, acusando Édipo do assassinato, retomara a antiga forma do litígio entre adversários iguais? Para Foucault, tratar-se-ia, na tragédia de Sófocles, nada menos do que representar a presença simultânea e paralela desses três procedimentos de uma só vez religiosos, políticos e jurídicos na justiça grega – sem favorecer um em detrimento do outro, sem autenticar um em função do outro: a consulta oracular (decreto-profecia, estabelecido pelos deuses e comunicado por mensageiros); o juramento purgatório (no enfrentamento entre dois chefes, o juramento de verdade, expondo-se à vingança dos deuses); e a investigação por interrogatórios e testemunhos (convocar relatos de pessoas do povo e escravos, estabelecer identidades e autenticar testemunhos)<sup>484</sup>. A peça de Édipo seria uma forma de fazer articular pela tragédia a multiplicidade desses saberes, cuja diversidade de procedimentos e cuja luta de poderes é encenada através da determinação e do desenrolar de um jogo de verdade.

O saber de Édipo, no entanto, está a mais em todo esse processo, é um excesso – a terceira e última parte da análise de Foucault. Se na busca por testemunhos, esse procedimento novo que escuta e que olha a partir de outros, a verdade obtida pelos homens coincide com a verdade revelada pelos deuses em seus decretos, o saber daquele que tiranamente *domina*, o saber daquele que exerce a arte das artes na abundância de bens e daquele que pretende sozinho descobrir a verdade necessária para governar, não se torna mais necessário. Doravante quem reina sobre as cidades não é aquele que “atirava flechas mais longe que os outros homens”, o

---

<sup>483</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1097-8, 64.

<sup>484</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Édipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 245.

que fazia se reconhecer como “o melhor dos homens”, mas apenas as próprias leis, as leis sublimes que, “Somente o céu gerou as santas leis; não poderia a condição dos homens, simples mortais, falíveis, produzi-las. Jamais o oblívio as adormecerá; há um poderoso deus latente nelas, eterno, imune ao perpassar do tempo”<sup>485</sup>. O excesso de Édipo, excesso de poder e de saber do governo da tirania, deve ser eliminado para que a política da Grécia se constitua como democracia, de modo que, ao recompor a tragédia de Édipo, Foucault identifica como cada uma das formas de saber, cada modalidade discursiva, está ligada a um tipo específico de exercício de poder, constituindo assim um ritual específico a partir do qual a verdade surge como efeito (verdade da consulta oracular; verdade do juramento purgatório; verdade do inquérito). Longe de apresentar um saber desinteressado e justo distante do poder, o saber de *Édipo Rei* se manifesta como que formado intrinsecamente pelo poder, um saber investido, no contexto grego, por um certo número de figuras e posições políticas, as quais formularão cada uma a seu modo determinadas formas de expressão da verdade.

A terceira leitura de Édipo proposta por Foucault nesse período, leitura que pode ser entendida como o fechamento dessa, por assim dizer, primeira série de análises feitas pelo autor, se deu na cidade do Rio de Janeiro e teve como objetivo, como o próprio título das conferências indica, *A verdade e as formas jurídicas*, analisar a formação de determinados modelos de verdade a partir de algumas práticas do direito<sup>486</sup>. O problema de Foucault, com efeito, em *Édipo Rei* seria pensar como as diferentes formas pelas quais os procedimentos jurídicos se desenvolveram na peça (isto é, definindo o julgamento dos indivíduos em função dos crimes, e impondo determinadas formas de punição e restituição de erros) tiveram um papel importante na constituição de determinados modelos de verdade no Ocidente. Ora, se a tese de Foucault em *O saber de Édipo* era de que a constituição dos diferentes tipos de saber dependia de maneira direta do lugar de produção dos enunciados no domínio das relações de poder, em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault atribuirá um papel privilegiado às práticas jurídicas, ou mais especificamente, às práticas judiciárias, já que, pela primeira vez, entraria em questão no conjunto de suas análises um elemento novo, quase que ausente nas análises anteriores (pelo menos, que não fora explicitamente referido nelas), a saber, *formas de subjetividade*<sup>487</sup>.

“Como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber”? – foi a primeira pergunta enunciada por Foucault em 1973. Para respondê-la, ele retomaria algumas de

---

<sup>485</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1402-3, 83; v. 43, 22; vv. 1035-40, 63.

<sup>486</sup> M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, traduzido por Roberto Machado e Eduardo Morais, Rio de Janeiro, NAU Editora, 2002, 1974.

<sup>487</sup> *Ibidem*, 8-11.



suas teses enunciadas em *O saber de Édipo*, no que tange às relações mútuas de determinação entre os regimes do saber e do poder, caracterizando uma especificidade de sua abordagem em relação à análise tradicional dos estudos de linguagem: diria que, se as práticas sociais determinam a formação dos saberes, estes, por sua vez, podem ser analisados do ponto de vista linguístico quanto à mecânica de suas leis e suas regularidades internas, mas também podem ser analisados como jogos estratégicos, *games*, jogos de ação e de reação, de pergunta e de resposta, de dominação e de esquiva<sup>488</sup>. Mas, além dessa primeira pergunta, dessa primeira interrogação a respeito da relação possível entre as práticas de uma sociedade e a formação de domínios de saber, Foucault propôs uma segunda pergunta, que diz: “Como as práticas sociais fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento?”<sup>489</sup> Ora, se as práticas sociais de controle e de vigilância no século XIX, o exemplo utilizado por ele, tornaram possível a formação de um saber sobre o homem, sobre a sua individualidade, sobre aquilo que deve ser o indivíduo normal e o anormal, essa mesma modalidade de saber fez nascer um tipo absolutamente novo de sujeito, que os séculos anteriores desconhecera. Estudar a história dos saberes, nesse sentido, fazer uma história das ideias ou do conhecimento ou simplesmente fazer uma história seria, segundo os termos de Foucault, tentar ver não como os diversos acontecimentos puderam ser remetidos a um sujeito de conhecimento, mas o inverso disso:

Tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.<sup>490</sup>

Como o sujeito pode ser pensado e analisado a partir da história? De que maneira as práticas sociais capazes de formar discursos ou formas de saber entendidas como jogos estratégicos podem engendrar tipos inteiramente novos de sujeitos? Foi a partir dessa série de questões que Foucault enunciou, no curso daquele ano no Rio de Janeiro, o que seria o ponto de convergência de todas as suas pesquisas, na medida em que se tratava de uma reelaboração da teoria do sujeito<sup>491</sup>. E se a psicanálise teria sido a prática e a teoria que mais modificou, e que o fez de uma maneira fundamental, a prioridade dada à figura do sujeito no pensamento ocidental desde Descartes – já que teria definitivamente formulado no interior do psiquismo a presença central de um inconsciente como expressão de seu descentramento –, ela teria ainda permanecido muito

---

<sup>488</sup> *Ibidem*, 8-9.

<sup>489</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>490</sup> *Ibidem*, 10.

<sup>491</sup> *Ibidem*, 9.

filosófica, segundo Foucault, tornando-se justamente necessário ser reavaliada por uma crítica histórica. E nesse ponto a análise histórica das práticas judiciárias, para Foucault, teria uma importância singular, pois seria exatamente através da formação entre os homens de um sistema de justiça a partir do qual se constituiu um sistema de danos e de responsabilidade que a nossa sociedade definiu determinadas formas de relação entre o sujeito e a verdade, relacionadas a tipos de subjetividade. Foi por essa perspectiva que Foucault abriu a série de conferências no Rio de Janeiro no ano de 1973, de modo que se trataria de estudar ali o nascimento do inquérito no pensamento grego, a relação que se estabeleceu no decorrer da Idade Média entre o regime de prova e o sistema de inquérito, e, por fim, a emergência no desenvolvimento da sociedade moderna da prática do exame em justiça. Para nosso interesse aqui, retomaremos apenas a leitura de Foucault a respeito da história de Édipo, situada que foi no nascimento desse procedimento de inquérito em justiça entre o pré-direito e o direito da Grécia antiga.

A tragédia de Sófocles, segundo Foucault, deveria ser representativa e até mesmo instauradora de um novo tipo de relação entre o saber e o poder na história do pensamento; a relação entre poder político e conhecimento seria uma marca constante em toda a peça de Édipo, de modo que Édipo, enquanto personagem real, é e permanece sendo – segundo uma lei das metades que tem no símbolo a sua forma final, ao mesmo tempo, retórica, mas também religiosa e política – aquele que no jogo de verdade sabe demais; a realeza de Édipo, sua tirania, como excesso de saber e excesso de poder – todas essas asserções, já abordadas nas análises anteriores, reapareceriam na conferência de Foucault de 1973. Em *A vontade de saber*, mesmo que discutida a partir da noção de pureza e da possibilidade de acesso à ordem das coisas e do mundo, o *nómos*, a lei do saber, aquilo que permitiria a definição de um lugar específico de formação do saber, era analisado em termos de *vontade*, o que implicava, antes de uma distinção entre verdadeiro e falso, uma história de lutas, de combates e de acontecimentos. Em *O saber de Édipo*, igualmente, o problema do saber estava o tempo todo articulado com o problema do poder, de modo que a grande novidade da passagem entre o saber dos deuses e do oráculo e o saber dos servos e das testemunhas era o aparecimento dessa modalidade específica de saber em Édipo, que, longe de se constituir como desinteressado, sem mácula, distante do poder, só podia aparecer sob uma forma excessiva e como resultado de uma transgressão, como queria Nietzsche. O desafio de Foucault, no entanto, em *A verdade e as formas jurídicas*, seria reenviar o que ele chama de saber-e-poder e de poder-e-saber da tragédia de Édipo para uma *história da verdade*<sup>492</sup>. Se as práticas sociais e, entre essas, particularmente as práticas jurídicas devem se

---

<sup>492</sup> *Ibidem*, 11-3, 27.

constituir como o solo a partir do qual puderam se formar domínios de saber e sujeitos de conhecimento, elas devem igualmente permitir a formulação de modelos de verdade, que implicaram determinados modos de relação entre o sujeito e a verdade. É por isso que, para Foucault, se a tragédia de Édipo deve ser “a história de um poder e de um poder político”<sup>493</sup> na Grécia antiga, ela também deve ser “a história de uma pesquisa da verdade”<sup>494</sup>, de um procedimento de produção na ordem da verdade que obedece exatamente às leis das práticas judiciárias daquela época.

Na Grécia arcaica, havia uma forma, uma grande “maneira de produzir verdade, de estabelecer uma verdade jurídica”: a referência principal, para Foucault, é o exemplo da disputa entre Antíloco e Menelau, na *Iliada* de Homero (ao qual voltaremos mais tarde)<sup>495</sup>. Haveria também, contudo, igualmente no momento de formação e de desenvolvimento do período clássico, um outro “mecanismo da verdade” de que Édipo é testemunha: a introdução de uma nova personagem, que seria precisamente a personagem não de Édipo, mas do pastor<sup>496</sup>. Aquilo que a peça de *Édipo Rei* indicaria seria justamente a constituição de uma verdade diferente da verdade do litígio e que seria fundamentada na memória de uma testemunha. Ao introduzir por um discurso de verdade aquilo que ela viu e retomar por esse breve enunciado esse pequeno fragmento de lembrança, a verdade do servo ou do escravo poderia confirmar a verdade dita pelos deuses, e contestar ou mesmo destituir todo o saber-poder implicado no exercício da soberania. Vemos, pois, como o problema da verdade é retomado, por Foucault, no interior dessa passagem, desse deslocamento de procedimentos entre o pré-direito e o direito da Grécia antiga, de modo que a simples referência a essa modalidade de dizer presente no discurso das testemunhas, sejam elas servas ou escravas, sejam elas pessoas simples do povo, deve constituir “a história do processo através do qual o povo se apoderou do direito de julgar, do direito de dizer a verdade, de opor a verdade aos seus próprios senhores, de julgar aqueles que os governam”<sup>497</sup>. Entendido como a grande conquista da democracia de Atenas, esse direito de testemunhar será constitutivo de um direito de opor uma *verdade sem poder* a um *poder sem verdade*, dando lugar e espaço a uma série de formas inteiramente novas na cultura grega, formas racionais de produção da verdade, tais como: a filosofia e os sistemas científicos; a retórica como arte de

---

<sup>493</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>494</sup> *Ibidem*, 31.

<sup>495</sup> *Ibidem*, 31-3.

<sup>496</sup> *Ibidem*, 33-5.

<sup>497</sup> *Ibidem*, 54.

persuadir; um saber baseado no inquérito e na busca por testemunhas, que mais tarde, em Aristóteles, se tornará enciclopédico<sup>498</sup>.

É dessa grande transformação na elaboração de um modelo jurídico da verdade que a história de Édipo é testemunha. Através de uma série de lutas e contestações no nível da política, o discurso de testemunhas constituiria uma matriz importante para a formação de uma série de outros saberes, os quais estabeleceram relações específicas entre as subjetividades e os modelos de verdade. É nessa perspectiva que Foucault pôde retomar a controversa questão a respeito do desconhecimento de Édipo nos termos de uma relação entre o sujeito e a verdade. Ora, se na democracia ateniense a verdade nunca poderia ser centralizada na mão de alguns, mas deveria pertencer ao povo – que, de fato e de direito, seria capaz de expressá-la e exigí-la –, quando o poder de tirania em Édipo é acompanhado por um saber que só pode se manifestar como signo de ignorância, esquecimento, obscuridade e inconsciência, são as personagens do adivinho ou do sábio ou ainda as personagens do povo que poderão formular a verdade do poder, seja ela elaborada a partir da comunicação com os deuses (verdade eterna e invisível), seja ela resgatada sob a forma da memória daqueles que a viram e a ouviram (como testemunhas da verdade). De acordo com essa tese, se Édipo não sabia era porque estava do lado do poder, de modo que só poderá transformar o seu desconhecimento em reconhecimento quando a verdade se revelar, não do lado dele que não sabe, mas do lado daqueles que, sem terem nada do poder, são capazes de resgatar a verdade do saber. Teríamos, pois, essa tese, enunciada por Foucault, como um grande mito ocidental, formalizado por Platão, na *República*, de que a verdade não deve nunca pertence ao poder político, e de que o poder político deve ser ele mesmo cego em relação ao saber: “onde há saber é preciso que ele renuncie ao poder; onde se encontra o saber no conhecimento e em sua verdade pura, não pode mais haver poder político”<sup>499</sup>. Retomar a leitura de Édipo pela via de um saber que desconhece é uma outra forma de restituir a tese platônica da mútua disparidade entre o saber e o poder. Se quisermos, no entanto, identificar a especificidade do saber de Édipo e da verdade que ele manifesta sob um determinado modo de subjetivação, seria preciso liquidar o mito de Platão, ou para dizer como Deleuze, reverter o platonismo, e mostrar, como quis Nietzsche, que “por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder”<sup>500</sup>.

---

<sup>498</sup> *Ibidem*, 50-1, 54-5.

<sup>499</sup> *Ibidem*, 48-8.

<sup>500</sup> *Ibidem*, 51.

Como se sabe, essa leitura realizada por Foucault em 1973 trouxe novamente à tona, e dessa vez de maneira ainda mais explícita que nas vezes anteriores, o debate que sua interpretação de Édipo travava com a leitura psicanalítica da peça. Já em *A vontade de saber* vimos que a sua leitura não propunha pensar um Édipo capaz de narrar o destino das relações entre nossas pulsões e a verdade através da estrutura do desejo, mas a formação de um sistema de coerção, um lugar fictício a partir do qual o discurso de verdade se constitui em nossas sociedades, desde o direito grego<sup>501</sup>. Vimos também em *O saber de Édipo* que, no que tange às relações entre o saber e o poder, a personagem central da tragédia de Sófocles apareceria não como Édipo, o não sabedor, o ignorante, o inconsciente, mas como aquele que sabe demais, que é detentor de um saber de tirano<sup>502</sup>.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, por sua vez, alinhando o seu projeto de pesquisa àquele desenvolvido por Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, publicado em 1972, que entenderia, segundo Foucault, a retomada da história de Édipo pela psicanálise como uma forma de regulação do desejo pela estrutura triangular da família (pai-mãe-filho), e isso através do poder médico e psicanalítico<sup>503</sup>, Foucault propunha uma análise histórica da peça de Sófocles, na medida em ela poderia representar um episódio significativo na história do saber, indicativo talvez de uma modalidade de relação entre a verdade e o poder político ainda presente em nossa sociedade. Ora, se Édipo deve ter alguma importância para os diferentes tipos de configuração da subjetividade em nossa contemporaneidade, a tese de Foucault é que não encontramos nele a revelação da estrutura de reconhecimento do sujeito do inconsciente, nem a desse sujeito com a estrutura de um desejo sem história, no movimento mesmo de passagem que realiza entre sujeito e objeto. *Édipo Rei*, mesmo em sua origem, não deve ser uma tragédia da inconsciência, mas de uma relação entre o saber que ele tem e o poder que ele exerce: o saber que sabe demais e o poder exercido sob a forma da posse e de uma vontade fora de toda lei, como é o caso na tirania. É que o dizer a verdade que será legitimado no período clássico vai ser aquele que, no encontro com a predição dos deuses e a memória do povo, está em conformidade com uma lei de todos, um *nómos*, uma estrutura política em que todos têm voz e direito de dizer aquilo que pensam. É essa espécie de dissociação entre o saber e o poder que a civilização Grega inventou, de modo que o uso de saber sem implicar o governo de um só, soberano, seria desenvolvido puro, sem interesses, ou baseando-se apenas nos interesses coletivos, em conformidade com a

---

<sup>501</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 185-6.

<sup>502</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Édipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 250-1.

<sup>503</sup> M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, 29-30, 127-31; G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. L’anti-Édipe*, 20-2, 29-31, 50-4, 60-6.

ordem do mundo, e o exercício do poder, mesmo que para se legitimar tentasse constantemente recorrer ao saber, seria praticado num nível diferente daquele de que se sabe: descontinuidade radical entre essas duas instâncias de saber e de poder, da qual o Ocidente ainda seria testemunha. É por isso que, brincando com as palavras, Foucault vai dizer:

Parece-me que há realmente um complexo de Édipo em nossa civilização. Mas ele não diz respeito ao nosso inconsciente e ao nosso desejo, nem às relações entre desejo e inconsciente. *Se existe complexo de Édipo, ele se dá não no nível individual, mas coletivo*; não a propósito de desejo e de inconsciente, mas de poder e de saber. É esta espécie de complexo que eu gostaria de analisar.<sup>504</sup>

Em *A vontade de saber*, o complexo de Édipo seria formulado fundamentalmente a partir da introdução da distinção entre pureza e impureza nos processos judiciais da Grécia antiga: o lugar da verdade doravante seria definido em função da realidade dos fatos de que se é possível testemunhar e da relação que se pode estabelecer entre o discurso e a ordem das coisas e do mundo. Logo, associada a essa modalidade de saber, a pureza dos fatos seria colocada em oposição à impureza da confusão dos acontecimentos, ao desconhecimento ou à infração do *nómos*. Em *O saber de Édipo*, o complexo de Édipo seria manifesto na excepcionalidade da tirania, como que constituindo uma posição política e social em que o saber e o poder são exercidos de maneira excessiva: todo o problema de Foucault consistiria em tentar localizar, na coexistência de três procedimentos religiosos, políticos e jurídicos autenticados pelo direito grego (a consulta oracular, o juramento purgatório e a investigação por testemunhos), o lugar transgressivo ocupado pelo saber-poder de Édipo, o tirano: excesso de poder, excesso de saber. Tratava-se, com efeito, de verificar nessas diferentes modalidades de justiça como cada forma de saber podia se ligar a um tipo de exercício de poder, de modo que a verdade surgiria apenas como efeito desse jogo de forças já presente e orientado a partir do lugar e da posição daquele que fala: implicação fundamental das relações de poder com o domínio do saber. Em *A verdade e as formas jurídicas*, todo esse complexo saber-poder de Édipo será reinscrito numa história da verdade. A tese fundamental sustentada por Foucault é de que a tragédia de Sófocles deve ser capaz de narrar um momento histórico específico da sociedade grega, momento de passagem entre um sistema de funcionamento da verdade em que o saber é correlativo do poder (o *saber-poder* assume a forma de um saber mágico-religioso do poder, ou, nos termos de Foucault, de um saber político exclusivo ou privilegiado do déspota: é o saber do sofista, do tirano ou da figura histórica ou lendária do rei assírio) e uma outra configuração de *saber-poder* em que essa unidade é desfeita, de modo que o homem do saber não pode ser um homem de política e o homem do poder só

---

<sup>504</sup> M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, 31.

pode ser um homem de ignorância (estamos no princípio de formação da democracia grega, no século V a.C., momento que coincide com o início de nossa civilização, nos termos de Foucault)<sup>505</sup>. Nessa última configuração, a categoria da verdade, com efeito, assumiria uma nova forma judiciária no campo jurídico e político, isto é, a forma da testemunha, o direito das pessoas do povo de testemunhar, de ser capaz, pela verdade de um testemunho, de destituir a soberania de um rei, forma que, como vemos em Édipo, será perfeitamente compatível com a mensagem dos deuses, já que dizem a mesma coisa, mesmo que o olhar não seja o mesmo e a linguagem utilizada seja outra. A definição de uma forma coletiva do *complexo de Édipo*, como escrevera Foucault, forma capaz de descrever não as relações entre o inconsciente e o desejo, mas a articulação histórica entre o saber e o poder no início de nossa civilização – tal seria o objetivo ou a finalidade da retomada de Édipo por Foucault nessa série de análises que realizou na primeira metade da década de 1970.

É preciso dizer, no entanto, que a partir do curso *Do governo dos vivos*, e nessa espécie de segunda metade da série de análises que Foucault realizou a propósito da peça *Édipo Rei*, essa leitura parece se modificar consideravelmente. Com a proposição de um deslocamento metodológico, como falamos, em relação à passagem do problema do poder para o problema do governo, mas também a uma passagem do problema do saber para o problema da verdade, a principal questão de Foucault, no que tange a sua leitura dessa tragédia de Sófocles, será a tentativa de reconhecer em Édipo uma articulação entre o governo dos homens pela verdade e o aparecimento de uma subjetividade. De que modo o dizer a verdade de Édipo adquire forma, solicita a introdução de uma personagem capaz de dizer “eu”? De que maneira em Édipo vemos se constituir essa exigência, tão importante na história do Ocidente, de autenticação dos discursos de verdade, em que o sujeito do enunciado deve coincidir com o sujeito da enunciação?

É, de fato, pela emergência do elemento “eu” nos procedimentos de verificação, pela necessidade de produção de um dizer a verdade em primeira pessoa, que Foucault vai identificar na tragédia de Édipo não apenas um complexo sob a forma de uma coletividade, mas diferentes formas de produção de subjetividades<sup>506</sup>. Assim, do discurso de verdade dos deuses e dos oráculos (discurso que tira sua autoridade pela força de um nome) ao discurso de verdade das testemunhas (que pode dizer: “testemunho das coisas que vi e que ouvi”), passando pelo discurso de verdade dos reis (que, no caso de Édipo, encontramos sob a forma da tirania), será possível identificar diferentes modalidades de articulação entre a manifestação da verdade e as

---

<sup>505</sup> *Ibidem*, 31-3, 44-51.

<sup>506</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 71-3.

formas de subjetividade. Se nas análises realizadas até então a partir do eixo saber-poder, os diferentes procedimentos judiciais presentes na peça representavam, para Foucault, a autenticação do julgamento pela prescrição oracular, pelo juramento e pelo inquérito de testemunhas, na medida em que o saber da democracia se opunha ao saber-poder da tirania, em *Do governo dos vivos*, o que estará em jogo será a necessidade de reconduzir o poder em direção ao saber, a necessidade de articular, se se quiser, o governo como modo de exercício de poder ao domínio do saber, na medida em que ambos dependem fundamentalmente da formulação de um discurso de verdade em primeira pessoa. Para exercer a arte de governar, segundo Foucault, para empreender a arte de dirigir os homens, para exercer um governo de si e um governo dos outros, e isso de maneira justa e eficaz, é preciso não a destituição do conjunto de relações entre o saber e o poder, mas a solicitação de uma manifestação da verdade apoiada, fundamentada nesse elemento particular do “eu”; é apenas através de um jogo de si mesmo, de um jogo do eu ou da subjetividade nos procedimentos de verificação que o poder pode ser exercido sob a forma de um governo, de modo a destituir os seus excessos e instaurar a justiça.

Vamos retomar de uma maneira mais pormenorizada essa leitura de Foucault no decorrer desse capítulo, uma vez que ela nos permitirá identificar de que modo a articulação entre o dizer a verdade e o dizer “eu” terá uma importância significativa no projeto formulado por Foucault como uma história das tecnologias de governamentalidade. Antes, no entanto, de passar à leitura de *Édipo Rei* empreendida por Foucault em 1980 – que será evidentemente enriquecida com alguns aspectos proveniente das outras análises, que por ora apresentamos de maneira sumária –, gostaríamos de indicar alguns elementos importantes desenvolvidos por Foucault nas análises posteriores, realizadas entre 1981 e 1983, já que elas se situam na continuidade do problema do sujeito ou das formas de subjetivação, quando o que passou a se colocar como questão nas análises de Foucault foi não apenas uma história das tecnologias de governamentalidade, mas uma história das tecnologias de si mesmo. É em torno dos termos *governamentalidade*, *discurso de verdade* e *subjetividade* que a segunda metade dessa série de análises de Foucault sobre Édipo irá se desenvolver.

Na segunda aula de Foucault em seu curso ministrado em Louvain, na primavera de 1981, ele retomaria a análise de *Édipo Rei*, de Sófocles, tomando essa tragédia – na continuidade de outras tragédias gregas, como *Prometeu*, de Ésquilo, ou ainda *Antígona* ou *Electra*, de Sófocles – como uma representação fundadora do direito<sup>507</sup>. Como se sabe, todo o projeto ou o

---

<sup>507</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*, Louvain, Chicago, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012, 47-9.



desenvolvimento do curso de Foucault intitulado *Fazer o mal, dizer a verdade* estivera centrado no problema da confissão e do dizer a verdade sobre si no regime do direito<sup>508</sup>. Se a prática da confissão se constituía, para Foucault, como um problema histórico-político, problema de como o indivíduo se vinculou historicamente a determinados modos de enunciação de sua própria verdade, e dessa maneira se submeteu a um poder exercido sobre ele; e se a prática da confissão se constituía, igualmente para Foucault, como um problema histórico-filosófico, isto é, problema que se pergunta sobre a maneira pela qual os indivíduos se vinculam a formas de veridificação nas quais se engajam como sujeitos; essa mesma modalidade de dizer a verdade sobre si, a confissão – definida por Foucault, como “ato verbal pelo qual o sujeito realiza uma afirmação (custosa) sobre o que ele é, se vincula a essa verdade, se coloca numa relação de dependência diante do outro, e modifica, ao mesmo tempo, a relação que tem consigo mesmo”<sup>509</sup> – deve também se constituir como um problema de direito, uma vez que a palavra verdadeira se articula, pode ser articulada, com o que se poderia chamar de palavra de justiça: em que medida é preciso dizer a verdade para que a justiça seja instaurada ou estabelecida?

De fato, em torno desse problema, dessa obrigação de dizer a verdade sobre si, Foucault retomaria os problemas do crime e do castigo, tal como abordara na análise do sistema penitenciário e das prisões nas sociedades europeias do século XVII ao XIX a partir de técnicas disciplinares, dessa vez acentuando o desenvolvimento da confissão no interior da prática penal. Se, por um longo período, a instituição judiciária tomou como objeto os atos criminosos, a tentativa de definir se um crime fora ou não cometido e por quem, o que interessaria a Foucault nessa análise da confissão nas instituições penais seria identificar o momento e a razão pela qual, nas instituições penais, passou a se valorizar, a se levantar como objeto de investigação, não mais o ato cometido, mas a verdade do indivíduo criminoso: a instauração do problema do “quem é julgado” na instituição penal. E se considerarmos a peça de Édipo em particular como essa representação do direito clássico, tal como descreve Foucault, o que interessaria ao filósofo era analisar não o que seria a realidade extraordinária e monstruosa de Édipo, a realidade excêntrica de um crime cometido por alguém capaz de atentar contra duas leis fundamentais do desejo (a interdição do incesto e a interdição do parricídio), era identificar em Édipo não de que maneira ele realiza a sua transgressão, mas sim essa prática bastante regular e ordinária que articula o *fazer o mal* e o *dizer a verdade* sobre si. Antes de identificar em Édipo as consequências do

---

<sup>508</sup> *Ibidem*.

<sup>509</sup> *Ibidem*, 7.

ultrapassamento dos limites daquilo que é capaz de regular o nosso desejo, enxergar de que maneira as interdições de fazer são articuladas nele com as obrigações de dizer.

Ora, quando Foucault realiza um exame cuidadoso dos termos utilizados por Sófocles para descrever a sucessão das cenas, além de identificar essa passagem geral entre o período do pré-direito na Grécia antiga para o período do direito (pela introdução do personagem do juiz na antiga disputa do litígio, ou do interrogatório de testemunhas na antiga consulta da verdade oracular), ele defenderá a tese de que a peça se caracteriza igualmente como a descrição das etapas de um processo penal: a descoberta de que um crime fora cometido e a tentativa de descobrir, através de toda uma sequência de procedimentos que solicitam discursos de verdade, quem fora o culpado<sup>510</sup>. E se *Electra* ou *Antígona* trazem um problema de direito muito mais complexo, qual seja, como dar lugar ao direito da família quando se considera o direito de uma cidade?, *Édipo Rei* manifestaria um problema muito mais simples, problema clássico do direito, evocado por Platão no Livro IX das *Leis*: como descobrir o culpado de quem sabemos apenas o crime, e não a sua identidade?<sup>511</sup> É, nesse contexto, que a confissão de Édipo, o seu *dizer a verdade* a propósito do *fazer o mal*, vai ter um lugar privilegiado na leitura de Foucault. Mas se as análises habitais da peça se centrariam no reconhecimento, que Foucault identifica ao termo grego *anagnórise*, sob a forma da passagem do desconhecimento ou da inconsciência de Édipo ao conhecimento, momento da emergência individual da verdade para o sujeito, Foucault identificaria na peça a presença absolutamente necessária de um coro, responsável pela determinação e pelo estabelecimento da verdade em termos de legitimidade jurídica. É por isso que para haver reconhecimento, para que Édipo possa, ao final, depois de tantas tentativas de formulação da verdade e de revelação da verdade a ele, se tornar consciente daquilo que havia feito, era preciso que a verdade dita fosse aceita pelo coro, que a palavra de verdade se tornasse palavra de justiça, e isso através da verdade das testemunhas. É apenas quando a palavra dos deuses pode ser autenticada pela palavra das testemunhas, pessoas do povo, que o coro, como essa assembleia de cidadãos, pode estabelecer e legitimar a verdade, de modo que a verdade aceita, a verdade confessada por um escravo e aceita politicamente por uma assembleia, pode ser reconhecida por Édipo, identificando-se ele mesmo como sujeito e objeto daquilo que da verdade fora enunciado<sup>512</sup>.

---

<sup>510</sup> *Ibidem*, 49-53.

<sup>511</sup> PLATON, “*Les lois*”, in *Œuvres complètes*, vol. 12, traduzido por Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 128-9.

<sup>512</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 56-7.

A possibilidade em Édipo de dizer “eu” no discurso de verdade que vai do desconhecimento ao reconhecimento não passa, portanto, segundo Foucault, à confissão de Édipo, na medida em que identifica a si mesmo naquilo que buscava, mas sim pelo dizer a verdade de escravos, que, como testemunhas, pôde ser autenticado pelo coro. *Édipo Rei* mais uma vez para Foucault não deve constituir a realidade ingênua de uma reversão do desconhecimento em reconhecimento, quando todos já sabiam de que natureza o seu crime se tratava, mas sim uma representação dramática dessa nova prática judiciária na Grécia antiga, onde a confissão das testemunhas encontra um lugar privilegiado no estabelecimento da verdade, e o reconhecimento de um crime, como essa outra face da produção legítima da verdade, assume a forma desse sujeito em primeira pessoa, capaz de dizer “eu”.

Ademais, em seu penúltimo curso no Collège de France, curso do ano de 1982-1983, intitulado *O governo de si e dos outros*, Foucault retomou alguns elementos de sua análise de *Édipo Rei*, na medida em que essa peça poderia ser aproximada da peça *Íon*, de Eurípedes, peça que, no centro do curso daquele ano, seria uma espécie de representação dramática exemplar do fundamento de um dizer a verdade na constituição política de Atenas<sup>513</sup>. A peça de *Íon*, como a de *Édipo Rei*, também trata de pais que abandonam seus filhos, e de uma criança que desaparece, é dada por morta, e depois reaparece; como *Édipo*, *Íon* é constituída por três tipos, três modalidades de dizer a verdade, que, no final, no caso de *Íon*, serão responsáveis por fundar um dizer a verdade na política, um dizer a verdade do cidadão na democracia ateniense; como em *Édipo*, o deus de Delfos em *Íon* oculta a verdade quando lhe solicitam; e, finalmente, a forma pela qual a verdade é manifesta, no final, depois de passar pela aleturgia do oráculo, pela aleturgia da confissão, para chegar à aleturgia na política, será organizada em torno de um jogo de metades que, apenas no final, poderá se reunir num *sýmbolon*. Voltaremos a essa peça no último capítulo desta tese, quando abordaremos a questão da especificidade desse dizer a verdade na Grécia antiga que Foucault caracteriza como um dizer tudo, uma fala franca, a verdade da *parresía*, de modo que aqui gostaríamos apenas de assinalar como Foucault retomou sua análise da tragédia de *Édipo* no penúltimo ano de seu curso no Collège de France para articulá-la a essa tragédia tão importante para a fundação da política em Atenas, quando nesse breve período de paz, conhecido como paz de Nícias, logo depois do fim da primeira parte da guerra do Peloponeso travada com Esparta, tratava-se de restituir a honra de Atenas como cidade autóctone e de atribuir a uma de suas personagens lendárias fundadoras, como *Íon*, uma origem

---

<sup>513</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2008, 71–136.

ateniense. Não era possível em Atenas que um imigrante iônio tivesse reformado a cidade, e é por isso que a tragédia de Eurípides, e mesmo outras, como *Creusa*, escrita por Sófocles, por exemplo, hoje perdida, foram escritas, segundo Foucault; de modo que, retomando as lendas do nascimento e da fundação de Atenas, para se constituir como cidade autóctone, formada por cidadãos sem misturas, era preciso que em seu fundamento ela fosse formada por pessoas originárias daquela terra, arraigadas ao solo; e é por isso que Íon será, ao mesmo tempo, o ancestral lendário dos iônios, mas será também ateniense, filho de uma mãe ateniense e do deus Apolo.

Se, no entanto, a tragédia de Eurípides, como Édipo, parece se constituir por três modalidades de aleturgia, na medida em que precisava fundamentar uma aleturgia política, ela deve, pouco a pouco, se desvincular do dizer a verdade oracular, do dizer a verdade dos deuses, para passar a essa modalidade de dizer a verdade capaz de fundar uma política, capaz de reorganizar a constituição de Atenas, como foi o caso de *Íon*. Se, no caso de Édipo, no entanto, o dizer a verdade das testemunhas, o dizer a verdade que diz “eu” é formulado apenas ao final com o desenrolar do procedimento jurídico de interrogatório que solicita uma aleturgia de testemunhas que viram e que ouviram, no caso de *Íon*, o dizer a verdade da confissão, o dizer a verdade autenticado por testemunhas, é localizado no segundo conjunto do jogo das metades, quando a aleturgia de Creusa se manifesta, para, no fim apenas, dar lugar a um outro dizer a verdade, ao dizer a verdade da aleturgia política quer será utilizado não por servos ou por escravos, mas por cidadãos atenienses que, por direito, podem utilizar, se valer da *parresía*<sup>514</sup>. A segunda diferença apontada por Foucault entre as duas tragédias, e que para nós é particularmente interessante, está no fato de que na tragédia de Sófocles o dizer a verdade de Édipo vai conduzi-lo não ao retorno a sua própria cidade, não à possibilidade de exercer um discurso de verdade, uma aleturgia livre na política, como aquela que é própria ao cidadão, mas vai levar à sua exclusão; na realidade, ele mesmo vai se excluir da cidade. E encontramos, portanto, no final de *Édipo Rei*, o enunciado pelo qual a antiga personagem real diz: “jamais permitas, quanto a mim, que eu ainda habite a terra de meus ancestrais”<sup>515</sup>. Se, no caso de *Édipo Rei*, vemos, portanto, um dizer a verdade de testemunhas, um dizer a verdade que se estabelece como palavra de justiça pelo coro, resultando não apenas no reconhecimento de Édipo, mas também na sua própria condenação – tendo de sair da cidade, como cego, pois furou os olhos, e de errar pelo mundo conduzido por suas filhas, até o momento em que encontrará descanso em Atenas, conforme a descrição de *Édipo em Colono* –, no caso de *Íon*, o dizer a verdade de Creusa, que confessa,

---

<sup>514</sup> *Ibidem*, 77-81.

<sup>515</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1718-9, 93.

que traz à tona e revela para todos os amores que vivera com Apolo, dos quais *Íon* teria nascido, permite a essa mesma personagem que, esquecida no templo de Delfos, mas prometida como filho por Apolo a Xuto, possa retornar à sua verdadeira pátria, Atenas, na qual finalmente como cidadão exercerá o direito de fala, o direito de dizer a verdade na política, o direito, enfim, de exercer a *parresía* e se constituir como uma das personagens principais da reconstituição política de Atenas.

É no quadro dessas duas séries de análises de *Édipo Rei*, como se vê, a série do início da década de 1970 e a série da década de 1980, que a leitura apresentada por Foucault em *Do governo dos vivos* se constrói, de modo que ela pode se caracterizar como que pertencendo exatamente a esse momento de 1980 em que o autor enuncia de maneira positiva um novo eixo para a sua pesquisa: o eixo das tecnologias de si, das tecnologias de subjetivação, eixo que se constitui no ponto de cruzamento entre as tecnologias de governamentalidade e as práticas de veridicação. Se *Édipo Rei* foi essa tragédia grega usada por Foucault em 1970 como instrumento conceitual para empreender essa passagem entre a *arqueologia do saber* para a *genealogia do poder*, quando pôde mostrar na história do Ocidente a constituição desse mito que distingue e separa um domínio do saber de um domínio de poder, ela também deve ser em 1980 exatamente a mesma referência através da qual ele pôde se deslocar de uma análise do saber-poder, onde esses elementos, saber e poder, apesar de sua forma e de sua articulação, não tinham ainda um conteúdo positivo, para o problema da governamentalidade, primeiramente, e depois, para o problema das relações entre o sujeito e a verdade. Se até o momento, em nossa tese, tentamos articular a constituição histórica de um sujeito com o domínio de formação dos saberes e com o domínio de exercício dos mecanismos de poder, e isso por uma via que intitulamos, a partir da caracterização do curso *A coragem da verdade, Verdades sobre o sujeito*, gostaríamos doravante de analisar que forma a subjetividade assume quando, para além do saber-poder, o que está em questão em sua constituição são as técnicas de governamentalidade e as práticas de dizer a verdade. De que maneira para exercer o governo dos homens se solicitou nas práticas de discurso a formulação da verdade sob a forma de um “eu”? É um pouco essa questão que gostaríamos de abordar ao analisar, neste capítulo, o conjunto de relações possível entre a verdade e as formas subjetivas em *Édipo Rei*.

### **3.1. “Toda tragédia grega é uma aleturgia”**

Que relação deve ter o teatro grego com a verdade? De que maneira o teatro grego, seja ele tragédia ou comédia, pode se constituir como uma forma de manifestação da verdade? Ora,

se Foucault, na série de análises que realizou no início da década de 1970 – e mesmo depois, como vimos no curso sobre *Fazer o mal, dizer a verdade* –, tentou identificar nessa tragédia de Sófocles em particular que chama *Édipo Rei* a representação de procedimentos jurídicos dos processos penais do direito antigo, a questão que o curso de 1979-1980 pretende colocar corresponde à possibilidade de encontrar nessa tragédia a manifestação de um discurso de verdade. É declarando “toda tragédia grega é uma aleturgia”<sup>516</sup> que Foucault começa a aula de 16 de janeiro de seu curso no Collège de France em 1980, quando pretendia retomar, como se refere, esse exemplo repisado da tragédia de *Édipo Rei*, analisando, dessa vez, o problema da manifestação da verdade. E para pensar a especificidade da verdade manifesta em Édipo, Foucault elabora, a partir do termo *alêthourguês* de Heráclides, no século IV a.C. (termo utilizado para designar aquele que diz a verdade), a palavra fictícia *aleturgia*, *alêthourgia*, com o sentido de reunir “o conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, por meio dos quais se traz à tona o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento”<sup>517</sup>. A tragédia de Édipo seria, e não apenas ela, mas o conjunto das tragédias gregas, uma forma de rever através de procedimentos específicos aquilo que diferente do falso estava oculto, era indizível, aquilo que, aparecendo, surge como que imprevisível, já que estava condenado ao esquecimento. Através de histórias ou de mitos contados de geração a geração, relatos passados por toda uma tradição oral e, finalmente, escritos sob a forma da tragédia; através de toda essa narrativa dramática com seus heróis e carrascos, atores de máscaras; através de todo o seu desenrolar; a tragédia grega seria capaz de manifestar não apenas sob a forma de seu conteúdo, mas também na espessura mesma através da qual ela é representada, uma dramaturgia própria da verdade que só pode se expressar como aleturgia.

Ora, primeiramente com Platão, Foucault pretende identificar uma primeira caracterização dessa aleturgia na tragédia, através da definição que Platão atribui a Sócrates, quando diz: “Temos por certo, portanto, que todos os poetas, a começar por Homero, seja porque suas ficções tomaram por objeto a virtude ou qualquer outra coisa, são apenas imitadores de imagens, e que eles não alcançam a verdade”<sup>518</sup>. Haveria, portanto, uma correlação no teatro, na poesia das ficções, entre a busca da virtude e a ordem das imagens que impediria a obtenção da verdade manifesta. Numa proporção inversa entre a dramatização do teatro e a manifestação da verdade,

---

<sup>516</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 24.

<sup>517</sup> *Ibidem*, 8.

<sup>518</sup> PLATON, “*La république*”, in *Œuvres complètes*, vol. 7, traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres 1934, 91–2.

teríamos em Platão uma representação importante, em todo caso, significativa, da função ficcional do teatro no mundo grego, ainda que descrita de maneira crítica, na medida em que a verdade, apesar de procurada, não pode ser encontrada ou manifesta, quando o que se produz é apenas da ordem da ficção.

Se tomarmos, no entanto, a referência conhecida da *Poética* de Aristóteles, quando diz que toda tragédia tem, pelo menos, dois aspectos, a peripécia, por um lado, e o reconhecimento, por outro, vemos aparecer uma concepção de tragédia que pode, plenamente, se constituir como manifestação da verdade, e isso não apenas em seu conteúdo, mas em sua forma (a maneira pela qual a história que ela conta é construída e dramatizada em cena)<sup>519</sup>. Ora, em Aristóteles, a tragédia é uma peripécia porque tem em sua estrutura uma modificação da ação em direção a um sentido contrário daquele a partir do qual ela fora orientada. Tratar-se-ia, com efeito, de um movimento interno ao desenvolvimento da tragédia, em que a fortuna de uma (ou de um conjunto de personagens) pode se reverter em infortuna, e a infortuna pode, por sua vez, se reverter em sorte ou fortuna. Os poderosos e os tiranos podem se tornar, segundo a peripécia de uma tragédia, miseráveis ao final da peça; os escravos e os servos, as pessoas simples do povo, que podem ser, no fundo, qualquer um, podem se revelar fortes e poderosos, dignos de honra. De modo que, no aspecto da peripécia, teríamos essa possibilidade de reversão da sorte das personagens, reversão que, manifesta no encerramento da trama, poderia revelar uma verdade presente, ainda que oculta, em toda a espessura da tragédia. Sob essa forma de representação da verdade na inversão da sorte, a peripécia seria uma das diferentes possibilidades de manifestar a verdade na tragédia, de modo que a verdade apareceria sob essa figura do trágico. E, como caso exemplar, nessa passagem, Aristóteles faz referência a Édipo, para dizer: “em Édipo, o mensageiro que chega acredita que vai agradar a Édipo, livrá-lo da sua inquietude quanto ao assunto de sua mãe; mas, fazendo-se conhecer, ele produz o efeito contrário”<sup>520</sup>; o aparecimento da verdade, sob a forma dessa peripécia entre o que era da ordem da intenção e aquilo que se obtém no nível da ação, produz essa inversão da fortuna de Édipo, expressão que é da manifestação do trágico da tragédia.

Mas, em Aristóteles, a tragédia deve conter não apenas a peripécia, no desenrolar da cena, mas também reconhecimento, *anagnórise*, isto é, é preciso que a tragédia representada no teatro faça aparecer essa espécie de passagem ou de transformação, de que falamos, entre alguma coisa de que não se sabia, no início, e alguma coisa de que se sabe, tornando-se conhecido

---

<sup>519</sup> ARISTOTE, “Poétique”, in *Art rhétorique et art poétique*, traduzido por Jean Voilquin e Jean Capelle, Paris, Garnier, 1944, 455.

<sup>520</sup> *Ibidem*, 453–5.

e manifesto para todos, no final. Essa passagem poderia se dar, com efeito, em relação a determinados fatos ou acontecimentos, quer dizer, seria possível que numa determinada tragédia alguma coisa como um conjunto de fatos como verdade fosse, no início, ocultado, mascarado, velado às personagens, mesmo que, ao mesmo tempo, orientasse o conjunto das ações: teríamos um caso de uma verdade como fato, como acontecimento desconhecido, mas que, como tal, não impede de continuar a produzir os seus efeitos sobre as personagens e a construção do drama, mesmo que sua revelação se desse apenas no final. Mas seria igualmente possível que a passagem do desconhecimento ao reconhecimento se desse em torno de uma personagem que, no início, fora por todos ignorada ou desconhecida, mantida de uma certa forma oculta: a possibilidade do retorno de personagens em cena e as consequências de seu retorno no desenrolar do drama. O fato é que, de uma forma ou outra, a manifestação da verdade como fato ou como acontecimento, da verdade como personagem mantida oculta, é aquilo que, ao final, produz o reconhecimento de que fala Aristóteles; e se quisermos retomar os termos da *Poética*: “o reconhecimento, como o nome mesmo indica, faz passar do desconhecimento ao conhecimento, transformando a amizade em ódio, ou inversamente, com os personagens fadados à felicidade ou ao infortúnio”<sup>521</sup>.

Como se vê, é esse momento de passagem e de virada, esse momento auge em que o desconhecido se torna conhecido, a verdade oculta se torna revelada, que constitui o reconhecimento como *anagnórise*, segundo Aristóteles, sendo inteiramente possível articulá-lo à manifestação da peripécia da tragédia: o reconhecimento pode se tornar motivo de uma peripécia, ou a peripécia pode ela mesma conduzir ao reconhecimento. A questão, segundo Foucault, é que na maior parte do caso das tragédias gregas o reconhecimento só é obtido com o desenrolar e o acaso da própria peripécia: por um movimento progressivo do trágico, no final, a fortuna dos personagens se encontra modificada e daí enfim as máscaras caem e o que se estava oculto como verdade aparece, se revela. A singularidade de Édipo, nesse sentido, é essa singularidade que é evocada por Aristóteles, é que: (1) o reconhecimento coincide com o movimento mesmo da peripécia; (2) o reconhecimento que Édipo realiza não se dá em relação a outra pessoa, mas sim com ele mesmo como personagem<sup>522</sup>. Temos, pois, em *Édipo Rei* a coincidência de operação entre esses dois procedimentos comuns a toda tragédia, a peripécia e o reconhecimento: a manifestação progressiva da verdade e a modificação da sorte da personagem objeto da tragédia; mas é igualmente verdade que temos em *Édipo Rei* um reconhecimento e uma

---

<sup>521</sup> *Ibidem*, 455.

<sup>522</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 24-6.



modificação da sorte que só pode se dar pela expressão de uma técnica progressiva, que em seu desenvolvimento promove a passagem do desconhecimento ao reconhecimento e a modificação de sorte em relação àquele mesmo que a utiliza. Nessa tragédia de Sófocles, com efeito, é uma mesma personagem que busca saber e conhecer, que realiza o trabalho da verdade entre o reconhecimento e a espessura da peripécia; é uma mesma personagem que procura e que descobre, ao fim, ser o objeto que tanto procura: a inversão de sua fortuna, a peripécia que vai da sorte ao azar, da soberania para a desgraça, só se dá porque a verdade manifesta, a verdade que passa a ser conhecida por todos, incide sobre aquele mesmo que utiliza a técnica. O reconhecimento e a peripécia em Édipo não se dão de maneira fortuita ou ao acaso; trata-se, antes, de procedimentos refletidos e calculados que, reunidos em torno de uma personagem, articulam na tragédia a manifestação da verdade e a desgraça do infortúnio.

Ora, essa leitura, por assim dizer, aristotélica de Édipo foi retomada na tradição psicanalítica, quando propôs em torno de Édipo uma tragédia do desconhecimento ou da ignorância a respeito do desejo. Com efeito, quando pensou o mecanismo pelo qual em Édipo o reconhecimento da verdade se dá no âmbito da passagem do sujeito que procura em direção ao objeto daquilo que nele não se sabe, a psicanálise empreendeu uma leitura da relação possível entre o sujeito e aquilo que do desejo permanece a ele inconsciente, de modo que toda a dimensão do saber positivo próprio à Édipo e à sua busca, sem o qual não haveria nem peripécia nem reconhecimento, se encontrou reduzida a uma simples recusa de ver e a dizer, que diante disso pode dizer simplesmente “não”. Mas o que seria de Édipo se a sua tragédia fosse analisada do ponto de vista não do negativo de um desconhecimento, mas de um saber específico que, por sua própria técnica, permite a manifestação da verdade sob a forma do reconhecimento e da peripécia da fortuna? Que tipo de relação seria possível estabelecer entre a personagem de Édipo e o regime da verdade se a sua dramaturgia fosse narrada não tanto como uma tragédia da ignorância de uma personagem, de sua cegueira face àquilo que apenas ela não pode ver e reconhecer, mas sim uma tragédia de verdades múltiplas e multiformes, em que cada personagem contribui para a sua formulação final como palavra plena?

Se sempre se insistiu, pelo menos a partir da psicanálise, no problema de como Édipo não podia ver tudo aquilo que lhe era demonstrado; como ele não podia ver o que todos viam, nem ouvir o que lhe era dito, já que ele mesmo cometera o crime; como isso tudo deve fazer parte de uma estrutura desconhecida do desejo; se sempre se insistiu nessa leitura negativa da verdade em Édipo, gostaríamos de tentar mostrar, com Foucault, como é possível ver em Édipo tanto pela peripécia quanto pelo reconhecimento, e ainda pelo modo mesmo como da posição

de sujeito Édipo é conduzido, em sua busca, à posição de objeto de saber, como é possível ver em Édipo a tragédia de uma verdade que sabe demais<sup>523</sup>. Que verdade faz Édipo aparecer em Sófocles não como filho parricida ou incestuoso, mas como tirano que sabe demais. Se quisermos analisar Édipo considerando essa personagem como Édipo *Rei*, isto é, a sua realeza, de que modo a manifestação de verdade em Édipo pode se relacionar com a posição de governo ocupada por Édipo, e com a forma como, nessa posição, ele se utiliza de uma técnica? É um pouco a partir dessa perspectiva que gostaríamos de abordar em seguida a maneira pela qual o encadeamento das personagens, o seu aparecimento progressivo, manifesta diferentes discursos de verdade aos quais se relacionam formas de subjetividade.

### 3.2. O jogo das metades e a descoberta da verdade

A peça de Édipo começa, como se sabe, com a constatação de uma peste em Tebas, peste responsável por promover toda uma desgraça em seu território e o lamento de seus habitantes. Quando os cidadãos de Tebas, dirigindo-se à Édipo, pretendem apresentar-lhe sua queixa perante a tragédia dessa situação, ele já enviará a Delfos o mensageiro Creonte, para saber de Apolo, através de seu oráculo, qual seria o motivo dessa aflição. Ora, é diante dessa informação, dessa constatação da situação de Tebas, que Édipo mobiliza toda a sua busca de verdade que passa, inicialmente, pela revelação dos deuses. E, nesse ponto, começa a se formular essa estrutura de aparecimento, esse jogo de metades de que fala Foucault desde a conferência sobre *O saber de Édipo*, como sendo capaz de organizar todo o processo de descoberta da verdade em Édipo. Face, portanto, a essa primeira metade do desconhecimento, metade que constata apenas a evidência da peste em Tebas, mas que desconhece o seu motivo, Édipo envia seu mensageiro a Delfos, com a finalidade de encontrar talvez uma outra metade que explique a primeira. A essa metade *peste*, no entanto, o oráculo de Delfos responde com a metade *purificação* apenas. A cidade de Tebas estaria marcada pelas consequências de um crime, uma nódoa cometida em seu território por um de seus habitantes, de modo que, para anular as consequências dessa nódoa e restabelecer em Tebas a boa sorte, seria preciso não apenas designar que crime havia sido cometido (isso o oráculo já havia revelado: tratava-se do assassinato de Laio, o antigo rei), mas identificar quem o havia assassinado, e ainda excluir o assassino do meio do povo. Ora, seria através desse ritual de purificação revelado pela metade oracular que a peste em Tebas poderia ser aniquilada, na medida em que, através da punição do assassino, seria

---

<sup>523</sup> *Ibidem*, 25-7.

possível anular as consequências da nódoa e restituir a pureza na cidade. E, nesse ponto, Foucault retoma, com efeito, a primeira interpretação que dera para Édipo no curso sobre *A vontade de saber*, já que ali se tratava precisamente da entrada, ou melhor, da articulação do problema religioso da pureza e da impureza com o procedimento jurídico de atribuição de uma pena e punição do culpado. Essa revelação do procedimento necessário para a purificação da cidade, a identidade de quem fora o assassino de Laio, Apolo não revelou.

Temos, pois, da palavra dos deuses não apenas a metade *purificação* que, num sentido inverso, pretende reencontrar a metade *peste* que assombrava Tebas, mas a metade *assassinato* que acaba por relançar o jogo de metades em direção a uma outra metade absolutamente necessária para que a verdade seja completa. E, como se sabe, não se pode forçar os deuses a dizer a verdade; eles dizem sempre e apenas o que lhes apraz, no momento em que desejam, e isso homem nenhum pode recusar ou modificar: “o príncipe cujo oráculo fica em Delfos”, como dizia Heráclito, “não fala, não oculta, apenas comunica”<sup>524</sup>.

Desse primeiro encontro de metades, dessa primeira etapa de revelação da verdade, permanece desconhecida a metade *assassino*, pois não se pode saber quem matou Laio, o antigo rei, antes de fazer aparecer uma segunda personagem. Se Édipo, num primeiro momento, propõe que toda pessoa ou qualquer um que tenha alguma informação venha a público relatar sua verdade para que a verdade possa ser enfim descoberta e a outra metade do que disse o oráculo possa ser revelada, o coro não aceita essa solução. Seria preciso que o próprio Édipo empreendesse uma outra técnica capaz de, como no caso da Esfinge cujo enigma Édipo resolvera, manifestar a verdade do crime e destituir os efeitos da nódoa sobre a cidade. Édipo propõe, portanto, uma outra técnica: seguindo o mesmo princípio das metades que o orientara entre a metade *peste* e a metade *purificação*, ele convoca Tirésias, o profeta, que sendo próximo de Apolo poderia talvez trazer à luz a metade *assassino*. Sabemos, no entanto, que Tirésias é cego, mas também que, sendo cego, ele é capaz de ver o que ninguém vê; a luz que em seus olhos permanece apagada contempla a mesma visão do olhar luminoso e resplandecente de Febo; o que os deuses viram Tirésias também vira, de modo que somente ele poderia desvendar, igual aos deuses, a verdade do assassinato. Chegando à Édipo e diante de todos, embora com muita reticência, Tirésias diz: é de um assassinato que se trata, do assassinato de Laio, e desse fato o assassino é você, dirigindo-se a Édipo. Como se vê, com a resposta de Tirésias, as duas metades se completam, a metade *assassino* do oráculo e a metade *assassinato* de Tirésias, o profeta;

---

<sup>524</sup> J.-P. DUMONT, *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, 87.

ambas as metades remetem aos deuses e à sua modalidade de saber, os quais, por seus intermediários, tudo disseram, sem nada faltar: a cidade de Tebas está assolada por uma peste por causa de uma nódoa; essa nódoa corresponde ao assassinato de Laio e a segunda metade desse assassinato é que o assassino é precisamente Édipo, o novo rei. Tudo foi dito pelos deuses, toda a verdade foi revelada já nesse encontro de duas metades; mas, mesmo assim, tendo dito tudo, a verdade dos deuses não é suficiente, como observa Foucault<sup>525</sup>.

O procedimento de uma justiça baseada na verdade dos oráculos reconhecida entre os deuses não é suficiente para o estabelecimento da verdade nesse novo contexto da democracia ateniense. E o dizer a verdade dos deuses é insuficiente primeiro para o corifeu, em *Édipo Rei*. Se Tirésias é dotado do mesmo saber que Apolo, pois, sendo cego, é capaz de ver aquilo que homem nenhum pode ver, só os deuses, mas, sendo homem, ele é fraco em relação a sua natureza, pode ser que ele esteja em contenda com Édipo, ou disputando o seu lugar de poder, de modo que não se pode confiar inteiramente naquilo que ele diz. Para se tornar hoje o que é, Édipo realizou muitos feitos na cidade de Tebas, mas se hoje suas palavras não podem, como aquelas que saem da boca de Tirésias, ser aceitas, é porque: ambos falam sob o efeito da cólera; suas palavras, não sendo dignas de confiança, devem, portanto, ser questionadas. Entre o dizer a verdade de Tirésias, que representa os deuses, e a contestação de Édipo, não se pode estabelecer uma verdade reconhecida coletivamente. Depois da partida de Tirésias, em seguida, é o coro que toma a palavra, para dizer: não se pode definir entre Tirésias e Édipo quem está certo e quem está errado, mesmo falando em nome de deus, o profeta não traz provas; sem deixar de ser um homem, ele pode muito bem se enganar. Édipo, por sua vez, deu no passado um número suficiente de provas de seu amor por Tebas, salvou a cidade pelo menos uma vez. Que a verdade tenha sido dita ela toda pela boca do oráculo e do profeta não é suficiente; é preciso que a verdade encontre seu verdadeiro sentido a partir dos fatos, de modo que entre a acusação dos deuses e as provas que Édipo deu não é possível estabelecer a metade *assassino*, que permanece aberta na investigação de Édipo. Repetindo as palavras do corifeu, e ordenando em torno de sua fala o procedimento de estabelecimento jurídico da verdade, o coro rejeita a verdade dos deuses, de modo que diz: “Jamais, antes de ver ratificada a fala do adivinho, darei crédito à acusação lançada contra Édipo”<sup>526</sup>. Vemos, pois, nesse primeiro conjunto de duas metades na peça de Édipo de que fala Foucault, que só pode haver ajustamento, complementaridade entre a palavra divina e a verdade quando o que for enunciado alcançar o estatuto de materialidade da coisa

---

<sup>525</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 27-8.

<sup>526</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 601-3, 43.

visível, de modo que a partir daí constituirá prova. É nesse encontro, nesse ponto de passagem de um ao outro, entre a palavra de verdade e a coisa vista que a tragédia solicitará para o seu desenvolvimento, seja como reconhecimento ou como peripécia, a manifestação do verdadeiro sob a forma do visível.

O segundo conjunto desse jogo de metades se estabelecerá pelo aparecimento de uma metade humana em contraponto com a metade profética e oracular da divindade. Mas essa metade humana, como identifica Foucault, é formada por duas outras metades, uma de personagens reais (Édipo e Jocasta), e outra de personagens comuns, servos ou pessoas do povo (o mensageiro de Corinto e o pastor de Tebas)<sup>527</sup>. Quanto a essa metade que falta e que consiste na revelação da identidade do assassino, a rainha Jocasta intervém para tentar tranquilizar Édipo e dizer: Laio foi morto por bandidos numa encruzilhada de três caminhos. Se Tirésias, como profeta, tinha dito que Édipo fora a personagem que assassinara Laio, isso só poderia ser mentira, pois Laio não fora morto por um homem só, mas por um bando deles. Deixando-se seduzir por seus próprios pensamentos e interesses humanos, Tirésias acusara Édipo visando ao seu próprio benefício. Primeira metade da verdade humana na história de Édipo, metade que, nesse primeiro grupo de personagens reais, é atribuída à Jocasta. A essa metade vem se acrescentar a lembrança de Édipo de que, quando deixara Corinto, matara alguém também numa encruzilhada de três caminhos; mas ele estava só e esse fato não permite que a sua verdade corresponda à verdade enunciada por Jocasta, que a recebera de um dos servos de Laio que o acompanhava. Ora, se a metade da verdade que vem de Édipo não é suficiente para estabelecer a verdade do *assassino* e desvendar os elementos do enigma, seria preciso encontrar o relato específico desse servo que acompanhara os fatos e que relatara a sua verdade à Jocasta, já que, se Édipo estava sozinho quando matou um velho viajante, Jocasta só sabe do assassinato de Laio por ouvir dizer e não por realmente tê-lo visto. Vemos, portanto, a necessidade, mais uma vez, nesse procedimento de formulação e de manifestação da verdade, de uma articulação, sob a forma da coincidência, entre um discurso de verdade e a materialidade de um visível, que não pode se realizar senão por um relato direto desse único sobrevivente do trágico encontro que resultara na morte de Laio. Manda-se, pois, buscar o antigo servo de Laio que agora habita no campo, aquele que, tendo acompanhado Laio em sua viagem, contara a sua versão dos fatos à Jocasta, mas que poderia, enfim, apresentar diante de todos o visível sob a forma do dizível<sup>528</sup>.

---

<sup>527</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 29-31.

<sup>528</sup> *Ibidem*.

Antes, no entanto, que o servo de Laio e pastor em Tebas chegue, um mensageiro de Corinto aparece em cena. Diante de Édipo, diz que Políbio, rei de Corinto, morrera, mas também que Políbio, o antigo rei, não era o seu verdadeiro pai. Édipo tinha-lhe sido entregue na época em que o mensageiro pastoreava ovelhas em Citéron, e a família real em Corinto o teria recebido para criá-lo como se fosse o seu próprio filho. Essa metade introduz não uma verdade a respeito do assassinato de Laio, mas uma verdade a respeito do nascimento de Édipo: a verdade que Édipo não era o filho de Políbio, como pensara, mas que fora entregue ainda criança, fora passado de mão em mão para chegar em Corinto, onde crescera e acreditara pertencer aos reis como filho. Como se sabe, foi pelo fato de se dirigir ao oráculo de Delfos que Édipo abandonara sua casa em Corinto; ao receber a revelação de Apolo de que assassinaria seu pai e se casaria com a sua mãe, ele se afasta definitivamente de Corinto para não acabar cumprindo a palavra dos deuses. A verdade de seu nascimento trazida pelo mensageiro de Corinto, verdade que é precedida pela verdade da morte de Políbio, não invalida a profecia dos deuses; antes, ao contrário, deixa ela em aberto para o acaso dos acontecimentos: não se pode saber quem são os verdadeiros pais de Édipo, e por esse motivo não se pode dizer quem matara Laio. A essa primeira metade, desse segundo conjunto de personagens humanas que aparece em cena na tragédia de Édipo, vem se somar uma segunda metade, a metade do servo de Tebas, que participara de todas as cenas de nascimento da verdade: fora ele quem recebera Édipo quando seus pais queriam matá-lo, quando da revelação do oráculo também a eles; fora ele quem entregara Édipo ao mensageiro de Corinto, numa época em que ambos eram pastores em Citéron; fora ele quem, enfim, testemunhara do assassinato de Laio, se escondera em sua cabana no campo para não ter que dizer a verdade a respeito das coisas que tinha visto e dos fatos que tinha presenciado. No fundo de sua cabana, agora, o antigo servo de Laio é convocado por Édipo para dizer a verdade a respeito do que viu e ouviu, não apenas diante de Édipo agora *rei*, mas de todos os cidadãos de Tebas, considerando esse conjunto de procedimentos investigativos aberto por Édipo e que é estruturado por um jogo de metades. Não tendo nenhuma alternativa senão dizer aquilo que ele – tanto quanto os deuses – no final da cadeia sabia, finalmente, a verdade do *assassino* é confessada, de modo que a verdade de todo o *crime* responsável pela nódoa em Tebas pode ser estabelecida e a aleturgia se tornar completa. É com a metade das duas testemunhas humanas que a última peça desse jogo se encaixa, a metade dos homens vem completar a metade divina, enunciada por Creonte, ao consultar o oráculo, e por Tirésias, o adivinho. Doravante todos veem claramente quem matara Laio, inclusive Édipo, que conduzira investigação; para haver purificação em Tebas era preciso que Édipo *assassino* fosse destituído.

Como se vê, é por um jogo de metades que a verdade do crime é descoberta em *Édipo Rei*. É através da passagem de uma a outra, de seu mútuo ajuste, na medida que uma deixa em aberto aquilo que será lançado e retomado pela outra, que a aleturgia de Édipo se completa, de modo que em toda essa dramaturgia da verdade, em todo esse jogo de metades, a formulação da palavra plena só pode ser animada por aleturgias bastante singulares que, embora se completem apenas ao final, possuem, ao mesmo tempo, algumas especificidades. Antes de abordá-las individualmente, isto é, antes de analisar como nesse jogo de metades a participação de cada personagem nessa representação da verdade na tragédia deve implicar modalidades específicas de dizer a verdade, modalidades específicas de aleturgia a que correspondem formas específicas de sujeito, gostaríamos de retomar, em primeiro lugar, de que maneira o ajustamento desse jogo de metades corresponde a uma figura conhecida na cultura grega, a figura do *sýmbolon*, e como esse ajustamento tem a função de produzir, ao final, da palavra da verdade uma palavra justa; mas também, em segundo lugar, gostaríamos de indicar algumas questões que permanecem abertas no final da peça, questões que não serão respondidas, mesmo quando a verdade da tragédia se torna manifesta a todos e estabelecida pelo coro.

### **3.2.2. A estrutura do *sýmbolon* e a formulação da palavra justa (*orthon epós*)**

Em relação a essa modalidade de manifestação da verdade na peça de *Édipo Rei*, que obedece a um jogo de metades distribuídas entre os seis personagens que aparecem em cena, Foucault propõe duas observações importantes, que nos parecem indicativas de como a verdade, ao mesmo tempo em que é estabelecida no final da peça, circula e se desloca na organização e no desenvolvimento dessa composição<sup>529</sup>.

A primeira observação realizada por Foucault e que nos parece importante é que a verdade nesse jogo de metades que solicita discursos parciais nunca é obtida pela soma nem pela totalidade das metades; a verdade não é manifesta apenas no final da peça, quando um dizer se adiciona ao outro, nem por uma relação complexa entre os dizeres que tem como resultado o seu aparecimento. A verdade de Édipo se faz em cada nível, em cada passagem, em cada ajuste de uma metade a outra, de modo que, desde o início, como vimos, a totalidade da verdade já havia sido pronunciada, ainda que ela não fosse aceita. Quando os deuses falam, e isso através de seus profetas e adivinhos, a verdade é inteiramente dita: foi Édipo quem matou Laio, e isso Tirésias o diz, claramente; quando Jocasta fala e Édipo, tentando lembrar do que lhe aconteceu, fornece uma outra versão dos fatos, a palavra que eles dizem já está o tempo todo do lado da

---

<sup>529</sup> *Ibidem*, 31-3.

verdade, mesmo que eles ainda não o saibam – e essa parece ser a via explorada na relação entre desconhecimento e conhecimento na psicanálise; quando os servos e os mensageiros falam, quando os escravos são chamados e quando, finalmente, através da fala deles a verdade se constitui para todos, constatamos que, desde o início, ela já tinha sido dita pelos deuses e em seguida pela metade dos reis, Édipo e Jocasta. Logo, se, por um lado, no final do ciclo das metades, a verdade se torna completa, por outro, em cada uma das etapas, em cada fragmento produzido por essa passagem da palavra de uma metade a outra, a verdade sobre Édipo já está sempre na ordem do dizer. Se o dizer dos personagens toca o tempo todo no registro da verdade, sua palavra é sempre uma palavra plena, e isso independentemente do personagem que diz, da posição que ocupa ou da dita relação que estabelece com aquilo que ele diz. De uma forma ou de outra, toda a verdade é dita, e é pelo fato de ser a cada vez enunciada por diferentes personagens que ela adquire, como veremos, determinadas formas de subjetivação. A única diferença em Édipo é que a palavra da verdade só pode ser autenticada ou estabelecida como palavra plena *para todos*, logo, como palavra justa (*orthon epós*), no momento em que ela encontra a boca dos servos e dos escravos que, como testemunhas, podem falar daquilo que viram e ouviram com os próprios olhos e ouvidos, sendo sua palavra autenticada pelo coro. A palavra da verdade, que já havia sido dita pelos deuses, pelos reis, e que agora é dita pela boca das testemunhas, pode se formular como palavra de justiça, na medida em que recebe do coro, como que de um juiz, o seu reconhecimento. Nos termos de Foucault:

Vê-se claramente, portanto, a mecânica dessas metades que vêm se ajustar umas às outras: metade divina, aleturgia religiosa, profética, ritual, com uma metade oracular, divina – a metade Febo, a metade Tirésias; e depois, em seguida, uma metade humana, a aleturgia individual da lembrança e da investigação, com uma metade assassinato, da qual um fragmento é detido por Jocasta e um outro por Édipo; e depois uma metade nascimento, nascimento de Édipo, em que um fragmento vem de Corinto, trazido nas mãos do mensageiro, e a outra metade estava em Tebas, encoberta, escondida na cabana de um escravo.<sup>530</sup>

Vê-se, pois, como, segundo a leitura de Foucault, esse jogo de metades vem se ajustar pelo vínculo que essa figura grega chamada *sýmbolon* permite relacionar, na medida em que estabelece entre elas uma produção de verdade. A alusão a essa figura, a esse objeto material, a esse caco de cerâmica que se quebrou em dois ou em várias partes, e que cada pessoa, participante de um pacto, possui uma das partes, parece funcionar em Foucault como uma grande chave de leitura para entender esse jogo de metades. De modo que, para que se estabeleça esse

---

<sup>530</sup> *Ibidem*, 31.



pacto entre duas personagens, representado pela figura do *sýmbolon*, para que ele seja rememorado e autenticado em termos de verdade, é preciso que uma parte venha reclamar a outra aquilo que lhe é devida, a parte que lhe falta; é somente por esse ajuste entre duas metades que se autentica o vínculo entre elas e a verdade do pacto pode ser transmitida. É por isso que Édipo, em dado momento, aquele que conduz no decorrer de toda a peça esse trabalho de descoberta da verdade, vai dizer: “Hei de seguir, inda que só, o rumo certo; o indício mais sutil será suficiente”<sup>531</sup>. A necessidade, portanto, do estabelecimento de um pacto entre as personagens de cada metade, a autenticação desse pacto pela união dos seus dizeres e o ajuste de um fragmento a outro que deve vir em seguida: é todo esse jogo de metades mediado pelo deslocamento da verdade e pela reunião do *sýmbolon* que é capaz de produzir, ao final, de fazer coincidir a verdade plena, reconhecida e autenticada pelo coro, com a palavra justa.

Uma segunda observação importante que aparece no curso de Foucault em 1979-1980 é que o caminho pelo qual a manifestação da verdade encontra a sua formulação como palavra justa obedece a uma escala descendente na hierarquia das personagens da cena<sup>532</sup>. Vemos com bastante clareza o deslocamento do *sýmbolon* entre as personagens no jogo de metades que a manifestação da verdade obedece em Édipo: um discurso de verdade pronunciado num primeiro momento e destacado no nível dos deuses (Apolo e o adivinho Tirésias); um discurso de verdade que produz uma palavra plena, ainda que não seja ela mesma palavra justa, reconhecida pelo coro; vemos, em seguida, que um discurso de verdade é pronunciado pelo segundo par de personagens de uma metade humana, no nível dos reis (Édipo e Jocasta); nesse nível, a produção do discurso, apesar de encontrar entraves, de que trataremos a seguir, já se encontra na ordem da verdade: quer tenha sido um ou vários os assassinos de Laio, quer a verdade de Jocasta tenha de enfrentar o problema do “ouvi dizer”, sem se autenticar por um visto, o que eles dizem, como reis, revela como que por um semidizer o procedimento aletúrgico da verdade; e no último nível, nível dos servos e dos escravos, encontramos igualmente um discurso de verdade, mas dessa vez pronunciado pelo mensageiro de Corinto e pelo pastor de Tebas, ambas as personagens representando pessoas comuns do mundo grego. Se a manifestação da verdade como aleturgia em Édipo tem que passar por um jogo de metades que vai do nível dos deuses ao nível dos servos e dos escravos, passando pelo nível dos reis, é um mecanismo absolutamente fundamental a que voltaremos quando tratarmos do problema do sujeito ou do tipo de subjetividade implicado em cada modo de dizer.

---

<sup>531</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 259-60, 30.

<sup>532</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 29-31.

Toda a verdade é dita, portanto, em Édipo, e isso a cada instante, em cada passagem de uma metade a outra, na medida em que os fragmentos de um *sýmbolon*, os cacos de cerâmica que o representam, quando expostos manifestam por si mesmo a verdade da forma e da figura final, que só virá a se formar quando as metades se complementarem e se ajustarem na formulação de uma palavra justa. Haveria, no entanto, dois pequenos “senões”, como se refere Foucault, dois breves problemas que, lançados no conjunto dessas aleturgias, permanecerão sem resolução até o final do texto, revelando, na ordem da verdade, a presença necessária desse ponto de dúvida e de indeterminação característico do acaso de toda verdade.

### 3.2.1. “Um ou vários” assassinos e o problema do “ouvi dizer”

Era um o que matou ou eram vários os que mataram Laio, o antigo rei de Tebas?<sup>533</sup> Foi apenas um o assassino ou o assassinato foi cometido por um grupo de bandidos na encruzilhada dos três caminhos? Essa questão nunca será resolvida na peça de Sófocles, como identifica Foucault. Mesmo com o encadeamento das cenas e com o arranjo produzido no interior desse jogo de metades dessa manifestação aletúrgica da verdade, não será possível saber, com uma certeza definitiva, quem afinal de contas assassinou Laio, de modo que o texto não resolve o problema visível e concreto da metade *assassino* colocado pelos deuses sob a forma do dizível. Quando o servo de Laio vem trazer a última metade que falta para a formulação da verdade em palavra justa, ele só diz uma verdade a respeito do nascimento de Édipo; afirmando a infelicidade de Édipo, ele só confirma a versão trazida pelo mensageiro de Corinto, quando diz que entregara a criança a este último e que este o salvara, portanto, da morte. Ele não diz quem fora o assassino de Laio, se fora um ou se foram vários os homens que o mataram; é Édipo quem, a partir da verdade de seu nascimento e retomando a verdade recebida pelo oráculo de Delfos, conclui, dizendo: “Aí de mim! [...] Hoje tornou-se claro a todos que eu não poderia nascer de quem nasci, nem viver com quem vivo e, mais ainda, assassinei quem não devia!”<sup>534</sup> Não se pode, no entanto, ter certeza se aquele a quem Édipo diz ter matado era efetivamente Laio ou se Laio fora morto por um só ou por um conjunto de homens na encruzilhada dos três caminhos. A verdade que diz Édipo, sua confissão, não é mesmo assim assegurada pela visibilidade dos fatos. O segundo ponto de dúvida, o segundo “senão” na peça de Édipo, conforme enuncia Foucault, estaria no fato de que o próprio servo que é testemunha, o pastor de Tebas, que, servindo a Laio e Jocasta, recebera deles a criança abandonada, também, como Jocasta, ouviu dizer

---

<sup>533</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>534</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1387, 1389-93, 82.

que a criança era filha de Laio e de Jocasta, ouviu dizer que seus pais desejavam matá-la, que a motivação dos pais para um tal desejo era uma palavra que receberam do oráculo, dizendo que aquela criança mataria o pai e se casaria com a mãe; em relação a esse “ouvi dizer”, a palavra do servo, mesmo que seja uma palavra de verdade, não pode apresentar igualmente nenhuma certeza.

Esses dois problemas permanecerão abertos até o final da tragédia de Sófocles, pois o texto não nos dirá se efetivamente Édipo era filho de Laio e de Jocasta; ele não dirá se os antigos reis, de fato, receberam do oráculo de Delfos a sentença transmitida e recontada pelo servo; e também não ficará claro se quem repassara a criança para o servo, contando essa mesma história, era realmente alguém digno de confiança. No fim, só uma pessoa poderia sabê-lo, na dramaturgia da cena; só uma pessoa poderia revelar a verdade que resolveria esse problema tão importante que, junto ao problema do assassinato de Laio, permite resolver esses dois enigmas que permanecem abertos até o final do texto, e essa pessoa era Jocasta, que se mata antes do final da peça. Ora, se o mistério do assassinato de Laio permanece aberto, já que é atravessado por esse “senão” de que fala Foucault, uma vez que não se pode saber se foi um ou se foram vários aqueles que assassinaram Laio, o mistério do nascimento de Édipo se apresenta como que igualmente não resolvido, já que aquele que testemunhara a morte de Laio não é capaz de oferecer um testemunho direto sobre o nascimento de Édipo, em relação ao qual ele só pode fornecer um relato baseado no “ouvi dizer”. A única pessoa que teria acesso a esse momento de nascimento da verdade, quando a verdade coincide com a ordem do visível, seria Jocasta, que estaria morta antes mesmo do final da tragédia. Nunca será possível saber de maneira definitiva quem matara Laio e através de que casal Édipo conheceu o nascimento, já que a verdade desses fatos é atravessada pela verdade dos acontecimentos, que, como descreveu Foucault, não é redutível à ordem do visível, mas se insere no campo da fala e da linguagem.

Metade do assassino no enigma do assassinato; metade da filiação no enigma do nascimento: essas duas metades, apesar de terem sido formuladas pelo jogo de metades segundo um *sýmbolon*, permanecem incertas na ordem da verdade fundamentada no horizonte factual, como indica Foucault. Por esse ponto de vista, está-se sempre em falta de uma testemunha e a palavra da verdade nunca coincide com o domínio dos fatos da realidade. Ora, se a aleturgia não pode se completar na ordem do visível não é porque os seus encaixes não tenham sido suficientes, nem porque a sua realização deixou em falta seja a dimensão do reconhecimento seja a dimensão da peripécia presentes em toda tragédia; se a aleturgia não pode se completar na ordem do visível é porque o espaço entre aquilo que se diz e aquilo que se vê permanece aberto para

sempre, como expressão absolutamente necessária daquilo que é acaso e contingência na ordem dos acontecimentos. O resto, que permanecerá indeterminado na formulação da verdade em Édipo, nunca será constituído pelo resto de um inconsciente do saber que produz na verdade os efeitos próprios a um desconhecimento, nem pelo resto de um inconsciente irreduzível à linguagem que permanece equívoco à passagem do sujeito em direção ao lugar de objeto em sua busca da verdade. A verdade do resto e da manutenção de uma incerteza pela consistência de dois “senãos”, como indica Foucault, dá-se em função não da impossibilidade da inscrição do domínio do acontecimento no registro da verdade, já que a aleturgia é toda ela plena, nem da irreduzibilidade do que se dá na ordem da verdade ao regime do reconhecimento, já que, quando formulada como palavra justa, a verdade se torna por todos conhecida, produzindo os seus efeitos de purificação; a verdade em Édipo se dá em função daquilo que é próprio da ordem dos acontecimentos, quando, na dramaturgia da tragédia, a verdade aparece em cena, se manifesta como aleturgia. Na medida em que a verdade só pode ser revelada pela boca de sujeitos que dizem “eu” vi e “eu” ouvi, “eu” confesso, os acontecimentos de que se fala já não correspondem mais à ordem do visível, à ordem dos fatos, pois se tornaram atravessados por esse elemento de indeterminação próprio ao regime dos fantasmas, se se quiser retomar a reflexão de Foucault a respeito do *Teatro filosófico*<sup>535</sup>. Como se fosse possível afirmar de maneira disjunta o fantasma e o acontecimento, uma aleturgia em tragédia seria a produção dramática de um acontecimento que sucede ao fantasma e, ao mesmo tempo, a fantasmagórica repetição do acontecimento ausente; ora, a indeterminação ligada ao registro dos fatos, a dúvida que ela produz na cena, não pode impedir, para Foucault, a afirmação unívoca de uma verdade reconhecida por todos, que aparece, de uma só vez, como repetição da diferença e diferença da repetição. Mas de que modo em relação a essa verdade a tragédia de Édipo faz aparecer sujeitos vinculados a essas modalidades de aleturgia? Como, na peça de Édipo, podemos encontrar uma articulação entre diferentes tipos de manifestação da verdade e formas específicas de sujeitos?

### **3.3. Modalidades de aleturgia e formas subjetivas: os deuses, os reis e os servos**

Ora, como vimos, a formulação da palavra justa em Édipo coincide com esse momento de descoberta e de estabelecimento da verdade; e ela só pode ser realizada, empreendida nesse jogo de metades em que a passagem de uma palavra, o ajustamento de uma metade a outra, constitui a reunião final das metades em torno de um *sýmbolon*. É igualmente certo que cada

---

<sup>535</sup> M. FOUCAULT, “Theatrum philosophicum”, 1970, in *Dits et écrits, 1970-1975*, 2, 85.

metade, cada conjunto de personagens que simboliza uma metade, dramatiza modalidades distintas de dizer a verdade, de modo que a técnica que utilizam, a forma com que a verdade é solicitada e introduzida, os efeitos dos diferentes modos de dizer, tudo isso que compõe a aleturgia no sentido geral da tragédia também pode ser dividido e distribuído em diferentes formas de relação entre a manifestação de verdade e os tipos de subjetividade<sup>536</sup>. Temos, no início, uma aleturgia ligada aos deuses; em seguida, uma outra vinculada aos reis; e, finalmente, uma terceira relacionada aos servos e às pessoas do povo. Em duas dessas manifestações da verdade, em duas dessas aleturgias temos acesso à palavra plena, à palavra formulada inteiramente, em que a verdade vem efetivamente à tona (na aleturgia dos deuses e na aleturgia dos servos); e em uma apenas, a palavra só pode se revelar parcialmente, ainda que ela toque o tempo todo na ordem da verdade (na aleturgia dos reis). Antes de tratarmos do nível específico dessa aleturgia em que a palavra se produz parcialmente, pois a verdade de uma metade (a metade Édipo) contraria a verdade da outra (a metade Jocasta), nível que vai nos conduzir à modalidade de saber representada em Édipo – questão que Foucault se colocará desde sua conferência sobre *O saber de Édipo*<sup>537</sup> –, gostaríamos de tentar identificar que tipo de saber, ou melhor, que modalidade de verdade está implicada e é solicitada no nível aletúrgico dos deuses, mas também no nível da aleturgia produzida pelos servos e pelos escravos. Como se dá essa modalidade de manifestação da verdade nesses níveis extremos da hierarquia dos saberes? De que maneira a verdade deve ser extraída dessas personagens, e ela efetivamente o é, já que elas são chamadas a participar, pois contêm as partes, os fragmentos da verdade, nesse jogo de distribuição do *sýmbolon*? Gostaríamos de abordar, primeiramente, essas formas de manifestação da verdade, essas modalidades de aleturgia presentes no nível dos deuses e no nível dos escravos, para depois, num segundo momento, tratar da especificidade do saber de Édipo e da modalidade de sua aleturgia.

A primeira instância a que se busca obter uma verdade, a primeira instância de quem se demanda uma verdade, é a instância dos deuses e dos oráculos<sup>538</sup>. Logo no início na peça, quando o sacerdote vai ao encontro de Édipo para lhe apresentar o sofrimento de todos os cidadãos em razão da peste, mas também lhe solicitar a sua intervenção (já que havia obtido sucesso na resolução do enigma de Esfinge), Édipo diz que já enviou Creonte, seu cunhado, para Delfos, para obter dos deuses uma revelação que responda aos enigmas dessa desgraça que assola Tebas. Mas, como se vê em seguida, quando Creonte chega para contar a verdade que ouvira do

---

<sup>536</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 31-42.

<sup>537</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 242-3.

<sup>538</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 31-4.

oráculo de Apolo, a resposta que ele dá é uma verdade apenas parcial, e não se pode fazer mais nada para modificá-la ou obter dela mais informações ou esclarecimentos. Como indicamos, o jogo de pergunta e resposta pelo qual se interroga um deus é um jogo que se dá apenas uma vez, como assinala Foucault; terminado o jogo, o resultado está lançado, permanecendo inalterado de uma vez por todas. Os deuses falam o que querem e quando querem; por mais enigmática que possa ser a sua resposta ou a verdade a respeito daquilo que dizem, não se pode modificar o que eles dizem; sua vontade foi realizada, e nenhum homem é capaz de alterá-la. É essa a modalidade de aleturgia características dos deuses que encontramos na transmissão de Creonte da mensagem de Apolo a Édipo. Diante da incerteza de sua mensagem, diante da parcialidade da verdade enunciada apenas a propósito da nódoa em Tebas, nódoa decorrente de um crime, de um assassinato, sem que a metade *assassino* tenha sido revelada, essa última metade deverá ser buscada alhures, segundo o jogo das metades, sem que sua resposta possa ser obtida pela consulta aos deuses. Ao enigma da peste, Apolo concederá apenas a metade *purificação*, que em relação à nódoa de Tebas identificara um assassinato. A metade *assassino* permanece, nessa primeira aleturgia, sem resposta.

Como se sabe, na aleturgia dos deuses, ainda na primeira metade, recorre-se à aleturgia dos reis, que, na realidade ainda é uma extração da verdade divina, ou pelo menos profética e religiosa, já que Tirésias, que não vê, sabe tanto quanto os deuses, pois enxerga através da luz que deles recebe e ocupa uma posição social equivalente a de Édipo<sup>539</sup>. No entanto, o sistema de perguntas e respostas proposto por Édipo a Tirésias é completamente distinto daquele que encontramos no caso do oráculo de Delfos e de Creonte, mensageiros que são da verdade de Apolo. No caso de Tirésias, desde o início, é preciso insistir para que ele se apresente diante de Édipo – ele não queria fazê-lo. E uma vez diante dele e de todos os outros, em frente ao palácio, ele não pretende responder àquilo que pergunta Édipo; até que ao final, pressionado, acaba por fazê-lo, de má vontade. Ele teve de responder a Édipo, primeiro, porque em seu cargo tem a função de zelar pela cidade, tem o dever de, tendo um saber a respeito da verdade, dizê-lo para que aconteça o que é bom para todos – um adivinho não deve se furtar de seu dever perante todos, ele tem de falar, segundo o texto. Em segundo lugar, Tirésias diz a verdade, porque, diante de Édipo, nesse jogo de perguntas e respostas proposto por Édipo, ele é interrogado na mesma posição de rei em que se encontra Édipo, não está nem aquém nem além dos soberanos. De modo que é nesse encontro entre personagens reais, nesse encontro de potência a potência, que Tirésias pronuncia uma verdade plena, ainda que seu dizer a verdade não encontre lugar,

---

<sup>539</sup> *Ibidem*, 33-5.

nem possa fazê-lo, no discurso justo da assembleia, pois, carecendo de provas, ele não pode ser autenticado pelo coro. O dizer a verdade de Tirésias se constitui por uma modalidade aletúrgica de dizer que faz referência à forma divina, embora ele seja atravessado pelo dizer humano, por sua metade não-deus, que, rivalizando com Édipo, não pode receber do coro uma legitimidade. A aleturgia de Tirésias é ainda um dizer a verdade do nível superior, do nível dos deuses, mas que, diferente do dizer a verdade do oráculo de Delfos, diz a verdade plena, a verdade toda, ainda que seu dizer não possa ser aceito, pois não traz consigo as provas necessárias para o estabelecimento ou a formulação da palavra justa.

Ora, quando se passa do nível dos deuses para o nível dos servos e dos escravos, encontramos uma mudança significativa entre os dois tipos de discurso de verdade. E se “os deuses, como os escravos”, devem ser, segundo Foucault, “instâncias de verdade, detentores de verdade, ou, se se quiser, sujeitos de verdade aos quais se interroga, eles não falam sem serem questionados, nem a questão ou a maneira de questionar são as mesmas”<sup>540</sup>. Quando se interroga os servos e os escravos, quando Édipo se dirige a eles para saber qual fora a verdade a respeito do enigma do assassinato de Laio, não se trata de forma alguma da modalidade de pergunta presente numa consulta oracular, nem do jogo de perguntas e respostas presentes na consulta dirigida ao profeta, ao adivinho. Quando Édipo propõe um jogo de perguntas e respostas aos servos, como essas pessoas do povo, o que encontramos, segundo Foucault, nesse procedimento de solicitação, de questionamento, de extração da verdade dos servos, é a conhecida técnica do interrogatório, presente nesse período de formação do direito grego, completamente diferente da técnica da consulta, dirigida aos deuses e seus oráculos. Quando se pergunta para os servos e para os escravos a respeito daquilo que eles sabem, se exige, diferente da pergunta dirigida aos deuses, uma espécie de vinculação estreita entre aquilo que eles devem pronunciar, aquilo que eles são e as experiências que eles tiveram.

No primeiro caso, observamos a chegada desse mensageiro que de Corinto vem anunciar a Édipo, em Tebas, verdades em relação à morte de Políbio, o antigo rei de Corinto, mas também verdades a respeito do nascimento de Édipo. Ele vem apenas como mensageiro, quer transmitir uma mensagem, sem que ninguém o tenha convocado; traz, no entanto, uma verdade importante, e que será o fragmento, a primeira metade da verdade que, deixada aberta por Édipo e Jocasta, será completada pela chegada do pastor de Tebas, antigo servo de Laio. A verdade que anuncia, no entanto, é capaz de revelar que, morto, Políbio não pode ser o verdadeiro pai de Édipo; Édipo teria sido entregue para ele, quando pastoreava ovelhas junto com o servo de

---

<sup>540</sup> *Ibidem*, 34.

Tebas, na região de Citéron, e que mais adiante entrará em cena. E se essa verdade que anuncia a respeito do nascimento de Édipo, ou da dúvida em relação a seu nascimento, não completa a lacuna *assassino* da verdade do crime, ela relança a profecia dos deuses a respeito de Édipo, na medida em que, não sendo Políbio o seu verdadeiro pai, ainda se tornava possível para Édipo assassinar o pai e casar com a mãe. É, no entanto, apenas com o dizer a verdade do último personagem, com o jogo de perguntas e respostas dirigido por Édipo para o pastor de Tebas, que se tornará possível a formulação da palavra justa, já que ele poderá dizer não apenas a verdade do nascimento de Édipo, mas também a verdade do assassinato de Laio, razão da peste em Tebas e motivo de toda a investigação em torno da verdade. Mas o que o pastor de Tebas sabe, nessa história? Qual é a modalidade de seu saber? Ele é precisamente aquele que sabe, simetricamente ao saber dos deuses, tudo sobre os acontecimentos, ele sabe a verdade toda. Ele não sabe menos que Apolo, que conhecendo a verdade toda, por ser deus, resolve dizer apenas uma parte dela: há um crime, um assassinato, e é preciso que o assassino seja descoberto e expulso, para se obter a purificação da cidade; e talvez saiba até mais que Tirésias, o adivinho, que, interrogado, diz a verdade toda, pois é seu dever, mas poderia também, levado por sua própria humanidade, dizer a verdade que lhe fosse conveniente; estando na mesma posição que Édipo, Tirésias poderia dizer o que lhe parecesse mais adequado, sem que, com isso, fosse forçado a dizer o que seria da ordem da verdade ou também impedido a fazê-lo. O pastor de Tebas, no entanto, sabe tudo, sabe a verdade toda, porém ele não pode, como Apolo ou como Tirésias, dizer daquilo que ele sabe apenas uma parte: para se manifestar, a verdade que pertence ao pastor de Tebas precisa ser dita inteiramente; a aleturgia que ele realiza não é simétrica à aleturgia dos deuses, ainda que a verdade que eles digam seja a mesma.

Se analisarmos o jogo de perguntas e respostas dirigido ao pastor de Tebas, o procedimento de interrogatório ao qual ele é submetido, podemos identificar, a partir de Foucault, pelo menos três aspectos significativos a respeito da modalidade de sujeito que nele é solicitada, modalidade que distingue o dizer a verdade dos servos e dos escravos do dizer a verdade dos deuses<sup>541</sup>. Assim que o pastor de Tebas chega diante de Édipo, como aliás acontece na chegada do mensageiro de Corinto, é preciso perguntar, para começar o jogo de verdade: “quem é você que diz a verdade? “Quem é você e qual a sua habilitação para dizer o que é da ordem da verdade?” Quando, portanto, se inaugura o jogo de perguntas e respostas através do qual uma verdade poderá ser extraída, obtida, da boca do servo ou do escravo, na peça de Édipo, é preciso

---

<sup>541</sup> *Ibidem*, 35-9.



perguntar, questionar a identidade daquele que diz a verdade. Ao mensageiro de Corinto, pergunta-se: “Dize-me agora, forasteiro de Corinto: é este mesmo o homem de quem nos falastes?”, ao que o mensageiro responde: “É ele; aqui o tens diante de teus olhos”<sup>542</sup>. Como se isso não bastasse, pergunta-se igualmente ao pastor de Tebas sobre a sua identidade, se ele pode confirmar a informação recebida pelo mensageiro, e ele responde: “Eu era escravo; [...] desde pequeno fui criado em casa dele [Laio]”<sup>543</sup>. Quando se pretende, portanto, solicitar um discurso de verdade a um indivíduo que como mensageiro ou como escravo habitava na antiga Grécia, era preciso autenticar a identidade desses sujeitos, começando por perguntar: “quem é você para dizer aquilo que diz? Que tipo de sujeito você é para pronunciar um discurso de verdade?”. Autenticação da identidade de um sujeito, autenticação que deve confirmar ou legitimar o discurso que se seguira, pelo fato de que o personagem que diz deve ser quem ele diz ser – primeiro aspecto importante dessa modalidade de dizer a verdade característica dos servos e dos escravos.

O segundo aspecto importante desse procedimento de solicitação da verdade dos escravos se formula não tanto em relação ao ser daquele que diz, mas à forma através da qual se é exigido o seu saber e, não apenas isso, mas também à forma através da qual seu saber é constituído. Em primeiro lugar, o interrogatório começa com: “Preferes responder por bem ou constrangido?”<sup>544</sup> Uma vez confirmada a sua identidade, o servo de Tebas, como o mensageiro de Corinto, quando se apresenta diante de Édipo, não pode, como os deuses, escolher se vai falar, nem o que pretende dizer ou em que momento oportuno deve fazê-lo. A solicitação da verdade aos deuses, sob a forma da consulta, é completamente diferente desse procedimento de extração da verdade que se aplica sobre os servos e os escravos, de modo que, nesse deslocamento de uma consulta para um interrogatório, o dizer a verdade é solicitado sob a forma da ameaça e da tortura; trata-se, de fato, de um encontro desigual de forças e de poderes, entre aquele que pergunta e aquele que responde, de modo que se a verdade está do lado daquele que responde, ela não pode ser parcialmente dita, como no caso dos deuses, nem colocada em jogo como uma disputa, como no caso de um encontro equivalente entre reis. O dizer a verdade do servo e do escravo, a formulação da verdade que eles têm, é o tempo todo atravessado pela possibilidade da força e da tortura, possibilidade que não encontra equivalência nos outros tipos de aleturgia.

---

<sup>542</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1314-6, 77.

<sup>543</sup> *Ibidem*, vv. 1319-20, 77.

<sup>544</sup> *Ibidem*, v. 1751, 79.

Mas esse interrogatório começa também com: “Como vivias? [...] Em que lugares demoravas por mais tempo? [...] Podes dizer se te recordas?”<sup>545</sup>, introduzindo ainda uma forma particular a respeito da modalidade de saber que é solicitada. Para Foucault, essa modalidade de saber, a diferença que ela impõe em relação ao saber dos deuses, por exemplo, corresponde a uma outra maneira de articular o ser e o dizer, na medida em que a experiência a partir da qual se diz deve ser composta pela marca do *ter visto* ou *não ter visto* alguma coisa<sup>546</sup>. O deus tudo sabe e tudo vê, porque a luz que ilumina o seu olhar é a mesma luz que torna visível todas as coisas, de modo que, do lado do saber e daquilo que o deus pronuncia ou pode fazê-lo, sua palavra diz sempre a verdade: a verdade das coisas que aconteceram, mas também e, sobretudo, a verdade que faz as coisas acontecerem. Sua palavra é verdadeira, portanto, não apenas porque o que diz corresponde à realidade das coisas, mas porque aquilo que ela diz é indissociável da visibilidade das coisas, de modo que é capaz de tornar nas coisas a sua sentença verdadeira, apenas pelo fato de ela ter sido dita – trata-se da força da luz-olhar, como diz Foucault, ou da força do enunciado-vínculo, uma vez que sua modalidade de dizer a verdade, sua modalidade de aleturgia, vincula a realidade da palavra ao modo da existência. O interrogatório que lhes é direcionado, ou melhor, a consulta que se faz a eles deve levar em conta não só que os deuses dizem aquilo que lhes convém, mas também que o seu modo de dizer comporta um saber do tipo luz-olhar, enunciado-vínculo. No interrogatório que se dirige aos servos e aos escravos, o ver é importante na medida em que eles são chamados a serem espectadores daquilo sobre o qual dizem e relatam aos homens. A ordem dos fatos e a forma de relação entre as coisas são impostas a eles à força, como que vindo de fora, pela vontade de outros homens, e não da deles – mais importante, pela decisão de reis e poderosos, ou ainda pela intervenção dos deuses. Ora, em relação àquilo que viram e que ouviram, eles são obrigados a assistir passivos e impotentes; em relação ao dizer que na atualidade se realiza, têm apenas a função de transmitir a realidade dos fatos, daquilo que aconteceu. De modo que, se o que dizem corresponde à verdade dos fatos ou se a sua palavra de verdade comporta a ordem dos acontecimentos, tal como foram vistos e ouvidos, isso se dá apenas pelo fato de que estavam presentes passivamente quando os acontecimentos de que dizem se realizaram. O mensageiro de Corinto se dirige a Édipo para dizer: “É certo que nos conhecemos no monte Citéron; seu rebanho era duplo, o meu era um só e éramos vizinhos; durou três anos essa nossa convivência, da primeira até o outono”<sup>547</sup>. E quando lhe perguntam: “de onde vinha a criança que te deram?”, ele responde: “Não sei. Quem te entregou

---

<sup>545</sup> *Ibidem*, vv. 1321, 1323, 1325, 77-8.

<sup>546</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 37-8.

<sup>547</sup> SOFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1331-5, 78.

a mim deve saber”<sup>548</sup>. Em seguida temos a mesma modalidade de pergunta dirigida também ao pastor tebano: “Levaste-lhe a criança a que ele se refere?”; a qual, ele responde: “Levei. [...] Não era meu; recebi-o das mãos de alguém. [...] Sim, meu senhor; foi Jocasta, com as próprias mãos. [...] Pensei, então, que ele o conduziria a um lugar distante de onde era originário”<sup>549</sup>. Vê-se, pois, como em todo esse discurso de verdade o “eu” aparece o tempo todo, e ainda como a relação entre o ver e o dizer, no caso dos servos e dos escravos, não se articula em torno da continuidade de um olhar capaz de fazer as coisas aparecerem pelo fato de que se tenha a respeito delas dito alguma coisa, mas sim pela presença física das personagens, que passivamente assistiram à cena das coisas de que agora são testemunhas. Se o saber dos deuses é investido pelo fato de que a verdade que pronunciam é capaz de tornar as coisas existentes, o saber dos servos e dos escravos só se constitui como saber porque eles mesmos, e não outros, daí a questão da identidade, estiveram presentes, por acaso, na situação de que agora são testemunhas: eles estavam na cena da verdade, da qual agora podem falar e relatar porque viram, com seus próprios olhos, seus acontecimentos.

O último aspecto que gostaríamos de salientar, retomando a reflexão de Foucault no curso de 1979-1980 a esse respeito, decorre do segundo aspecto e concerne à ordem do tempo no eixo do saber, na medida em que o dizer a verdade implica uma certa orientação em relação ao passado, ao presente e ao futuro<sup>550</sup>. Com efeito, o dizer a verdade presente na aleturgia do oráculo e do adivinho se situa, principalmente, no eixo do presente e do futuro. Sem dizer: “o que aconteceu foi o seguinte; foi assim que os acontecimentos se deram”, eles jamais olham para o passado, para a realidade daquilo que já aconteceu. Eles olham para o presente e para o futuro, que com isso seu modo de dizer assume a função de uma profecia ou de uma injunção. O que está em jogo hoje, no presente, na situação em que vivemos? Que tipo de realidade encontramos que faz com que no presente experimentemos uma determinada configuração do visível e do dizível? Se há uma nódoa na cidade, se a cidade em desgraça está enfrentando uma peste, de que se é preciso purificar, o que é preciso fazer e como se deve fazê-lo? Tudo isso que os homens desconhecem e que permanece oculto na atualidade sob a forma do invisível, mas não sem efeitos hoje e implicando acontecimentos na ordem do provir, é isso que a aleturgia dos deuses faz aparecer, de modo que o discurso pronunciado por eles traz, numa relação estreita com o presente, uma determinada série de consequências para o futuro. Mas se observamos o dizer a verdade dos escravos, a forma pela qual o dizer a verdade que a eles é solicitado

---

<sup>548</sup> *Ibidem*, v. 1230, 73.

<sup>549</sup> *Ibidem*, vv. 1355-6, 1360, 1374, 1382-4, 80-2.

<sup>550</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 38-9.

se constitui na ordem do tempo no saber, veremos que o motivo de seu interrogatório e do fato de eles terem sido chamados a comparecerem perante Édipo se localiza inteiramente no plano do passado e daquilo que aconteceu. Eles não sabiam nada sobre o futuro, nem podem dizer nada a esse respeito – não é para isso que foram chamados. Sua relação com o presente é uma relação imposta pela ordem social de que participam: eles são escravos e devem obedecer à lei, responder quando são chamados, e isso só a ameaça de castigo e punição, dada a autoridade daquele que os chamam. É sobre o passado, no entanto, que o que eles têm a dizer tem algum valor: se dizem a verdade, a verdade plena e completa, isso só é possível porque são testemunhas passivas de acontecimentos e porque, uma vez autenticada suas identidades, podem se lembrar das coisas, tal como ocorreram. Ora, se a memória dos servos e dos escravos é a forma mesma pela qual o discurso de verdade pode se dar, o esquecimento, por outro lado, é a modalidade de refúgio que poderão ter, como se vê no caso do pastor de Tebas que, escondido em sua cabana, queria não poder lembrar das coisas que viu e que ouviu, em função das quais é chamado para dar testemunho. Mas a posição que ele ocupa, a necessidade de cumprir as ordens do rei, de se submeter ao seu juízo, pois não pode dizer, como os deuses, apenas quando quer e como quer, impedem que seu saber seja mantido como forma de esquecimento; sobre o que viu e ouviu é preciso falar; do servo e do escravo, dessa modalidade específica de ser sujeito, é preciso autenticar a sua identidade; submeter-se à vontade que lhe solicita o saber, pois, caso contrário, haverá punição; e dizer sob a forma da memória aquilo que, no passado de sua experiência, viveu passivamente como espectador, sem saber dos destinos que isso pode ter no presente que diz e no futuro, cujas consequências comporta o seu dizer.

Vemos, pois, como se articulam na peça de Sófocles essas duas aleturgias paralelas e complementares: a aleturgia dos deuses, por um lado, aleturgia manifesta pelo oráculo e pelo adivinho, que diz apenas aquilo que quer, que diz a verdade sobre o estado presente das coisas, aquilo que é, por definição, invisível aos homens; mas também a aleturgia que enuncia, que ao mesmo tempo decreta, declara e proclama o nascimento de um porvir. A aleturgia dos deuses no início da peça faz aparecer aquilo que ninguém tinha visto (a peste de Tebas deve-se a uma nódoa), e anuncia a descoberta necessária para que a cidade seja purificada (é preciso descobrir quem assassinara Laio e expulsá-lo da cidade); mas encontramos também, por outro lado, na peça de Sófocles, a aleturgia dos servos e dos escravos, aquela desempenhada pelo mensageiro de Corinto e pelo pastor de Tebas; complementar à primeira, essa modalidade de aleturgia representará a parte que falta para a formação do *sýmbolon*, e através dela teremos acesso à verdade inteira. No entanto, sua forma e seu conteúdo, a maneira pela qual ela será manifesta e o

conjunto das personagens através das quais ela poderá ser dita, divergem radicalmente da aleturgia pronunciada pelos deuses e pelos adivinhos. A aleturgia dos servos e dos escravos será autenticada pela identidade daqueles que a enunciam (será preciso saber quem é que diz); ela obedecerá à lei da memória e da lembrança (tendo relação com aquilo que aconteceu e não com o que pode não ter acontecido), e, finalmente, ela terá a forma subjetiva de um “eu confesso, eu reconheço”: foi isso que ocorreu, eu estava presente lá quando aconteceu, e não vou me furtar de dizer a verdade dessa lei, dessa ordem dos acontecimentos. No primeiro caso, a verdade é dita como proclamação e como anúncio; no segundo caso, a verdade é confessada por uma testemunha.

### **3.3.1. A agonística dos juramentos e a verdade da justiça**

Essas aleturgias, com efeito, na leitura que Foucault desenvolve, correspondem a duas modalidades distintas de estabelecimento de uma verdade na Grécia antiga: uma relacionada ao modelo religioso, ao ritual da consulta oracular, e outra, que corresponde a uma realidade historicamente nova no final do século VI a.C., sobretudo no início do século V a.C., relacionada ao estabelecimento do direito grego, à fundação do direito grego, que será regido por procedimentos judiciários específicos, dos quais dão testemunho as constituições e as leis, particularmente em Atenas. Ora, era exatamente esse novo tipo de procedimento jurídico que a peça de Sófocles, contemporânea a esse momento de fundação do direito grego, apresenta na tentativa de resolver o enigma da peste em Tebas: ela comporta uma investigação (a necessidade de dizer, por todos os que sabem alguma coisa, ou serão punidos), com a convocação de testemunhas (o procedimento do interrogatório e do confronto entre testemunhas), e o direito de aplicar a tortura a um servo ou a um escravo, que não quer dizer a verdade, para que ele finalmente diga aquilo que viu e ouviu. Como apontamos na análise de *A verdade e as formas jurídicas*, a peça representaria a coexistência desses diferentes tipos de procedimento jurídico, coexistência que retoma procedimentos existentes na Grécia arcaica, como o da consulta oracular, que introduz o procedimento de investigação e de inquérito pelo relato de testemunhas, absolutamente necessário para a manifestação da verdade em torno do crime e para o estabelecimento de uma pena<sup>551</sup>.

É preciso, no entanto, dizer que entre as aleturgias dos deuses e dos escravos, entre essas duas modalidades de dizer a verdade a que correspondem modalidades distintas de ser sujeito, há também o dizer a verdade dos reis, do qual ainda não falamos, e que corresponde igualmente

---

<sup>551</sup> M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, 53-5.

a um procedimento jurídico presente na Grécia arcaica, nesse período que Foucault identifica como o pré-direito grego<sup>552</sup>. Observamos essa modalidade de dizer a verdade dos reis nesse encontro entre as duas metades que representam Jocasta e Édipo, situado no meio da peça, entre as duas outras metades, a metade divina e a metade escrava, mas também, e de maneira ainda mais clara, já que retoma elementos jurídicos do pré-direito antigo, nessa confrontação agonística que encontramos entre Édipo e Creonte, onde Creonte, que vem com o objetivo apenas de transmitir a mensagem dos deuses, é inserido por Édipo numa disputa pelo poder, que, como no caso da consulta aos deuses, não poderá decidir sobre a verdade do crime. Vemos, num breve episódio, situado ainda no início da peça, um exemplo dessa confrontação entre iguais do antigo sistema de justiça grego, que será representada por esse encontro de Édipo com Creonte.

Como se sabe, Édipo pensara que Creonte, além de ter transmitido parcialmente a verdade recebida dos deuses pela boca do oráculo em Delfos, forjara com Tirésias a segunda metade da verdade, quando este afirmara já no início da peça – no início, portanto, do procedimento investigativo empreendido por Édipo – que Édipo era o culpado da nódoa, já que fora ele e não um outro que cometera o assassinato de Laio, antigo rei. Diante dessa possibilidade de Creonte ter justamente para Édipo montado um complô contra ele, levando em conta seus próprios interesses, e não a dramaturgia própria à manifestação da verdade com aleturgia, ele diria: “Tenho convicção [...] de que ele tramou a minha queda e quis realizá-la”<sup>553</sup>. Diante dessa acusação de Édipo, o que encontramos de retorno em Creonte é não uma negativa, ou uma outra acusação, não uma tentativa de estabelecer a verdade por provas ou ainda por testemunhas, mas a oferta de um novo procedimento aletúrgico, de um outro, se se quiser, jogo de verdade. Ele responde a Édipo: “Não tenha eu agora bem algum e morra maldito pelos deuses se de qualquer forma mereço essas acusações sem fundamento”<sup>554</sup>. E isso é dito na presença de Jocasta, que aceita o jogo, tornando-se responsável por sua regularidade: “Em nome das augustas divindades, Édipo, suplico-te que creias nas palavras dele [...] pelo juramento recém-feito”<sup>555</sup>. Ora, de fato, a fórmula que Creonte utiliza, a fórmula que ele emprega para, sem deixar de responder a Édipo, propor que sua resposta seja inserida num outro jogo de verdade, corresponde, segundo Foucault, à antiga fórmula do litígio entre dois guerreiros, quando a verdade deveria ser estabelecida por essa modalidade agonística de combate<sup>556</sup>. Um jurava a verdade e com isso se expunha voluntariamente à vingança dos deuses, e nisso aquele a quem se enfrentava, aquele

---

<sup>552</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 39-42; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 20-34, 59-63.

<sup>553</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 755-6, 51.

<sup>554</sup> *Ibidem*, vv. 757-9, 51.

<sup>555</sup> *Ibidem*, vv. 760-3, 51.

<sup>556</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 19-20.

que propusera primeiramente uma acusação, se via obrigado a suspendê-la, já que a verdade da justiça pertencia somente aos deuses. Eram os deuses que deveriam julgar e realizar a vingança caso o acusado, e não quem acusava, tivesse mentido a respeito daquilo de que era acusado. Era por essa forma, por essa modalidade de litígio entre iguais, inspirada no modelo da guerra e do combate, que a aristocracia, como identifica Foucault, liquidava os seus conflitos nesse período de pré-direito da Grécia antiga, de modo que se tratava de um procedimento judiciário perfeitamente definido e reconhecido entre os cidadãos de Atenas, mas que os novos procedimentos de investigação e de interrogatório pretendiam rejeitar. Vemos, pois, entre os procedimentos jurídicos de consulta oracular e de interrogatório de testemunhas, aos quais correspondem as modalidades de aleturgia dos deuses e dos escravos, esse outro procedimento jurídico, o procedimento da disputa e do juramento, no qual a palavra da verdade é estabelecida por essa agnóstica do combate (*agôn*) e pela justiça dos deuses. Um exemplo bastante ilustrativo desse procedimento que em Édipo encontramos apenas um breve vestígio é identificado por Foucault no canto XXIII da *Ilíada*, de Homero, quando no trecho que vai do verso 257 ao verso 650 encontramos uma narrativa da instituição dos jogos fúnebres na Grécia antiga, organizados por Aquiles para honrar a memória de Pátroclo, morto por Agamenon, na guerra de Troia<sup>557</sup>.

Como se sabe, como primeira prova a ser realizada nesses jogos fúnebres organizados por Aquiles, ele mesmo propõe uma corrida de carros. Dessa corrida deve participar um certo número de competidores, aqueles que quisessem, evidentemente, e que se levantam após o anúncio de Aquiles, numa ordem que corresponde à ordem de sua dignidade: primeiro, apresenta-se Diomedes, filho de Tideu; depois Eumelo, filho de Admeto; em seguida, Menelau, filho de Atreu; depois, Antíloco, filho de Nestor, e, por último, Meríones, aquele que tem menos importância ou dignidade entre os competidores. Entre os cinco participantes, portanto, na quarta posição, encontramos Antíloco, que, no momento em que se levanta, recebe um conselho de seu pai, Nestor: “Sabes bem como contornar o poste; só que teus cavalos são os mais lentos da corrida. [...] Ora então, meu querido, lança no espírito a argúcia toda, para que não te fujam os prêmios”<sup>558</sup>. No fundo, Nestor, conhecido como sábio, está dizendo que a vitória no combate não depende apenas da força, mas da argúcia; e essa argúcia que ele transmite a Antíloco, que a desconhece, corresponde a um modo relativamente simples de dar a volta em torno de um tronco de madeira e assim sair na frente: quando chegasse no marco, Antíloco deveria se inclinar para o interior, fazendo seus cavalos passarem raspando no tronco, sem o tocar; seria por

---

<sup>557</sup> HOMERO, *Ilíada*, traduzido por Frederico Lourenço, São Paulo, Companhia das Letras, 2013, vv. 257-650, 505-16.

<sup>558</sup> *Ibidem*, vv. 309-10, 313-4, 507.

essa técnica que a relação de forças desproporcional entre os cavalos poderia ser corrigida e modificada no decorrer da corrida.

A corrida começa, como se vê, na *Ilíada*, e desde o início se observa uma série de irregularidades. A primeira irregularidade vem da parte dos deuses, pois Atenas e Apolo disputam entre Diomedes e Eumelo. Apolo, com efeito, protegendo Eumelo, constrói uma armadilha para Diomedes, fazendo cair seu chicote, de forma que ele se torna incapaz de dominar seus cavalos; Atenas, no entanto, vendo que Apolo armou contra Diomedes, lança Eumelo diretamente sobre a terra – manobra que ao mesmo tempo o machuca e quebra o seu carro – e recupera o chicote a Diomedes. A segunda irregularidade corresponde a uma irregularidade entre os homens, pois Antíloco não segue a ideia de Nestor, mas faz uma outra coisa que será objeto de contestação e de disputa no final da prova: Antíloco, ameaçando os próprios cavalos – dizendo que seu pai, Nestor, sacrificaria no final da prova se eles não corresse mais depressa e não o ajudassem a ganhar o prêmio –, alcança Menelau, cujos cavalos são, evidentemente, mais fortes que os seus; em seguida, quando o caminho se estreita e apenas um carro pode passar, Antíloco mantém o seu carro na mesma posição, e Menelau, para evitar o acidente, diminui o passo, deixando Antíloco passar. No final, a corrida termina com algumas modificações em relação ao que estava prescrito: Diomedes é o primeiro, graças à intervenção de Atenas; Antíloco chega em segundo, pois não deu lugar a Menelau, que fica em terceiro; Meríones fica em quarto; e Eumelo chega por último, com dificuldades, pois, ferido por Atenas, teve seu carro desmontado. Ora, quando os prêmios vão ser atribuídos aos participantes, aos combatentes, encontramos um certo número de surpresas. De início, o prêmio de primeiro lugar é entregue a Diomedes e o de segundo é entregue não a Antíloco, mas a Eumelo. Aquiles declara: “por último seus cavalos de casco não fendido conduz o melhor homem. Demos-lhes um prêmio (pois fica bem), o segundo prêmio; e que o primeiro leve o filho de Tideu”<sup>559</sup>. Diante disso, Antíloco contesta:

Ó Aquiles, muito me zangarei contigo, se cumprires essa palavra! [...] Ele deveria ter aos imortais dirigido preces. Desse modo não teria acabado a corrida em último. Mas se tens pena dele e ele se tornou amável ao teu coração, na tua tenda tens muito ouro, tens muito bronze e ovelhas; e tens ainda servas e cavalos de casco não fendido. Deses tesouros tira depois um prêmio melhor para lhe dares. [...] Mas eu não cederei a égua.<sup>560</sup>

Aquiles considera perfeitamente justa e legítima essa contestação; ele vai dar a Eumelo um prêmio suplementar, e a Antíloco o segundo prêmio. É diante dessa distribuição de prêmios

---

<sup>559</sup> *Ibidem*, vv. 536-8, 513.

<sup>560</sup> *Ibidem*, vv. 543-52, 454, 513.



que Menelau então se insurge, dizendo: “Antíloco, tu que antes eras prudente, que coisa foste fazer! Aviltaste a minha excelência e prejudicaste os meus cavalos, empurrando para a frente os teus, que são muito piores”<sup>561</sup>. Menelau não aceita que Antíloco receba o segundo prêmio, pois não pode aceitar na corrida de carros, no combate em que disputava os prêmios, uma irregularidade da parte dos homens. Ele reivindica diante de Aquiles, que a isso nada diz, o segundo prêmio, de sorte que propõe, primeiramente, que os chefes e guias do povo decidam entre ele e Antíloco quem deveria levar o segundo prêmio, mas logo em seguida muda de ideia e diz: “Mas serei eu próprio a julgar e declaro que nenhum dos Dânaos me censurará. Reta (*dikê*) será minha sentença”<sup>562</sup>. Ele diz: “Como é justo, põe-te de pé ao lado dos teus cavalos e carro e toma nas mãos o chicote com que antes conduziste; e pondo a mão sobre os cavalos jura pelo deus que segura e sacode a terra que não foi por nenhuma manha que prejudicaste o meu carro”<sup>563</sup>. A essa proposta de Menelau, Antíloco responde:

Sou muito mais novo que tu, ó soberano Menelau; tu és mais velho e melhor. Sabes quais são as transgressões de um homem novo, precipitado quanto ao espírito, mas débil quanto à inteligência. Por isso que sinto paciência teu coração. A égua que ganhei, quero eu próprio dar-te; e se da minha casa pretenderes outra coisa melhor, imediatamente quereria dar-te, de preferência a ser expulso do teu coração todos os dias da minha vida e ficar como prevaricador perante os deuses.<sup>564</sup>

Antíloco não responde à proposta de Menelau, dizendo: “não, eu não quero jurar”, “eu errei, eu confesso”, “eu lancei meus cavalos sobre os seus e no momento em que o caminho se estreitou não deixei que tu passaste, pois és melhor que eu e teus cavalos, mais fortes que os meus”; à proposta lançada por Menelau, Antíloco responde: “tu és melhor”, “não quero que deixes de me amar”, “não quero ser culpado diante dos deuses”<sup>565</sup>. A essa resposta, Menelau responde com magnanimidade, permitindo que Antíloco fique com prêmio:

Antíloco, eu próprio abandonarei agora a minha raiva contra ti, visto que anteriormente não tinhas o hábito de seres tolo e leviano. A juventude é que te venceu o juízo. Para a próxima, não procures passar a perna nos mais nobres. Na verdade, depressa não me teria persuadido outro dos Aqueus. Mas tu já sofreste muito e muito te esforçaste, assim como teu excelente pai e teu irmão, por minha causa. Por isso darei ouvidos à tua súplica; além disso te darei a égua, apesar de ser minha, para que compreendas, e estes aqui também, que nem altivo nem inflexível é o meu coração.<sup>566</sup>

---

<sup>561</sup> *Ibidem*, vv. 570-2, 514.

<sup>562</sup> *Ibidem*, vv. 578-80, 514.

<sup>563</sup> *Ibidem*, vv. 581-85, 514.

<sup>564</sup> *Ibidem*, vv. 587-95, 514-5.

<sup>565</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 23-4.

<sup>566</sup> HOMERO, *Ilíada*, vv. 602-11, 515.

O prêmio volta, portanto, para Antíloco; Menelau recebe o terceiro prêmio e o quarto é dado a Meríones. Em relação ao quinto prêmio voltaremos mais adiante, pois ele será importante para mostrar um outro elemento significativo desse antigo direito, desse pré-direito grego que Foucault identifica nessa passagem de Homero. E se acompanharmos os seus argumentos, veremos que, através dessas cenas, há toda uma série de elementos precisos do cenário jurídico, muito bem designados e identificados em todos os gestos feitos e nas palavras empregadas<sup>567</sup>. Em primeiro lugar, a decisão de Aquiles de dar um prêmio suplementar a Eumelo e, depois, de aceitar o desafio proposto por Menelau é tomada levando em conta a opinião e o comum acordo dos participantes. Ele propõe um determinado cenário possível, e pergunta a eles se as coisas poderiam se dar daquela forma. Em segundo lugar, os gestos empregados e o vocabulário utilizado são claramente jurídicos, como coloca Foucault: no momento em que os prêmios vão ser entregues, no momento em que os competidores vão reivindicar seus prêmios, temos os mesmos gestos utilizados quando se define a apropriação jurídica de alguma coisa, o recebimento de alguma dádiva, conforme os procedimentos da lei; e ademais, quando os prêmios são dados ou recebidos, coloca-se igualmente a questão complexa a propósito do estatuto jurídico dos prêmios: a quem eles pertencem? Como se estabelece a relação de propriedade entre aquele que recebe alguma coisa e o prêmio recebido? A última evidência, para Foucault, a evidência mais importante, de que essa passagem da *Ilíada* é uma representação de uma cena judiciária do antigo pré-direito grego é que o juramento proposto por Menelau, o juramento como forma de juízo, de proposição direta de uma sentença, tem uma forma jurídico-religiosa absolutamente coordenada e descritiva: é preciso que Antíloco fique de pé; que com a mão direita toque na testa de seu cavalo; que, segurando o chicote, ele erga a mão esquerda, jurando diante de Zeus; é preciso que ele cumpra rigorosamente essa *dikê* proposta por Menelau como forma de juramento para que, assim fazendo, a acusação e o confronto que se dá entre os dois possam ser resolvidos. Esse procedimento, segundo, Foucault, está na continuidade direta de um confronto entre guerreiros, de uma rivalidade atlética; ele está em continuidade com aquilo que os gregos chamavam de combate, *agôn*. É por isso que Foucault vai dizer:

Do combate atlético à cena judiciária, temos um tipo de prolongamento, um contínuo que não impede que a cena judiciária seja, de fato e de direito, judiciária. Mas ela é tomada inteiramente através de um enfrentamento que é um enfrentamento atlético, que é um enfrentamento entre dois guerreiros, que é um enfrentamento entre dois heróis.<sup>568</sup>

---

<sup>567</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 24-7.

<sup>568</sup> *Ibidem*, 25-6.

E a prova dessa continuidade, a prova de que a sentença de juramento proposta por Menelau a Antíloco obedece a uma estrutura de combate é que não há juiz nessa história: há pessoas que acompanham o seu desenrolar, que assistem ao procedimento; mas elas não operam como juízes, nem são responsáveis pela aprovação ou delimitação da sentença, de seu resultado. Elas assistem, segundo Foucault, à regularidade do procedimento. São os combatentes que se enfrentam: eles combateram na corrida, mediram suas forças, e agora se enfrentam nesse regulamento judiciário reto, regulamento direto (*dikê*), proposto por Menelau a Antíloco. Mas uma outra prova importante de que esse enfrentamento entre Menelau e Antíloco é característico desse modelo jurídico de decisão por um combate entre iguais na Grécia arcaica é o fato de haver no relato da *Iliada* a descrição de uma personagem, *Fênix*, que foi colocada no marco em torno do qual os participantes da corrida teria que contornar, “para que vigiasse a corrida e sobre ela se pronunciasse com verdade”<sup>569</sup>, mesmo estando ali presente junto ao marco, exercendo a função de *histôr*, de testemunha, não assumir em nenhum momento essa função. Há a presença da testemunha, do público que viu o que aconteceu, mas, quando se trata de decidir em relação ao procedimento de distribuição dos prêmios, no desafio de Menelau, uma sentença é proposta a Antíloco: jurar em nome de Zeus que não trapaceou na corrida, e sua resposta vai ter que ser dada no interior dessa forma e desse contexto agonístico de um combate, de uma luta. Menelau pergunta a Antíloco: “és capaz de fazê-lo?”. A esse desafio, a essa proposta de enfrentamento sob a forma da concorrência, Antíloco responde: “não posso fazê-lo”<sup>570</sup>. Antíloco, que enfrentara o combate da corrida, e que nesse combate efetivamente vencera Menelau, mesmo que trapaceando, vai renunciar a enfrentar Menelau nesse segundo combate proposto a ele, pois não é capaz de vencê-lo dessa vez. E quando ele renuncia ao juramento, quando ele, finalmente, desiste de enfrentar Menelau nesse novo combate lançado por ele, Antíloco perde a sua causa, como revela Foucault. Ele não tem mais direito ao prêmio, entregando-o a Menelau, que deve decidir de quem esse prêmio deve ser propriedade, no sentido jurídico do termo.

Além desse elemento do combate, do *agôn*, manifesto tanto na disputa da corrida dos carros quanto na disputa proposta por Menelau a Antíloco, há uma relação importante, que aqui nos interessa, dessa batalha com a manifestação da verdade, como aleturgia, com o jogo de verdade praticado e representado no combate. E se analisarmos uma questão colocada por Foucault, e que se pergunta, no fundo, “essa corrida, ela serve para que?”, vamos perceber como o

---

<sup>569</sup> HOMERO, *Iliada*, vv. 559-61, 508.

<sup>570</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 30-1.

procedimento jurídico da disputa, como o procedimento jurídico representado por essa agonística do juramento, deve se articular com a dimensão da verdade própria da justiça<sup>571</sup>. Ora, vimos que, logo no início da corrida de carros, quando Aquiles propõe o jogo como forma de rememorar a importância de Pátroclo para Atenas, os combatentes se levantam um a um, conforme indicamos, segundo uma ordem decrescente de força e importância, de Eumelo, o mais forte, em direção a Meríones, sobre quem quase nada se diz. Essa hierarquia, essa ordem decrescente deve indicar, como vemos no decorrer do texto e mesmo no final, no momento da premiação, uma hierarquia de forças, na medida em que cada posição corresponde à relação diferencial de forças entre os combatentes. Além disso, como assinala Foucault, a enumeração dos prêmios deve corresponder a mesma enumeração de importância das personagens, de modo que ao primeiro será dada uma escrava; ao segundo, um jumento; ao terceiro, um caldeirão; ao quarto, dois talentos de ouro; e ao quinto, um vaso com duas abas. Em todo caso, seja em relação aos prêmios, seja em relação aos combatentes, a ordem com que são apresentados deve corresponder à verdade que representa as suas forças. De modo que, segundo Foucault:

No fundo, tem-se aí, ao mesmo tempo, a ordem das forças de cada herói e do valor das recompensas, e tem-se numa ordem conforme a verdade. Tal é a verdade da força respectiva de cada um, tal é o valor, o brilho, a riqueza, a beleza de cada um dos prêmios – e aparentemente não se pode fazer mais nada.<sup>572</sup>

Sem essa diferença de relação de forças entre os combatentes, proporcional que deve ser à diferença de valor em relação aos prêmios, a corrida de carros não tem razão de existir. É preciso que haja tanto no nível dos combatentes quanto no nível dos prêmios essa diferença da verdade para que a corrida aconteça, num determinado contexto que é aquele dos jogos fúnebres. Ora, mas se a ordem já está determinada, se os prêmios são distribuídos num diferencial de valor para que eles possam corresponder ao diferencial de força dos combatentes, qual é o motivo da corrida, conseqüentemente? Para Foucault, a função da corrida é nada mais do que desenvolver, realizar sob a forma de uma dramatização aquilo que a ordem da verdade já tinha desde o início previsto. É em torno dessa concepção da corrida dos jogos como forma de dramatização da verdade que a interferência das personagens no decorrer da disputa deve ser interpretada, e o mesmo vale para a contestação de Menelau em relação ao prêmio dado a Antíloco, no final. Como se vê, no que concerne à interferência dos deuses, Apolo e Atenas intervêm na cena na medida em que esta última só pode se dar como o espetáculo visível daquilo que, no domínio da verdade, já fora previsto e predito pelos deuses. Se são os deuses que decidem, em

---

<sup>571</sup> *Ibidem*, 27, 31-2.

<sup>572</sup> *Ibidem*, 28.

última instância, qual deve ser a verdade das forças de cada combatente, são apenas eles que podem interferir na corrida, pois a sua própria interferência não será nada mais do que uma peripécia complementar à verdade que já tinha sido definida e pressentida pela vontade dos deuses. Nesse sentido, a interferência dos deuses ainda não é nem pode ser um atentado contra a verdade, já que essa verdade só pode ter algum dia nascimento a partir da vontade e do decreto decidido entre os deuses. Prova é que, no final da cena, Aquiles queria ainda entregar o prêmio do segundo lugar a Eumelo, o segundo mais forte, pois se este perdera e chegara em último fora apenas por intervenção dos deuses, não podendo Aquiles ele mesmo modificar a ordem da verdade que havia previsto, desde o início, em que disposição chegariam os combatentes e a quem seria distribuído cada um dos prêmios, conforme o valor. A interferência dos homens, no entanto, a intervenção de Antíloco na ordem da disputa, terá por função não fazer cumprir o decreto dos deuses, mas, ao contrário, mascarar a verdade, escondê-la e fazer, no fundo, com que ela não apareça. Segundo Foucault, a intervenção de Antíloco tem a função de “impedir a verdade de ser o que ela já é”<sup>573</sup>, impedir o desenvolvimento litúrgico da verdade que já é conhecida pelos deuses, porque fora por eles premeditada e determinada. Ora, se a ordem pela qual os participantes são apresentados no início da corrida deve corresponder à ordem a partir da qual os prêmios e as recompensas devem ser distribuídos, a disputa da corrida, o combate entre os participantes que nela se engajam nada mais deve ser do que um procedimento para fazer com que a verdade ela mesma apareça.

Nesses termos, a corrida como forma de combate seria, tal como encontramos na *Ilíada*, uma representação dramática através da qual se manifesta o verdadeiro, *alêthes*<sup>574</sup>. E se a corrida é essa manifestação do verdadeiro que Foucault identifica pelo termo de aleturgia, todas as peripécias do combate, todas as interferências que pertencem ao lado humano da disputa, vão corresponder a trapaças e engodos, procedimentos equívocos que não contribuem para a formação da verdade como justiça. É apenas a partir dessa compreensão que se pode entender a perversidade da intervenção aparentemente natural de Antíloco – quando, no encontro com os cavalos de Menelau, não abre mão de ceder lugar a Menelau, que, na ordem da verdade e na hierarquia de forças, é melhor que ele –, e o problema da contestação de Menelau ao prêmio de segundo lugar atribuído a Antíloco. Antíloco quebrou alguma regra, fez algum mal? Aparentemente, não. Aquilo que ele fez foi apenas não dar lugar a Menelau quando o caminho se estreitou, cedendo-lhe passagem. Se a corrida se orienta a partir de uma ordem da verdade, tal como

---

<sup>573</sup> *Ibidem*, 28, 31-2.

<sup>574</sup> *Ibidem*.

quiseram os deuses, de modo que a intervenção de Antíloco modificara aquilo que estava inicialmente previsto e manifesto pela distribuição das forças entre os combatentes, Antíloco cometera uma irregularidade e é essa irregularidade que serve de ponto de apoio para a contestação empregada por Menelau: ele era mais forte que Antíloco, e Antíloco, não deixando Menelau passar, impediu o mais forte de ganhar e de se revelar, no final, como mais forte. E vamos encontrar essa breve observação no texto de Homero, esse breve acréscimo que diz: se a corrida fosse mais longa, Menelau alcançaria Antíloco e o venceria.

A palavra empregada por Homero, como observa Foucault, para significar aquilo que fizera Antíloco *kerdos* não indica exatamente trapaça, mas lucro, benefício, o fato de tirar vantagem<sup>575</sup>. Ora, a injustiça experimentada por Menelau, e que se tornará motivo de contestação e da proposição desse outro nível do combate que vemos aparecer sob a forma do juramento, não quer dizer exatamente que Antíloco violou uma lei, desobedeceu a uma norma estabelecida desde o início; o que Antíloco fez foi, para tirar lucro, vantagem, para obter seu próprio benefício, impedir que a verdade se manifestasse; quando Menelau não aparece como mais forte que Antíloco, no final da prova e na distribuição dos prêmios, a intervenção de Antíloco resultou na modificação de uma corrida que era na realidade uma dramatização da verdade, uma liturgia. De modo que, conforme Foucault:

Nessa corrida não é possível que cada um busque a *sua* vantagem: é preciso que a corrida se desenrole de tal maneira que a verdade, isto é, a relação e as diferenças de forças em sua verdade se manifestem como em uma cerimônia e como em uma liturgia.<sup>576</sup>

É por isso que Menelau contesta a distribuição dos prêmios e é para fazer face a essa injustiça cometida por Antíloco, ao querer modificar a ordem da verdade dramatizada por uma liturgia, que ele propõe um juramento. E através desse juramento entre Menelau e Antíloco, dessa prova de juramento que assumirá a forma de um litígio, a verdade será restabelecida. Mas, para isso, será preciso que a contestação promovida por Menelau no nível humano do combate seja transferida para o nível do conflito com a divindade. No combate do juramento será não mais Menelau que Antíloco deverá enfrentar, mas o próprio Zeus, que sacode a terra. E se, no combate do jogo dos carros, Antíloco, que o tempo todo é chamado de sábio, já que é filho de Nestor e se beneficia de seus conselhos, se enganou por sua juventude, deixou que a juventude vencesse a sua razão, nesse combate transferido do enfrentamento entre Menelau-Antíloco para o enfrentamento entre Antíloco-Zeus, é preciso que Antíloco restaure sua razão, pois não pode

---

<sup>575</sup> *Ibidem*, 30.

<sup>576</sup> *Ibidem*.

ser louco a ponto de enfrentar Zeus<sup>577</sup>. E é essa transferência, pelo desafio de juramento, do combate, o *agôn* entre os homens, tal como tinha se dado na corrida, o combate entre iguais, para o combate com os deuses, proposto pela própria sentença do juramento, que irá modificar a posição de Antíloco nesse combate, de modo que, restaurando sua razão, ele renuncia ao juramento. Mas o que é importante, no final, é que essa renúncia não se configura como uma confissão, como observa Foucault. Antíloco não diz para Menelau e diante de todos, como testemunhas: “eu errei, eu cometi a falta de que falas”; até porque não se trata realmente de uma falta, nesse episódio. O que Antíloco faz é reconhecer diante de Menelau e de todos que Menelau é o mais forte, que ele era o primeiro e que estava na sua frente. Como se vê, não se trata de reconhecer uma falta diante de uma instância judiciária que queria saber o que se passou, o que aconteceu, identificar um crime e estabelecer para ele uma pena, um juízo. Antíloco reconhece que, na ordem de forças próprias a cada combatente, Menelau era o primeiro, *proteros*, que ele estava à sua frente, e que segundo o ritual litúrgico da verdade, portanto, ele deveria passar à sua frente. Renunciado a seguir à luta, o combate proposto por Menelau que transferia o enfrentamento entre os homens para o enfrentamento com os deuses, Antíloco dá lugar à manifestação da verdade prevista no início, manifestação que ele, através de sua atitude, buscando seus próprios interesses, tinha tornado oculta ao longo da corrida. É por isso que, para Foucault, declarando-se vencido por Menelau nesse novo episódio de luta em que o enfrentamento entre os dois é transferido pelo juramento para o enfrentamento com os deuses, Antíloco restaura, através de sua ação, desistindo do combate com os deuses, a forma pela qual a verdade das forças deveria inicialmente aparecer sob o rito litúrgico da corrida.

Um último elemento importante para descrever de que maneira esse procedimento jurídico de combate foi utilizado nesse período de um pré-direito da Grécia antiga, período da Grécia arcaica, está no enigma em torno da entrega do quinto prêmio, que deveria ser entregue a Eumelo, mas que, tendo chegado em último por causa da intervenção de Atenas, recebera um prêmio suplementar<sup>578</sup>. Temos que, no final da premiação, Aquiles decide dar a Nestor o quinto prêmio, uma vez que ele, sendo agora velho para lutar, em outros tempos, quando era jovem, fora um atleta admirável. Era um lutar que competia e que ganhava, diz o texto. A esse gesto de Aquiles, Nestor responde alegremente, dizendo: “Quanto a este presente, recebo-o de bom grado, e alegra-se o meu coração, porque te lembraste de mim e não me ignoras; e lembraste

---

<sup>577</sup> *Ibidem*, 30-2.

<sup>578</sup> *Ibidem*, 32-3; HOMERO, *Ilíada*, vv. 516-50, 515-6.

da honra em que devo ser tido pelos Aqueus”<sup>579</sup>. Foi, portanto, nesse contexto dos jogos fúnebres de Pátroclo, por meio dos quais se tratava de imortalizar sua vida, fazer continuar e prosseguir sua memória entre os vivos, que a corrida de carros pôde não apenas representar, ritualizar a manifestação da verdade, como aleturgia, através da dramatização em cena dessa diferença de forças entre os combatentes, mas também lembrar os antigos combatentes e guerreiros que, como Nestor, eram admiráveis em força e coragem. A intervenção de Antíloco foi aquilo que por um instante tentou, por interesse próprio, roubar a verdade das forças e o brilho dos verdadeiros heróis, mas que através do juramento – através dessa proposição de litígio por Menelau a Antíloco, e dessa transferência do combate entre os homens para o combate com os deuses – pôde ser destituída, já que Antíloco, nesse novo combate com Zeus, renunciara de seguir as motivações de sua juventude, e retornara ao caminho da razão. É por esse juramento proposto por Menelau que a justiça pôde ser estabelecida, na medida em que a verdade das forças, a verdade dos feitos e das vitórias que veem coroar os combatentes e os mais fortes pôde ser restabelecida e perpetuada na memória dos cidadãos<sup>580</sup>.

É essa modalidade aletúrgica de dizer a verdade, essa modalidade praticada entre iguais, sejam eles guerreiros, combatentes ou cidadãos da Grécia, que encontramos apenas sob a forma de alguns vestígios no texto de Sófocles, *Édipo Rei*: no juramento proposto por Creonte a Édipo e na diferença entre o dizer a verdade de Jocasta e o dizer a verdade de Édipo, quando, sob a forma da aleturgia dos reis, eles não podem dizer a verdade toda, já que ela enfrenta o problema do “foi um” ou “foram vários” os assassinos de Laio.

### 3.3.2. O interrogatório e o elemento “eu” na veridificação

Ora, ainda que seja possível observar, como vimos, essas duas breves referências a formas de juramento do período arcaico e que se caracterizam pela articulação entre o justo e o verdadeiro no interior de um combate, de uma agonística do juramento, a verdadeira tensão do texto de Sófocles se situa nesse ponto de cruzamento entre a aleturgia oracular e religiosa e a aleturgia dos escravos, a aleturgia do testemunho<sup>581</sup>. É através do encontro dessas duas formas de aleturgias plenamente reconhecíveis pelos cidadãos de Atenas desse início da constituição de sua democracia que se prenuncia um novo tipo de dizer a verdade a ser utilizado no direito grego. Se por um lado, como vimos, os dois conjuntos de personagens, as duas formas de subjetivação, dizem exatamente a mesma coisa, a verdade plena, ainda que a partir de um jogo de

---

<sup>579</sup> HOMERO, *Ilíada*, vv. 547-9, 516.

<sup>580</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 33-4.

<sup>581</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 40-2.



pergunta e de resposta completamente outro, cujas condições e formas se revelam claramente distintas, por outro lado – e é para esse fato que a peça se dirige –, é apenas com a aleturgia dos servos e dos escravos, finalmente, que a verdade pode ser estabelecida pelo coro, reconhecida por todos, e se formular definitivamente como palavra justa. É por essa via que a verdade pronunciada pelos deuses, sob a forma de enigma, no início da peça, verdade que permanece suspensa até o fim, pode ser completada, quando os servos e os escravos pronunciam sua palavra de verdade, de modo que é essa verdade completa que Édipo é obrigado a aceitar, submetendo-se à sua verdade e, finalmente, confessando um assassinato – ainda que essa confissão esbarre no problema do *quem* foi o assassino de Laio de que falamos antes.

Como assinala Foucault, o dizer a verdade dos oráculos e dos adivinhos, dizer a verdade característico da Grécia arcaica, recebia sua autoridade, era autenticado, por uma relação anterior e exterior entre aquilo que se diz e aquele que fala. Não era o oráculo ou o adivinho que detinha a legitimidade de seu dizer a verdade, antes esta última só podia ser obtida em relação à palavra dos deuses. Como profetas, eles eram portadores de uma mensagem, portadores de uma verdade cujo dizer eles apenas reproduziam – podendo, ainda, como no caso de Tirésias, falsificar a mensagem, ou estando, como no mesmo caso, submissos aos deveres e às obrigações em relação à cidade. O que esse novo procedimento do direito na Grécia clássica inaugura é um outro modo de relação entre o dizer verdadeiro e a instância que autentica esse dizer, pois essa instância não pode mais ser localizada em outro lugar, não pode ser remetida à autoridade de outrem, nem ser uma simples transmissão ou uma reprodução da palavra dos deuses: a verdade da testemunha não é, nesse sentido preciso, a verdade dos deuses. A instância, a personagem que diz a verdade, ou que é convocada a dizê-la, nesse novo procedimento do direito do período clássico, só pode ser um sujeito que diz “eu”: sua identidade deve corresponder ao conteúdo preciso daquilo que ele fala e enuncia, e isso porque o que ele diz é verdade. Assim, se a aleturgia oracular ou religiosa detém um saber ao qual nada escapa e pronuncia de longe os decretos eternos porque a sua autoridade está ligada à força de um nome, de um personagem divino que lhe é exterior – já que é dita por esses mensageiros e profetas que são o oráculo e o adivinho –, a aleturgia de testemunhas, a aleturgia de servos ou de escravos, a aleturgia simplesmente de pessoas do povo, por sua vez, aquela que vai aparecer e ser representada no final da peça de Sófocles pelo dizer a verdade do mensageiro de Corinto e do pastor de Tebas, deve obedecer à um jogo de verdade que solicita (1) saber sobre a identidade do sujeito que diz, (2) se constituir por um discurso da memória e da lembrança, e (3) obter sua autoridade, sua legitimidade pelo

fato de que aquele que diz a verdade pode dizer também “eu”<sup>582</sup>. É a entrada desse elemento do “eu”, do si mesmo, do *autós*, no discurso de verdade que o procedimento do inquirido e a utilização do interrogatório de testemunhas, como técnicas jurídicas de determinação da verdade, vão introduzir nesse momento de formação, no século V a.C., do direito grego, no período clássico. Como assinala Foucault, tratar-se-ia do momento em que:

O dizer a verdade pôde autenticar sua verdade, pôde se afirmar como manifestação de verdade, na medida em que, justamente, aquele que fala pode dizer: sou eu que detenho a verdade, e sou eu que detenho a verdade porque eu a vi e porque, tendo-a visto, eu a digo.<sup>583</sup>

É esse elemento do “eu” nesse procedimento de produção da verdade, nesse procedimento que na tragédia de Sófocles se manifesta como uma aleturgia ligada a servos e a escravos, a pessoas do povo, que constitui uma novidade do direito grego, e que terá uma importância fundamental para aquilo que Foucault denominou como história das relações entre o sujeito e a verdade. Foi em torno desse novo procedimento de uma justiça que, para estabelecer a verdade, solicitou não apenas um dizer a verdade sem sujeito, ou melhor, um dizer a verdade autenticado pela autoridade de outrem, mas um dizer a verdade correlato à emergência dessa personagem que se chama “eu” que o direito grego se constituiu como um direito baseado no relato de testemunhas, autenticadas por uma identidade e marcadas por uma memória da experiência, por uma historicidade própria aos fatos. Esse procedimento permitiria a constituição de um novo tipo de relação entre o sujeito e a verdade, na medida em que a identidade daquele que fala deve estar implicada na verdade de seu enunciado; o sujeito da verdade não é exterior à cena pela qual a verdade é manifesta, mas ele participa da própria cena: é por se engajar diretamente, correndo o risco de perder a própria vida, caso aquilo que diga seja *mentira* ou seja *falso*, que o “eu” como esse elemento que diz a verdade participa do próprio procedimento pelo qual a verdade é manifesta: o *autós* como esse elemento absolutamente necessário dessa nova *aleturgia*. É apenas a partir desse procedimento aletúrgico em que o “eu” das testemunhas coincide com o “eu” que diz a verdade que não apenas a palavra de verdade pode ser autenticada pelo coro e reconhecida por todos, mas que Édipo mesmo pode dizer: “assassinei quem não devia”<sup>584</sup> – ainda que permaneça em questão quem fora efetivamente o assassino de Laio. É pelo dizer a

---

<sup>582</sup> *Ibidem*, 48-9.

<sup>583</sup> *Ibidem*, 49.

<sup>584</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, v. 1392, 82.

verdade das testemunhas que Édipo pôde confessar que ele era aquele a quem ele mesmo procurava, que ele pôde passar dessa posição de sujeito que busca a objeto procurado, que, no final da peça, será objeto achado.

Mas de que forma Édipo teve ele mesmo um papel fundamental nessa passagem do desconhecido ao conhecido, da posição de sujeito para a posição de objeto em sua investigação? Qual foi a técnica utilizada por ele em sua investigação e nesse procedimento jurídico no início do direito grego que se chama inquérito e interrogatório de testemunhas? Se o que propomos analisar não é apenas a personagem de Édipo como essa figura da transgressão dos interditos e da passagem do desconhecimento ao reconhecimento – Édipo como representação das formações do inconsciente –, de que maneira se configuram esse saber e esse poder exercido por Édipo, que, ao final, deverão ser eliminados?

### 3.4. O saber de Édipo

Quem é Édipo, então, nesse jogo de metades de que fala Foucault? Que modalidade de dizer a verdade encontramos nele, entre a modalidade religiosa do adivinho e do oráculo e a modalidade de testemunho do servo e do mensageiro?<sup>585</sup> No centro da tragédia, entre o saber dos deuses e o saber temporal, sob a marca da memória das testemunhas, Édipo é certamente aquele que não sabe; conhece pouco sobre a história de Laio e de seu assassinato, solicita informações sobre como a cidade de Tebas reagiu a esses fatos quando ocorreram, e nada sabe sobre sua relação com isso, nem sobre o destino que o futuro lhe reserva. Nesse sentido, e retomando toda a relação entre o procedimento de reconhecimento na tragédia e a inversão da fortuna na peripécia, conforme a descrição de Aristóteles, Édipo é aquele que não apenas não sabe, mas que faria melhor também em continuar sem saber<sup>586</sup>; afinal de contas, é por sua descoberta e pela manifestação da verdade do assassinato e da identidade do assassino que toda a sua sorte será transformada, pois terá que ser cumprido o decreto enunciado por Apolo se a cidade quiser ser purificada da nódoa que lhe aflige. Se Édipo, no entanto, é aquele que não sabe, como é que ele não saberia, no fundo, o que acredita não saber? Se ele não sabe de nada sobre a identidade do assassino, o que poderia justificar a força com que nega, fazendo a si mesmo escapar, a cada nova aparição da verdade no dizer dos deuses, de Tirésias, o adivinho, de Jocasta, sua esposa, e dos servos e criados? Enquanto toda uma tradição psicanalítica atribuiu a esse não saber, a esse negativo que coincide com o desconhecimento da verdade o estatuto de

---

<sup>585</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 233-4.

<sup>586</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 50-1.

um desejo inconsciente, a leitura de Foucault localiza a especificidade de uma forma de saber, cuja positividade não pode coincidir necessariamente com um inconsciente trazido à tona pelo Outro.

Segundo Foucault, Édipo é portador de marcas muito explícitas de saber, o qual tem uma forma bastante particular e pode ser observado e descrito positivamente em relação a outros tipos de saber, identificados com o saber do adivinho, mas também ao saber do testemunho<sup>587</sup>. Se toda uma tradição tentou reduzir esses sinais positivos do saber de Édipo à sentença de seu inconsciente, de que no fundo Édipo não sabe e no momento em que diz “sei” ele se engana, é pela retomada da especificidade do saber de Édipo e do modo como ele utiliza uma técnica, fundamental na formulação final da verdade, que será possível identificar a maneira pela qual se exerce um tipo de governo e como se dão as relações de poder, nesse contexto específico de formação da democracia ateniense. O saber de Édipo, portanto, sua forma, suas características, e isso a partir de seus traços positivos – é um pouco isso que gostaria de retomar aqui para depois analisar que relação essa modalidade de saber pode ter com a forma de governo exercida por Édipo.

### 3.4.1. Em que consiste a *tékhnē* de Édipo?

Com efeito, o saber de Édipo é formulado a partir de uma técnica específica: uma maneira de ser e de fazer que pode ser contrastada com duas outras maneiras presentes no texto. Se observarmos o modo como Creonte responde à acusação de Édipo, de que ele inveja o seu lugar, pelo fato de ser rei, teremos uma primeira modalidade de ser e de fazer a partir da qual será possível destacar a forma de Édipo. Quando Édipo diz: “Que fazes, tu que estás aí? Ainda ousas chegar a mim, tu que seguramente queres tirar-me a vida e despojar-me do poder abertamente?”, e Creonte responde, como se vê no texto: “Que pode esperar de mim falando assim? Deixe-me responder, pois sou igual a ti”<sup>588</sup>, aquilo que Édipo diz não é verdade, segundo Foucault, nem o pode ser, porque não é evidente nem ao menos desejável que Creonte tenha inveja de Édipo, pela posição que ele ocupa<sup>589</sup>. Creonte tem uma vida boa, uma vida de rei, como se diz; ele é rei sem o ser, ocupa a posição de rei sem se encarregar desse ofício e sem ter de responder perante o povo no lugar do rei. Como argumenta Creonte: ele é consultado pelo rei e pelo povo, uma grande quantidade de pessoas vem consultá-lo, de modo que ocupa o lugar de intermediário entre os governantes e os governados, aquele que permite vinculá-los numa série

---

<sup>587</sup> *Ibidem*, 50-5.

<sup>588</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 629-32, 641-2, 44-5.

<sup>589</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 52-3.

de trocas e compromissos, ocupando, por essa razão, um lugar central, uma posição primeira. Do ponto de vista do poder, portanto, do ponto de vista da hierarquia e do lugar que ocupa na cidade grega, ele está na mesma altura que o rei, de modo que não pode ter inveja de seu lugar ou de sua função. Ora, para ser essa espécie de intermediário entre os governantes e os governados, diz o texto, é necessário apenas ser sábio e comedido, dispensando-se toda a técnica e responsabilidade que um rei, por sua vez, deve ter.

Contudo, se Creonte não tem técnica alguma, se é solicitado para ser apenas mensageiro da verdade transmitida pelo oráculo de Apolo em Delfos, Tirésias, por sua vez, tem uma técnica específica em seu dizer, como aponta Foucault, e ela é aplicada à arte da mântica e da adivinhação<sup>590</sup>. Ele é capaz de ver o que ninguém vê, e isso porque o seu olhar é iluminado, como Febo Apolo, com a luz dos deuses que veem e sabem todas as coisas: é essa técnica que lhe permite interpretar enigmas e desvendar os mistérios desconhecidos. Na peça de Édipo, no entanto, a referência à técnica de Tirésias é empregada num certo número de vezes de maneira irônica ou negativa. Quando se tentava descobrir o que efetivamente acontecera quando da morte de Laio, Édipo pergunta a Creonte se o adivinho naquele tempo exercia ou não a sua técnica, e completa: “Por que esse adivinho sábio nada disse?”<sup>591</sup> Incapacidade da técnica em reconhecer a verdade quando ela aos homens permanece ainda obscura. Em outra passagem do texto, quando discute com Tirésias, vemos a comparação: “Por que silenciaste diante dos tebanos ansiosos por palavras esclarecedoras na época em que a Esfinge lhes propunha enigmas? [...] Pois eu cheguei, sem nada conhecer, eu, Édipo, e impus silêncio à Esfinge”<sup>592</sup>; mais uma vez, desqualificação da técnica da adivinhação que, no embate com a Esfinge, não pôde servir para decifrar o seu enigma. Há ainda uma terceira passagem, quando Édipo discute com Jocasta, e esta última lhe diz: “Não há razões, então, para inquietação; ouve-me atentamente e ficarás sabendo que o dom divinatório não foi concedido a nenhum dos mortais”<sup>593</sup>. Vemos, portanto, nesse cenário que conta a peça de Édipo, essa quase que contestação da técnica mântica de que Tirésias seria portador; a arte da adivinhação não serve nem poderia servir para resolver um enigma ou manifestar uma verdade como aquela que solicita o enigma da peste e da necessidade da purificação, sem com isso deixar de ser avaliada pelos outros para se julgar se efetivamente o que ela diz é da ordem da verdade e da justiça. Mas se, por um lado, a técnica de Tirésias coincide com ou é apoiada pelo fato de que a verdade que ele diz tem um vínculo de natureza

---

<sup>590</sup> *Ibidem*, 53-4.

<sup>591</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, v. 665, 47.

<sup>592</sup> *Ibidem*, vv. 469-71, 477-8, 39.

<sup>593</sup> *Ibidem*, vv. 847-50, 55-6.

com a verdade dos deuses (a ideia de conaturalidade da verdade entre essas duas modalidades de aleturgia de que fala Foucault<sup>594</sup>), por outro lado, para formular sua verdade, para realizar esse dizer a verdade dos deuses que é capaz de transmitir, é preciso pensar, refletir, voltar-se para dentro de si, para as profundezas de seu pensamento. Numa passagem do texto, Tirésias acusa outros, dizendo: “pois todos vós sois insensatos”<sup>595</sup>. Para ser capaz de utilizar a técnica da adivinhação, é preciso mergulhar para dentro de si, verificar os pensamentos, tentar encontrar neles a verdade dada pelos deuses e que lhes é conatural<sup>596</sup>. Se Creonte é o homem da sabedoria e do comedimento, aquele que conhece os vínculos e que sabe respeitá-los porque trabalha como mediador; Tirésias, por sua vez, desenvolve sua técnica como adivinho, encontra a verdade dos deuses no fundo de si mesmo para poder manifestá-la e enunciá-la aos outros.

Se a técnica de Tirésias, no entanto, parece ser desqualificada ao longo de toda a peça, Édipo qualifica a si mesmo como o homem da técnica (*tékhne*), e no texto, pode-se observar que a palavra que mais aparece para caracterizar a técnica de Édipo é *euriskein*, que significa encontrar ou descobrir<sup>597</sup>: quando se recorre a Édipo para apresentar-lhe a queixa dos cidadãos em relação à desgraça que assola Tebas, o texto diz: “E agora, Édipo, senhor onipotente, viemos todos implorar-te, suplicar-te: busca, descobre, indica-nos a salvação”<sup>598</sup>; ao ser consultado, Édipo responde: “Meu pensamento errou por rumos tortuosos. Veio-me à mente apenas uma solução, que logo pus em prática”<sup>599</sup>; em seguida, nos versos 134-5, 147-8, 317, 360, Édipo diz que ele mesmo buscará descobrir quem fora o assassino<sup>600</sup>; e, finalmente, quando discute com Tirésias, este mesmo interroga Édipo, dizendo: “Não és tão hábil para decifrar enigmas?”<sup>601</sup>. Em todas essas situações, vemos que, diferente de Creonte e de Tirésias, Édipo tem uma técnica específica que não é a técnica da mediação nem a técnica da adivinhação; Édipo tem a técnica de *descobrir* a verdade. Édipo é aquele que parte para a descoberta da verdade, aquele que, através de uma série de procedimentos investigativos, descobre a verdade diante de si mesmo, mas também diante de todos.

Trata-se, com efeito, de uma técnica diferente daquela pela qual ele foi louvado e reconhecido quando dera uma solução ao enigma da Esfinge<sup>602</sup>. Nunca, em todo o texto, Édipo diz

---

<sup>594</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 54-5.

<sup>595</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, v. 393, 35.

<sup>596</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 54-5.

<sup>597</sup> *Ibidem*.

<sup>598</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 53-5, 22.

<sup>599</sup> *Ibidem*, vv. 86-7, 23.

<sup>600</sup> *Ibidem*, vv. 26-7, 31, 33.

<sup>601</sup> *Ibidem*, v. 530, 41.

<sup>602</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 55-8; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 65-8.

que descobriu ou que revelou o que estava escondido nesse enigma; ele diz que *dominou* a Esfinge, não que descobriu a verdade por trás de seu enigma<sup>603</sup>. Segundo a leitura de Foucault, Édipo diria:

Dominei a Esfinge e o enigma da Esfinge, curei, portanto, a cidade de todos os seus males, coloquei-a novamente de pé, tornei-a ereta quando ela estava abatida sob a desgraça, graças ao meu juízo, à minha opinião, e não pela busca da verdade.<sup>604</sup>

Percebe-se, pois, que o procedimento adotado por Édipo naquela ocasião é completamente diferente daquele exigido nesta da qual fala a tragédia de Sófocles, pois, quando dominara a Esfinge, utilizara de uma técnica bem diferente da técnica da descoberta, uma técnica que em grego quer dizer dar um juízo, uma opinião, exprimir uma certa maneira de julgar e de pensar, o que não significa partir para a descoberta da verdade, encontrar, descobrir, tornar conhecido aquilo que não se sabe. A resolução do problema *peste-purificação* lançado pela primeira metade da verdade, a verdade divina concedida pelo oráculo de Delfos, exige uma técnica bastante diferente daquela utilizada para dominar a Esfinge, a técnica da opinião, na medida em que é preciso descobrir uma verdade, e é essa técnica que Édipo utilizará. A técnica da descoberta, segundo Foucault, supõe a necessidade de constatar na atualidade uma realidade do passado em relação à qual aquele que utiliza a técnica, ou em todo caso que pretende utilizá-la, não estava presente no momento em que ocorreram os fatos, não sabe daquilo que aconteceu, e por isso não pode dizer a sua opinião nem dar o seu juízo. Essa modificação, com efeito, essa transformação possível com a utilização da técnica da descoberta, quando o sujeito que a utiliza se torna capaz de passar de uma posição de um sujeito que não sabe para a de um sujeito que sabe, como mostra Foucault, era um problema bastante presente e discutido no pensamento dos sofistas, mas também em Sócrates e na filosofia de Platão. Esse problema implicava a utilização de todo um conjunto de técnicas, todo um desenvolvimento de disciplinas ligadas à educação e à arte da retórica e da persuasão, tão comumente utilizadas na democracia de Atenas do século V a.C.<sup>605</sup> Passar do não saber para o saber, passar da posição de sujeito que não sabe para a posição de sujeito que sabe implicava todo um debate filosófico e político em torno da linguagem e do uso político da palavra no contexto democrático da cidade de Atenas.

---

<sup>603</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, v. 478, 39.

<sup>604</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 55.

<sup>605</sup> *Ibidem*, 55-6.

No caso de Édipo, o percurso através do qual ele desenvolve e realiza essa passagem envolve ou deve necessariamente envolver marcas e indícios que lhes chegam<sup>606</sup>; ele está, digamos, como que em busca de signos presentes no caminho, fragmentos de um *sýmbolon* que lhe permitirão conduzir, segundo a metáfora que utiliza, finalmente, ser capaz de transformar o desconhecimento do saber em conhecimento, e descobrir qual deve ser a verdade a respeito dos fatos a que não teve acesso, a respeito daquilo que, de fato, aconteceu. A palavra empregada para designar essa busca, através da qual ele procura marcas e indícios, sinais no decorrer de seu caminho, é o termo grego *tekmérion*, usado para interpretar sinais, e ele também está presente em um autor como Alcmeón, quando diz, segundo Diógenes Laércio: “os deuses dispõem de toda a clareza, mas aos homens cabe buscar os indícios”<sup>607</sup>. Conforme Foucault, *tekmérion* é uma palavra grega que já no século VI a.C. tem uma função importante para o sistema dos conhecimentos da época; diferente da arte de interpretação do adivinho, a interpretação dos signos ou dos sinais é designada antes mesmo do período da democracia para um tipo de demonstração, podendo ser o caso, por exemplo, de uma demonstração matemática<sup>608</sup>. É apenas mais tarde, segundo Foucault, com Aristóteles, que se pode encontrar no interior da arte de *tekmérion* uma distinção entre os diferentes tipos de signos ou de sinais, na oposição entre o signo certo, indubitável, e o signo provável, o signo que deve ser apenas verossímil. Em todo caso, na peça de Sófocles, emprega-se *tekmérion* como arte de interpretação dos signos e dos sinais, arte que é diferente daquela de interpretação da verdade divina, voltada para o interior dos pensamentos, como é o caso do adivinho, e isso independentemente do tipo de signo. A utilização da técnica da descoberta como forma de partir em busca da verdade, de orientar essa busca em torno de signos ou sinais e ser capaz de interpretá-los não coloca, pelo menos num primeiro momento, essa diferenciação, que em Aristóteles se tornará rigorosa, entre os signos certos e indubitáveis e os signos verossímeis. Independentemente da qualidade atribuída aos signos, a sua interpretação deve conduzir à descoberta da verdade, e é essa utilização técnica que encontramos em Édipo. Mas como essa técnica é utilizada por Édipo? Como esses indícios, essas marcas dos signos se organizam de modo que, através deles, ele é capaz, finalmente, de descobrir aquilo que é da ordem da verdade ou do verdadeiro?

---

<sup>606</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 241-3; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 56-9; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 65ss.

<sup>607</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduzido por Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999, 1008-9.

<sup>608</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 56-7.



Em relação a isso Foucault aponta quatro direções possíveis de análise<sup>609</sup>. Na primeira, a técnica de Édipo se orienta por signos que vão do presente para o passado: como ele não viveu os fatos nem presenciou os acontecimentos que deram origem à verdade do assassinato de Laio, é preciso que ele encontre nos acontecimentos do presente a causa ou a pista dos acontecimentos passados que foram esquecidos: ele parte do presente para o passado. Na segunda direção em relação à utilização da mesma técnica, Édipo, inversamente, caminha do passado para o presente; vê-se que os signos que se apresentam a ele quando Jocasta pretende desqualificar a verdade dita pelos oráculos se manifestam a partir de experiências do passado; de um passado em relação ao qual é preciso restituir, é preciso se lembrar: “Não há razões, então, para inquietação; ouve-me atentamente e ficarás sabendo”; quando se interpela Édipo e se diz: “ficarás sabendo” ou seja razoável, o termo utilizado para contrastar com aquilo que os oráculos dizem é o termo dos signos, e dos indícios do passado: “há muito tempo”<sup>610</sup>. Em terceiro lugar, a orientação da técnica de Édipo, segundo Foucault, se desloca da constatação de uma presença em direção à constatação de uma ausência: tudo aquilo que ele recebe ou que encontra a partir de signos e de indícios que lhe chegam ou que ele procura no decorrer da tragédia, tudo aquilo que Édipo vê, sabe ou escuta, o conduz a interrogar as pessoas de onde partiram esses ditos, de modo que a partir da presença de signos, com a aparição de signos sob essa forma que identificamos ao jogo de metades característico de um *sýmbolon*, Édipo precisa sair em busca de personagens que, no momento, estão ausentes; assim, partindo do signo que chega, do signo presente, ele precisa ir em direção àquele que, estando ausente, pode completar a metade, e definir a realidade daquilo que se passou, na medida em que ela é atualizada, rememorada no presente. E, finalmente, em quarto lugar, o quarto procedimento, a quarta orientação dessa utilização técnica de Édipo de procedimento da descoberta, se orienta da situação de uma ausência para a constatação de uma presença; e é através desse último procedimento que ele encontrará a verdade. Édipo precisa fazer passar, através da técnica da descoberta, os signos transmitidos por aqueles que, ausentes na situação dos fatos, transmitem verdades porque ouviram falar para os signos fornecidos por aqueles que efetivamente estavam presentes na ordem dos fatos, aqueles que viram com seus próprios olhos o que se passou e, por esse motivo, podem testemunhar de maneira eficaz e convincente a realidade daquilo que aconteceu. A técnica da descoberta empregada por Édipo, portanto, é utilizada segundo orientações diversas que se articulam em torno da atualidade e do passado e em torno da ausência e da presença. É por essa correlação de

---

<sup>609</sup> *Ibidem*, 57-8.

<sup>610</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 847-8, 852, 55-6.

diferentes sentidos e orientações em torno do tempo e do espaço que ele pode exercer uma interpretação dos signos que encontra e permitir a transformação de sua situação inicial de sujeito que não sabe para uma situação final de sujeito que sabe. Em todo caso, o verdadeiro signo, como indica Foucault, se quisermos atribuir a ele uma qualificação e um valor como faz Aristóteles, na medida em que é através dele que o jogo das metades encontra o último fragmento capaz de reunir sua verdade em torno do *sýmbolon*, é aquele que pode ser fornecido e emitido por quem esteve presente, viu no passado o que aconteceu e pode hoje, na atualidade, dizer a verdade a respeito da ordem dos fatos que presenciou.

É preciso que Édipo encontre, descubra através de todos os signos e indícios, a identidade dessa personagem capaz de, por sua aleturgia, revelar a verdade nos termos exigidos pela justiça. A justiça como essa modalidade de juízo e de governo só poderá ser exercida se a verdade se manifestar pela boca de indivíduos que podem dizer “eu”, e é em direção a esse signo, a essa metade final e decisiva da aleturgia que consiste a tragédia de Sófocles que Édipo parte em busca da verdade, que ele utiliza a sua técnica da descoberta e, no final, a descobre. Antes de ser governado por seu destino, pela força de um saber inconsciente do qual aparentemente todos sabem menos ele, Édipo é aquele que busca, e que procura, é aquele que utilizando a sua técnica conduz a investigação a seu destino, sendo capaz de alcançar a verdade que será autenticada pelo coro, diferente da verdade dos deuses, a verdade de seu destino, na medida em que é fornecida por testemunhas.

### **3.4.2. A arte das artes e o exercício do governo**

Vê-se, pois, se desenhar a especificidade do saber de Édipo e que a técnica de descoberta que ele utiliza é diferente da técnica de Creonte e da função que ele ocupa no âmbito da cidade de Tebas, e também não é a mesma técnica de Tirésias, o adivinho. Ele parte, pois, para a descoberta de signos e é através desses signos que ele será capaz de produzir uma verdade que fecha o jogo das metades, na medida em que manifesta a verdade a respeito de seu nascimento e da personagem que matara Laio, o antigo rei. A nódoa produzida no seio de Tebas por um de seus cidadãos, a nódoa cujas consequências atravessavam a cidade, responsável pela má sorte e por toda uma desgraça e aflição, pôde enfim ser purificada, na medida em que a busca empreendida por Édipo encontrara o culpado (que seria ele mesmo), podendo enfim consumir-se com a sua punição, isto é, sua exclusão da cidade, pela morte ou pelo exílio. E nesse procedimento de busca, de partir em descoberta da verdade, empreendido por Édipo, encontramos alguma coisa, seguindo os passos de Foucault, da ordem de sua modalidade de governo – de

modo que para Foucault, *Édipo Rei* será também uma tragédia do poder<sup>611</sup>. Se Édipo é aquele que utiliza a técnica da descoberta, e por essa técnica conduz a investigação e o inquérito até a descoberta do signo por meio do qual a identidade do culpado, do assassino de Laio, seria revelada, ele ocupa, na utilização desse procedimento, uma determinada função na cidade de Tebas, e essa relação entre a utilização da técnica e a função que ele ocupa, como governa, é que será responsável por sua destituição. Ora, desde o início e durante todo o seu percurso, observamos que Édipo é essa personagem que quer fazer a descoberta; logo no início do texto ele diz:

Ah! Filhos meus, mercedores de piedade! Sei os motivos que vos fazem vir aqui; vossos anseios não me são desconhecidos. Sei bem que todos vós sofreis, mas vos afirmo que o sofrimento vosso não supera o meu. Sofre cada um de vos somente a própria dor; minha alma, todavia, chora ao mesmo tempo pela cidade, por mim mesmo e por vós todos.<sup>612</sup>

Ora, se verdade só pode ser formulada como palavra justa, reconhecida por Édipo e por todos, com a passagem de um signo a outro, e isso na travessia de todo o jogo de metades que descrevemos, até a formulação do *symbolon* com a aleturgia de testemunhas, vemos também se desenhar essa outra ideia no texto de que toda a operação da descoberta, toda essa operação que conduzirá, ao final, à revelação da verdade, deve ser empreendida, conduzida apenas por uma personagem, e que essa personagem deve ser Édipo. É em torno dele que todas as metades serão reunidas, todos os fragmentos serão ajustados, de modo que, se ele interrompesse a sua técnica e desistisse de partir em busca da verdade, é bastante possível que a verdade nunca fosse descoberta, nem a cidade de Tebas purificada de sua nódoa. Se Édipo é essa personagem que parte em busca dos signos, que interpreta os signos e que permite o ajuste dos fragmentos capaz de promover a palavra da verdade como palavra justa, ele deve ser também considerado, é a leitura que sugere Foucault, como um tipo de senhor da verdade, mestre da verdade, já que é ele mesmo que decide prosseguir com a sua técnica realizando o trabalho da verdade<sup>613</sup>. Ora, mesmo que esse lugar ocupado por ele de mestre da verdade se desloque, na medida em que sua descoberta permite a passagem de Édipo de sujeito que busca para o lugar, a posição de objeto da descoberta, é Édipo quem conduz o tempo todo a dramatização aletúrgica da tragédia, de modo que a verdade só chega a ser formulada, mesmo que contra ele, pelo uso de sua técnica, pela forma

---

<sup>611</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Édipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 233-9; M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, 43-6; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 59-65.

<sup>612</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 74-9, 23.

<sup>613</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 58.

como o saber de que ele dispõe, utilizando-se dos signos, se desloca no jogo das metades até encontrar o seu destino.

No entanto, se Édipo pôde ocupar esse lugar, e essa é a interpretação de Foucault, se ele pôde ser essa personagem em torno da qual o enunciado da verdade será, finalmente, formulado e coincidirá com a palavra justa, é porque a técnica da descoberta que desenvolve tem ainda uma outra característica: ela deve permitir trazer à luz da verdade o acontecimento que permanece velado e que constitui o elemento chave para o reconhecimento e para a virada da fortuna no drama da tragédia, mas também ela pressupõe ou tem como finalidade a possibilidade de escapar dos decretos divinos ou, ao menos, limitar os seus efeitos. Ora, se o saber de Creonte se refere aos decretos eternos, de modo que sua aleturgia consiste na transmissão desses decretos apenas, sem que ele mesmo esteja nisso implicado; e se o saber de Tirésias diz respeito àquilo que pode se constituir como causa da desgraça e do infortúnio na cidade, mas Tirésias ele mesmo só tem acesso a esse saber através da iluminação que recebe dos deuses, pois a luz que ele vê é conatural à luz que contempla os olhos dos deuses; Édipo parte em direção à realidade dos fatos, àquilo que efetivamente aconteceu, na medida em que essa verdade, mesmo que revelada pelos deuses, ainda não tinha sido autenticada pelos olhos de uma testemunha<sup>614</sup>. Se Édipo tem algum saber na peça de Sófocles, se no decorrer da peça ele pôde utilizar uma técnica que, diferente daquela da opinião e do juízo empregada no confronto com a Esfinge, parte para a descoberta de verdades, apoiando-se na interpretação dos signos que encontra ou dos signos que lhe chegam, ele só pôde empregá-la na medida em que o saber dos deuses, a verdade dita por eles, na aleturgia do oráculo e do adivinho, não é suficiente para decidir a verdade a respeito dos fatos, de modo que o saber e o poder exercidos pelos deuses, na impossibilidade de autenticar esse saber-poder, a tragédia anuncia a possibilidade de autenticar uma verdade, na medida em que ela pode ser conduzida por um saber-poder praticado pelos homens, e é esse saber-poder que está presente, como marca característica, na técnica da descoberta empregada por Édipo. Sua habilidade deve ser, entre outras coisas, uma maneira de conduzir um navio até um porto, e uma maneira de utilizar a arte da descoberta e do timão, capaz de conduzir Tebas inteira a um porto seguro<sup>615</sup>.

E, nesse ponto, encontramos mais uma diferença entre a técnica empregada por Édipo nessa investigação, nesse procedimento de inquérito que a tragédia de Sófocles descreve, constituir uma busca pela descoberta, e aquela que ele utilizara quando, para resolver o enigma da

---

<sup>614</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 180.

<sup>615</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1097-8, 64.

Esfinge e salvar Tebas, situação de que tanto falam as diferentes personagens do texto, na medida em que essa ação se constituía como uma prova do amor de Édipo pela cidade, e que consistia no fato de dar uma opinião, emitir um juízo. Quando encontrou a Esfinge em sua chegada a Tebas, como vimos, qual foi a técnica que ele empregou? Como foi capaz, como diz o texto, de dominar a Esfinge e resolver o enigma proposto por ela, salvando a cidade? Édipo partiu de um signo a outro em busca de indícios capazes de reunir a série de metades que encontra, até chegar a esse fragmento de verdade fornecido por quem estava lá quando os fatos aconteceram? Para resolver o enigma da Esfinge, ao contrário, Édipo dá a sua opinião, ele simplesmente expõe sua maneira de pensar a respeito de um assunto, uma determinada ordem das coisas, ele dá o seu parecer, o seu juízo, e isso é suficiente para resolver o enigma e dominar a Esfinge. Ora, como observa Foucault, o uso da palavra *opinião* no texto tem um sentido preciso, na medida em que se trata de um termo técnico para se referir a uma prática utilizada no contexto jurídico, tendo em vista todo esse contexto político e democrático da política de Atenas no século V a.C., e que se trata da exposição de um juízo, de uma opinião por parte de um cidadão jurado, ou de um magistrado, a partir do qual se pode definir os destinos de uma acusação e a atribuição de uma possível pena ao acusado<sup>616</sup>. Os retores como sendo esses homens estudiosos de retórica, que sabem e que atribuem aos fatos possíveis causas e dão a seu respeito as devidas explicações, deveriam apresentar ao tribunal os fatos descobertos, os dados relativos a uma sentença, sobre os quais os cidadãos jurados ou magistrados seriam chamados para dar uma opinião, um parecer que fosse seu. Finalmente, seria pela consideração dessas diferentes opiniões e juízos que se tornaria possível selar o destino do acusado, de modo a consumir de maneira concreta o decreto já estabelecido pelos deuses e revelado pela palavra dos oráculos e dos religiosos. Quando Édipo, no entanto, no decorrer dessa tragédia de Sófocles decide não dar uma opinião a respeito daquilo que recebera dos deuses, mas partir ele mesmo em busca da descoberta da verdade, trata-se, com efeito, da utilização de uma outra técnica, cuja função e lugar na cultura grega também não devem ser os mesmos daqueles em relação aos quais a técnica da opinião era empregada. Se a emissão de um juízo ou de uma opinião a respeito de uma determinada ordem das coisas, se a emissão de um parecer implicava o modo através do qual o cidadão grego poderia e deveria participar dos procedimentos jurídicos da democracia em Atenas, na Grécia antiga, e se fora pela utilização dessa técnica que Édipo salvara a cidade de Tebas quando esta era afligida pela Esfinge, a utilização da técnica da descoberta e da busca da verdade, a forma pela qual por sua utilização Édipo, rejeitando o decreto dos deuses, a verdade

---

<sup>616</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 56-8.

toda que tinha sido por eles dita, empreendeu todo um inquérito através do qual se pôde estabelecer a verdade como palavra plena, ela também foi o que conduziu Édipo ao infortúnio de sua condição, à mudança de sua sorte: quando o reconhecimento da verdade se ajustou e coincidiu com a peripécia da tragédia de que falamos.

Ora, se em relação aos deuses a peça de Sófocles mostra esse processo, esse momento de independência da técnica da descoberta e da utilização de testemunhas como modo de restringir o seu poder, por outro lado, é a questão do poder de Édipo e do lugar que ele ocupa como governante e como aquele que é o mestre da descoberta e da verdade que é o tempo todo colocado em cheque pelo drama. E nesse aspecto é interessante notar, como identifica Foucault, que quando Édipo interrompe Tirésias quando este lhe diz que, no final das contas, é Édipo o assassino, culpado pela peste em Tebas, ele não responde: “não, isso não é verdade; eu sou inocente, não pude fazê-lo em razão disso ou daquilo”, mas sim:

Bens deste mundo, e força, e superior talento, dons desta vida cheia de rivalidades, que imensa inveja provocais, preciosas dádivas! Por causa do poder que Tebas me outorgou como um presente, sem um gesto meu de empenho, Creonte, em tempos idos amigo fiel, agora se insinua insidiosamente por trás de mim e anseia por aniquilar-me.<sup>617</sup>

Ao utilizar a sua técnica não é apenas a verdade que interessa a Édipo, a possibilidade de formular a verdade como justificativa de passagem da condição de não saber para a condição de saber, mas a possibilidade de restituir seu governo sobre a cidade, a necessidade de, livrando Tebas de sua nódoa, restabelecer o seu poder como forma de governo. Em toda a história de Édipo, história de manifestação da verdade a respeito de seu nascimento e do crime que cometera, como sabemos, está em jogo em paralelo a questão do saber de Édipo, de sua passagem de sujeito a objeto na ordem do saber, a questão do poder que ele exerce, poder que, na resposta que dá a Tirésias, tem uma face no lado da riqueza, e outra face nessa que seria a arte de todas as artes e que se relaciona com o poder<sup>618</sup>. É o poder, no fundo, que, para Édipo, suscita a inveja das outras personagens e é o seu poder que ele está preocupado em restituir ou pelo menos manter quando da descoberta da verdade, no emprego e na utilização de sua técnica.

E o saber como técnica, como arte das artes ou arte suprema no exercício do governo nos séculos VI e V a.C. da Grécia antiga tem uma importância bastante singular na leitura de Foucault<sup>619</sup>. Em primeiro lugar, porque não se encontra esse tipo de caracterização do uso do

---

<sup>617</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 457-64, 38-9.

<sup>618</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 233-5

<sup>619</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 51-2.

poder como uma técnica, como uma arte, em textos arcaicos, em todo caso, anteriores ao fim do século VI a.C. e ao início do século V a.C. Em segundo lugar, observa-se que no século V a.C., com o estabelecimento da democracia em Atenas e nos seguintes a ideia de que para governar, onde o que está em questão é o exercício de poder sobre uma coletividade, a questão da *politeia*, é preciso uma técnica, um saber técnico que implica um aprendizado de leis, modos de fazer, formas de emprego e de utilização do saber; é esse contexto que a peça de Sófocles representa. Em terceiro lugar, a associação entre o exercício de poder e a utilização de uma técnica como arte suprema é importante pois é essa expressão de arte e de técnica que vai ser usada e retomada com bastante frequência no contexto político e jurídico para caracterizar a arte de governar até o século XVII. A ideia de uma técnica que vai ser a da arte suprema como o nome que desde a Grécia clássica, com o modelo da democracia de Atenas, vai designar a arte política em geral, e que assumirá no decorrer da história do Ocidente o sentido de governo dos homens em geral, isso sob a forma coletiva de um governo no sentido político do termo, mas também o sentido de um governo dos homens individualmente, e isso a partir do modelo da direção espiritual e das possibilidades de modificação da conduta daquele a quem se governa. E Foucault vai fazer referência ao texto célebre de Gregório de Nazianzo, no *Discurso teológico*, no qual, oitocentos anos depois de Sófocles, a direção de consciência presente no cristianismo é definida como arte das artes, como arte suprema; ou melhor, a arte das artes será a arte de dirigir as almas<sup>620</sup>. A arte suprema se torna, então, ou pelo menos assume também essa outra característica, arte de dirigir as almas, de conduzir as consciências. E essa caracterização do governo como arte de governar os homens coletivamente, mas também individualmente, será mantida de forma constante até pelo menos o século XVIII, quando será retomada pelo liberalismo, como vimos, momento em que a governamentalidade será insaturada e instituída por uma razão de Estado.

É entre essa técnica de governo como arte das artes e os procedimentos de aleturgia implicados nessa nova modalidade de participação política da democracia e de utilização das técnicas que o saber de Édipo funciona de maneira particular, construído que é a partir da noção de descoberta. Mas de que modo o tipo de poder exercido por Édipo se relaciona com essa nova utilização técnica de importância fundamental na descoberta da verdade? De que modo a especificidade de seu governo não será proporcional à técnica que utiliza, de modo que na tragédia de Sófocles ele mesmo terá de ser eliminado do poder?

---

<sup>620</sup> G. DE NAZIANZE, *Discours théologique*, vol. 2, traduzido por Jean Bernardi, Paris, Cerf, 1978, 110-1.

### 3.4.3. Édipo está a mais no procedimento da verdade

“Sei os motivos que vos fazem vir aqui; minha alma, todavia, chora ao mesmo tempo pela cidade, por mim mesmo e por vós todos”<sup>621</sup>: a partir dessa constatação de que a peste de Tebas cai sobre si é que Édipo sai, pois, em busca da verdade, utilizando essa técnica que não é mais aquela da opinião que utilizara contra a Esfinge, mas que é uma técnica da descoberta a partir da interpretação de signos. Quando todas as personagens em torno de Édipo falam da peste que atinge a cidade toda, dos perigos que se corre, da desgraça dos homens e da necessidade de encontrar o culpado para obter enfim a purificação de Tebas, ele parte em busca da verdade porque pode ser que seus efeitos e suas consequências o atinjam e dessa forma venham a destituí-lo do exercício de poder. Ele diz ainda: “E não apagarei a mácula por outrem, mas por mim mesmo: quem matou antes um rei bem poderá querer com suas próprias mãos matar-me a mim também; presto um serviço a Laio e simultaneamente sirvo à minha causa”<sup>622</sup>; mais adiante, quando discute com o profeta Tirésias, ele não responde às suas acusações em termos de verdade ou de mentira, em termos de verdadeiro ou falso, mas em termos de inveja e de poder, como já citamos; a mesma reação se dá quando Édipo, em conversa com Creonte, diz: “Ainda ousas chegar a mim, tu que seguramente queres tira-me a vida e despojar-me do poder abertamente?”<sup>623</sup>; e é, enfim, quando justamente com Jocasta procura descobrir a identidade do assassino de Laio, que ele diz: “Irrompa o que tiver de vir, mas minha origem, humilde como for, insisto em conhecê-la! Ela, vaidosa como são sempre as mulheres, talvez tenha vergonha de minha ascendência obscura”<sup>624</sup>.

Se a técnica da descoberta implica a utilização, o emprego de procedimentos específicos aos quais corresponde uma modalidade de saber, o saber de Édipo, a tragédia de Sófocles é perpassada, do início ao fim, pelo problema do poder, do exercício de poder empregado por Édipo, e da possibilidade a todo tempo de esse poder invejado ser destituído pelas outras personagens. E se, no final da peça, Creonte o aconselha: “Não pretendas mandar. Teu poder de outros tempos agora deixou de existir”<sup>625</sup>, o coro diz para Édipo: “Este é Édipo, decifrador dos enigmas famosos; ele foi um senhor poderoso e por certo o invejastes em seus dias passados de prosperidade invulgar. [...] Ele agora caiu!”<sup>626</sup> Quando a verdade do crime é descoberta, tornando-se patente aos olhos de todos que Édipo fora o assassino de Laio, e isso através das três

---

<sup>621</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 75, 80-1, 23.

<sup>622</sup> *Ibidem*, vv. 169-73, 27-8.

<sup>623</sup> *Ibidem*, vv. 619-31, 44.

<sup>624</sup> *Ibidem*, vv. 1271-5, 76.

<sup>625</sup> *Ibidem*, vv. 1800-1, 96.

<sup>626</sup> *Ibidem*, vv. 1802-6, 96.



modalidades de aleturgia que a tragédia sugere, a aleturgia dos deuses, a aleturgia dos reis e, por fim, a aleturgia de testemunhas, Édipo reconhece que, transgredindo àquilo que lhe era interdito, matara seu pai e casara-se com sua mãe, dizendo a Creonte: “Tuas ordens são desagradáveis, mas devo segui-las”<sup>627</sup>. Se a tragédia de Édipo é estrutura em torno de um jogo de verdade, a tese de Foucault, que ele procura sustentar desde sua primeira análise em 1970, é também um jogo de poder, que em 1980, se situa nos termos de governo e de direção dos outros. Mas de que tipo de poder, de que modalidade de exercício de governo se trata em Édipo?

Segundo Foucault, é possível identificar uma pista importante a respeito dessa modalidade de poder exercida por Édipo, no meio da peça, entre a aleturgia dos reis e a aleturgia dos servos e das testemunhas<sup>628</sup>. Depois de já ter recebido da palavra dos deuses uma primeira metade do *sýmbolon*, que, na realidade, já apresentava a verdade inteira, a verdade plena, e uma segunda metade fora obtida pelo “ouvi dizer” de Jocasta de que eram vários os assassinos, metade que se tornava incompleta, ou melhor, conflituosa, com a metade obtida por Édipo em sua lembrança, encontramos um canto do coro<sup>629</sup>. E o canto começa com um elogio da lei, da lei enquanto instância reguladora entre os cidadãos, instância que, nascida de Olimpo, e não dos homens, filha de Zeus, e não dos mortais, não envelhece nem pode ser destituída como os deuses. Ora, essa lei é colocada pelo coro em oposição à lei dos tiranos, à lei que rege seu governo, que esta, sim, deve ser uma lei da desmedida, regida por altos e baixos como a fortuna. E se os tiranos que na cidade fazem valer a sua lei em detrimento da lei divina devem ser condenados, realizando este sacrilégio de que exibem em toda parte orgulho, já que violam o inviolável, buscando seus próprios interesses, deve se constituir em torno deles uma maldição. É essa condenação geral de uma lei que pretende substituir a lei divina, a lei eterna, filha de Zeus, que não envelhece, que encontramos nesse coro logo antes do aparecimento das testemunhas: e se encontramos essa espécie de condenação da lei dos tiranos como essa espécie de lei que sem acreditar nos oráculos, é exatamente do procedimento empreendido por Édipo que se trata. De maneira aparentemente inesperada, o coro modifica o seu juízo em relação a Édipo, já que no início do texto ele só manifestara para com ele afeto e reconhecimento dos antigos feitos que ele havia realizado. Quando, no entanto, esse tipo de trabalho da verdade, esse tipo de procedimento de manifestação da verdade, procedimento que faz coincidir seu reconhecimento com a peripécia do acaso, quando ele está em andamento, o coro modifica a sua opinião em relação a Édipo, de modo que vemos nesse canto um retrato negativo do governante, na medida em que,

---

<sup>627</sup> *Ibidem*, v. 1791, 95.

<sup>628</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 60-1.

<sup>629</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1029-1080, 62-4.

ao impor a sua lei, ele substituíra a antiga lei divina por um lei humana, uma lei de mortais, que, como Édipo, é caracterizada pela desmedida, sendo marcada por esses altos e baixos da fortuna. Assumindo a figura de um tirânico, Édipo seria aquele que, utilizando-se de seu procedimento de descoberta e de sua técnica de interpretação de signos, quer escapar do decreto dos deuses, da lei eterna, filha de Zeus, e formular, bem como estabelecer para ele e para os outros, a sua própria lei. Essa é uma primeira pista do tipo de poder, do tipo de governo exercido por Édipo quando emprega a sua técnica, o seu saber.

De um ponto de visto histórico, e é esse ponto de vista que Foucault pretende sustentar, quando identifica em Édipo a expressão desse saber-poder da tirania, o tirano é uma figura bastante precisa no mundo grego, historicamente situável, já que é constitutiva dessa virada entre o século VI a.C. e o século V a.C.<sup>630</sup> Sem necessariamente ter um sentido negativo ou pejorativo, o tirano é uma personagem bastante comum na maior parte das cidades gregas desse período, de modo que a partir do século V a.C. haverá uma destituição generalizada dessa figura, chegando quase a desaparecer do cenário político. Obedecendo a esse cânone clássico de composição das tragédias, Sófocles efetivamente retoma esse retrato heroico ou mítico do tirano, como personagem do período arcaico, em todo caso, do período anterior à constituição da democracia, situando esse personagem num contexto onde a democracia já estaria estabelecida. É preciso dizer que, por esse motivo, se o problema da tirania estava praticamente extinto no período em que Sófocles escreve a peça, e no período em que ela é encenada nos festivais públicos do século V a.C., como identifica Foucault, é exatamente esse tema que se torna matriz de todo pensamento político na Grécia clássica; e isso porque foi através da tirania que se estabeleceram as democracias: temos em Atenas, portanto, a ideia de que os tiranos, a existência da tirania e dessa figura histórica do tirano na Antiguidade, foi em certa medida necessária para a formação da democracia como modalidade de governo. Em segundo lugar, foi sempre em relação à tirania que se constituiu toda e qualquer teoria do poder político na Grécia antiga; e, finalmente, foi o problema da tirania ou do excesso no exercício do poder que se constituiu como uma matriz não só do pensamento grego, mas de diversas transformações do poder político no Ocidente, e particularmente na Europa, segundo Foucault: o problema da passagem da figura do tirano para o estabelecimento da participação política dos cidadãos, o problema do fundamento do poder do tirano, daquilo que seria o seu excesso, e ainda o problema de sua subversão, da dissolução de sua figura, para o bem de todos: o tema da sociedade contra o Estado. Em todo caso, a tese de Foucault, que encontramos nessa leitura, nessa interpretação da

---

<sup>630</sup> M. FOUCAULT, *A verdade e as formas jurídicas*, 48-50; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 61-3.

peça de Édipo é que se, por um lado, na época em que Sófocles escreveu a peça, na época em que a peça foi encenada, a figura do tirano foi destituída do poder político, e na medida em que ela estava para se formar, na medida em que sua possibilidade era prevista pelos homens da política, a cidade grega realizava esse procedimento que chamava ostracismo, isto é, a destituição ou o exílio de um líder político, na mesma época em que *Édipo Rei* foi escrita, o poder político sempre se preocupou, sempre esteve presente no debate teórico da política, a temática da tirania, como forma de governo soberano, na medida em que a democracia se constituía em oposição a essa temática.

Se observamos, por outro lado, como o pensamento mítico da Grécia antiga caracterizava os antigos tiranos, segundo Foucault, veríamos que esse pensamento obedecia a um determinado modelo de herói, atribuído a uma personagem que, por seus feitos diversos, por aquilo que conquistou como prova de seu domínio e de seu poder, poderia ser justificada e autenticada pelo povo na forma pela qual sob a tirania ele submetia os outros cidadãos. Foucault vai lembrar que, durante as encenações e as cerimônias teatrais da cidade, o tirano vai ser aquele que, nascido numa cidade, foi expulso, desapareceu ou se exilou por sua própria vontade, mas também aquele que após um feito louvável foi requalificado, assumindo a posição de quem pode voltar a sua cidade, tomar o poder e nela governar. Tratar-se-ia do modelo heroico da tirania. Desse ponto de vista, a história de Édipo pode ser claramente entendida como uma história segundo esse modelo. Vemos, na peça de Sófocles, que Édipo foi alguém que conheceu um destino desigual, ou seja, que não esteve o tempo todo no poder, alguém que fora abandonado por seus pais, entregue a um pastor no campo, passado de mão em mão até chegar nas mãos de Políbio, rei de Corinto, que passara um tempo no deserto, matara um velho numa encruzilhada, até resolver o enigma da Esfinge e se tornar rei de Tebas, soberano. Trata-se de alguém, portanto, que conheceu um certo número de altos e baixos. Diferente de Creonte, que sempre esteve sempre na posição primeira, vemos Édipo dizer: “nesta existência já provei o anonimato e agora vivo em culminâncias”<sup>631</sup>, de modo que, se ele teve momentos de glória, teve também momentos de desgraça ou de rebaixamento, como era bastante frequente no caso dos tiranos. Em segundo lugar, vemos que Édipo salvou a cidade e por esse motivo se tornou digno da confiança dos cidadãos, e esse, conforme Foucault, é igualmente um dos traços característicos da tirania. Nos termos do autor:

O que justifica o tirano e o que faz que ele tenha perfeitamente o direito de exercer o poder, mesmo que ele não tenha nascido entre os grandes ou não tenha permanecido

---

<sup>631</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 1277-8, 76

entre eles, é que, num dado momento, durante uma batalha, um enfrentamento qualquer, quando se trata de uma decisão ou quando havia guerra civil no interior da cidade, ele prestou serviço à cidade, realizou uma façanha.<sup>632</sup>

Uma segunda característica do tirano, portanto, que vemos igualmente na tragédia de Sófocles, deve ser essa de um serviço empreendido pela cidade, serviço através do qual o tirano salvara a cidade, constituindo uma espécie de muro ou de torre forte contra os perigos e os inimigos que a assolam. Encontramos no decorrer de toda a tragédia a referência de que Édipo fora aquele que reerguera a cidade, colocou-a novamente em pé<sup>633</sup>, e essa expressão, como identifica Foucault, é característica da expressão que reaparece em Sólon, quando caracteriza essa personagem que em relação a uma cidade, no caso, Atenas, impõe ou promulga as leis<sup>634</sup>. Será a figura do legislador, do soberano que impõe as suas leis, e é essa figura que Édipo vai encarnar, já que foi aquele, como ele mesmo diz, que permitiu que a cidade respirasse novamente, adormecesse em paz.

Em terceiro lugar, seguindo essa série de características indicadas por Foucault, se o tirano deve ser aquele que funda a legitimidade de seu governo pelo fato de ter realizado uma benevolência para a cidade, ele deve ser igualmente alguém que vai encontrar por sua vez o reconhecimento por parte de todos os cidadãos; se ele fora benevolente de sua parte, e, dessa maneira, salvara a cidade, receberá, por sua vez, benevolência da parte da cidade e dos cidadãos, de modo que o que se vê, segundo Foucault, é a constituição dessa espécie de relação de dívida que é também uma relação de afeto e de amor, bem diferente da veneração obrigatória, portanto, entre o povo e o soberano, de modo que este último pode fazer uso de um exercício excedente de poder, recebendo da parte do povo uma qualificação estatutária para fazê-lo. Em dado momento da tragédia de Sófocles, o coro enuncia: “Sim, foi aos olhos dos tebanos todos que outrora a Esfinge veio contra ele e todos viram que Édipo era sábio e houve razões para que fosse amado por nosso povo”<sup>635</sup>.

A quarta característica do tirano, a quarta característica dessa figura historicamente situável e que a partir do século V. a.C. passa a ser destituída na Grécia antiga, e que encontramos igualmente em Édipo, é decorrente da terceira e concerne ao fato de que o tirano deve ser um chefe solitário. Na medida em que ele é a personagem que, sozinha, salva a cidade de um perigo, ele é também aquele a quem a cidade se vincula coletivamente, reconhecendo somente nele o direito de governar e exercer o seu poder. Em relação a isso, o texto de Sófocles diz que: “Ele

---

<sup>632</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 63.

<sup>633</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 31, 47, 52, 61, 21-3.

<sup>634</sup> M. FOUCAULT, “Le savoir d’Œdipe”, in *Leçons sur la volonté de savoir*, 236-7.

<sup>635</sup> SÓFOCLES, “Édipo Rei”, in *A trilogia tebana*, vv. 604-8, 43.

atirava flechas mais longe que os outros homens e conquistou (assim pensava, Zeus poderoso) incomparável felicidade”<sup>636</sup>. Esse feito, no entanto, a salvação que ele proporcionou a cidade também pode estabelecer entre o tirano e a cidade uma relação de propriedade e de direito – a quinta característica. Creonte vai responder a Édipo, dizendo: “Também pertencço ao povo, que não é só teu!”<sup>637</sup> É possível, pois, que por esse ato salvífico, pelo estabelecimento dessa relação de dívida e de reconhecimento, que é também uma relação de amor, as decisões da cidade, aquilo que se trata de nela ser estabelecido como regime de práticas de direito, possa passar a ter seu fundamento apenas na vontade do tirano, de modo que ela substitui a ordem de uma lei divina, que deveria reger a conduta de todos, inclusive a conduta do soberano, em sua prática de governo. Quando Édipo declara: “Mas eu salvei esta cidade: é quanto basta”<sup>638</sup>, e quando Creonte lhe diz: “A retidão faz falta em tuas decisões”, ao que ele responde: “Mas deves-me da mesma forma obediência”<sup>639</sup>, não se trata mais da universalidade de uma lei que rege a sua conduta, que pauta a ação e seu exercício de poder. Édipo, como soberano, não está mais submisso à lei eterna e imortal que tem por pai apenas Zeus, mas sim apenas à sua própria vontade e ao uso que faz da técnica da descoberta, esta sim perfeitamente situável no contexto da democracia.

E é nesse ponto que o exercício de poder reencontra a técnica de governo, já que Édipo é precisamente aquele que vai identificar, com base no decreto dos deuses, onde estão os signos que permitem a formulação da verdade como palavra justa e a condução da cidade como um navio na saída de sua desgraça e em direção a um porto seguro. O governo do tirano tem precisamente esta característica, a ideia de que ele não se baseia no princípio universal da lei, mas sim no destino. A questão é que esse destino seguido por Édipo e pela utilização de sua arte da descoberta vai conduzi-lo precisamente a uma fatalidade: foi ele quem matou o seu pai e fez filhos com a sua mãe. Édipo condenou a si mesmo quando, com a utilização de sua técnica, pôde descobrir e identificar quem era o culpado, de modo que o resultado de sua busca revelou precisamente a verdade que os deuses haviam formulado. De sujeito que buscara, portanto, Édipo se torna objeto de sua busca; e sua descoberta, por sua vez, prescreve precisamente os termos de sua condenação. Que lugar tem, portanto, a aleturgia de Édipo no contexto em que Sófocles escreve a sua peça? O fato de Édipo ser condenado por sua descoberta remete necessariamente a uma desqualificação dessa forma aletúrgica que ele utiliza, a saber, a descoberta

---

<sup>636</sup> *Ibidem*, vv. 1402-5, 83.

<sup>637</sup> *Ibidem*, v. 739, 51.

<sup>638</sup> *Ibidem*, v. 533, 41.

<sup>639</sup> *Ibidem*, vv. 733, 738, 50.

da verdade por indícios trazidos por aqueles que podem ser testemunhas e atores do que ocorreu? Para Foucault, não é por esse motivo que Édipo é condenado. Com efeito, todo o procedimento utilizado por Édipo se revela ao final da peça bastante eficaz na condução da manifestação da verdade. A aleturgia que ele conduz e que ele emprega é a única que pode fazer aparecer uma verdade capaz de ser formulada segundo uma palavra justa que dá conteúdo real e concreto ao que tinha sido prescrito pelos deuses, mas também que é aceita por todos, segundo esse novo procedimento jurídico de renuir o relato de testemunhas em oposição aos decretos dos deuses. O contexto, entretanto, em que Édipo realiza esse procedimento, o contexto em que ele exerce o seu poder sob a égide de um governo tirânico, é desfavorável, já que os cidadãos não aceitam mais que o poder seja exercido pelas mãos de um homem só. A técnica da descoberta, portanto, como técnica de manifestação da verdade é aceita, enquanto o governo como sendo esse exercício tirânico do poder é, no entanto, condenável – e a prova é que a cidade é salva, resume Foucault<sup>640</sup>.

E se a verdade vem à luz, nesse procedimento central empreendido por Édipo de descoberta, reunindo as diferentes metades que virão a compor como fragmentos a palavra plena, Édipo se torna esse elemento a mais na manifestação da verdade. É preciso que ele seja retirado para que a cidade seja purificada. O que a passagem, portanto, nesses termos, da descoberta para a condenação de Édipo revela é que a consequência do fato de a manifestação da verdade encontrar a sua formulação na palavra justa é que, para se a ver com a verdade, é preciso que o poder do tirano seja destituído e que a verdade possa se manifestar no interior do próprio povo ateniense, a partir da voz e da vontade de uma lei universal dos cidadãos, que é aquela exercida e aplicada sobre todos. Resta uma última questão, no entanto, a propósito de Édipo: pois no interstício de *Édipo Rei* e *Édipo em Colono*, vemos que Édipo não é punido<sup>641</sup>. Ele fere a si mesmo nos olhos, tornando-se cego, e mesmo pedindo para ser punido com o exílio, não o é; vemos, pois, que ele permanece em Tebas, ele que deveria para a purificação da cidade ser morto ou exilado, em todo caso, excluído do contexto da cidade grega. Encontramos nessa outra peça de Sófocles, chamada em *Édipo em Colono*, Édipo dizendo:

Depois, quando amadureceu a minha dor e percebi que a minha ira me levara longe demais punindo-me por velhos erros, Tebas banuiu-me, dessa vez com violência – muito mais tarde! [...] Passei a viver errante por terras estranhas, exilado, como mendigo.<sup>642</sup>

---

<sup>640</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 64-6.

<sup>641</sup> *Ibidem*, 72-3.

<sup>642</sup> SÓFOCLES, “Édipo em Colono”, in *A trilogia tebana*, vv. 478-83, 485-6, 126.

Temos, pois, que no momento em que fora descoberto, no momento em que foram reveladas a identidade de seu nascimento e a identidade do assassino de Laio, Édipo ele mesmo não precisou ser punido, com a exclusão da cidade. Recriminando-se de ter atribuído a si mesmo uma punição demasiada pelas faltas que cometera, Édipo confessa que só acabara sendo expulso anos depois; e isso, certamente, após a restituição da justiça em Tebas e a restauração de sua sorte. De modo que, estando a mais nessa aleturgia da verdade, Édipo, destituído de seu poder de soberano, só é efetivamente expulso da cidade anos depois.

#### **3.4.4. Por que Édipo não foi punido?**

Na aula de 30 de janeiro de 1980, Foucault apresenta pelo menos três lições de Édipo, a partir da relação que pretende estabelecer no curso daquele ano entre o governo dos homens e a manifestação da verdade<sup>643</sup>. Em primeiro lugar, vê-se na tragédia de Sófocles que o poder não pode ser exercido se a verdade não for manifesta. Mesmo se quisesse, Édipo não podia continuar o seu governo, continuar seu exercício de poder sob a forma da justiça, se não livrasse Tebas de sua nódoa, se não descobrisse, finalmente, aquilo que ele é, de onde veio, o que fez, de acordo com aqueles que viram todos esses fatos. Ele não poderia exercer o poder, que como vimos se tratava de um poder de tirania, se a verdade sobre aquilo que ele era não viesse à tona, pois disso dependia a sorte da cidade. Para continuar a exercer o seu poder, e isso de maneira legítima, mesmo que sob a forma da tirania – pois, como vimos, a tirania poderia ser uma forma perfeitamente legítima e reconhecida de governo, já que podia ser inserida nessa troca de benevolências entre o tirano e o povo –, para continuar a ser tirano, Édipo precisava descobrir e manifestar a verdade de seu nascimento e a verdade do assassinato de Laio, sem o que Tebas não ficaria tranquila nem a justiça seria estabelecida. Necessidade, portanto, de manifestação da verdade para o exercício do poder como governo.

Em segundo lugar, o que nessa série de procedimentos presente em *Édipo Rei* permite que verdade venha à luz, nessa série de modalidades de aleturgia, que começa com a verificação dos deuses, que dizem o que querem e quando querem; que passa pela verificação dos reis, que têm um dever para com a cidade – e que, no caso de Édipo, emprega a técnica da descoberta; para, finalmente, chegar à verificação de testemunho de escravos; nessa série de modalidades de aleturgia para que a verdade possa se formular de maneira completa e venha a purificar a cidade, restabelecendo a justiça e restituindo o governo das leis, que são eternas, é preciso que existam indivíduos que possam dizer “eu”. Na formulação da palavra justa pela manifestação da verdade

---

<sup>643</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 71-3.

é preciso que a palavra de verdade seja empregada por alguém que diga: “eu estava lá, vi com meus próprios olhos, toquei, entreguei a criança, a recebi com as minhas mãos”; é preciso que, lembrando dessas coisas, o indivíduo possa delas dar testemunho, de modo que a manifestação de um dizer possa encontrar esse ponto de subjetivação, esse momento em que o que se diz coincide com a identidade de quem diz.

Em terceiro e último lugar, se a verdade é essa forma através da qual o poder é manifesto em justiça, e se para que essa manifestação se dê é preciso que indivíduos possam dizer a verdade ao mesmo tempo em que dizem “eu”, o problema da punição do culpado, o problema de identificar a partir da verdade aquele de quem a verdade diz não se torna mais necessário. Como se vê no caso de *Édipo Rei*, o fim da tragédia não corresponde àquilo previsto pelo oráculo: Édipo não é exilado, nem é preciso que ele seja expulso da cidade para que Tebas seja purificada e sua justiça restabelecida. Se a verdade é manifesta como palavra plena, se a verdade é manifesta através desse ponto de subjetivação necessário para todo governo de justiça que, ao mesmo tempo que diz a verdade, diz “eu”, se a verdade é anunciada por todo esse ritual aletúrgico que passa por essas três modalidades de aleturgia às quais correspondem três formas de ser sujeito, não é preciso que Édipo seja punido para que a verdade produza os seus efeitos. Se Édipo não é expulso da cidade, logo após a sua descoberta e o reconhecimento por todos de que fora ele que assassinou Laio, isso não impede que os efeitos da verdade – a purificação da cidade, a restauração de sua sorte e o estabelecimento da justiça – não tenham sido efetivamente alcançados.

É essa relação, portanto, entre a manifestação da verdade, o exercício de poder como forma de governo, o encontro da verdade com um ponto de subjetivação, que produz os efeitos de governo pela verdade de que fala Foucault, efeitos que ultrapassam a forma utilitária do conhecimento na ordem do governo. Os efeitos da verdade, os efeitos da manifestação da verdade no exercício do governo, devem se configurar como sendo aqueles da ordem da salvação e da libertação, da ordem do estabelecimento da justiça para todos, de modo que, se tomarmos a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*, como essa história exemplar de uma dramaturgia da verdade, através da correlação que encontramos nela entre a verdade, o governo e o sujeito, a questão colocada por Foucault, e que tem uma importância fundamental para a história das relações entre o sujeito e a verdade, deve ser:

O que é que faz com que, numa sociedade como a nossa, o poder não possa se exercer sem que a verdade tenha de se manifestar e se manifestar sob a forma da subjetividade e sem que, por outro lado, se espere dessa manifestação da verdade sob a forma da



subjetividade efeitos que estão para além da ordem do conhecimento, que são da ordem da saúde e da libertação de todos e de cada um?<sup>644</sup>

O problema, portanto, do estabelecimento de uma relação estreita na história de nossa sociedade entre o governo dos homens, a manifestação da verdade sob a forma da subjetividade e a salvação de todos e de cada um: é esse problema que Édipo coloca, e que gostaríamos de tentar analisar a partir de alguns exemplos históricos que poderiam constituir uma genealogia da verdade em psicanálise. De que maneira a relação entre o sujeito e a verdade em psicanálise pode ser pensada a partir de uma história das relações entre o sujeito e a verdade? De que modo essa relação em psicanálise pode ser compreendida não a partir da estrutura de um sujeito do inconsciente ou de um determinado regime de aparecimento da verdade que lhe seja próprio, mas sim de uma história do encontro, uma história desse vínculo e dessa articulação absolutamente necessários nas tecnologias de governamentalidade entre a manifestação da verdade e a forma de uma subjetividade que diz “eu”? É um pouco essa série de questões que gostaríamos de colocar, analisando determinadas práticas da história de nossa sociedade, e isso com o objetivo de examinar de que maneira se constituiu, sob que genealogia de práticas e de discursos, essa relação específica entre sujeito e verdade em psicanálise que solicita um dizer a verdade e um dizer “eu”, ou, se se quiser, um dizer a verdade sobre si mesmo. Mas antes disso, vamos reenviar a tragédia de Sófocles a uma outra história dos séculos II ou III d.C., que constitui termo a termo o seu avesso. De que maneira uma história contada pelo historiador Dion Cássio, dos séculos II ou III d.C. pode constituir na exata proporção o oposto daquilo que encontramos em Édipo e, ao mesmo tempo, manifestar a necessidade dessa conjunção entre o governo dos homens e a verdade?

### **3.5. “O anti-Édipo existe. Dion Cássio já o tinha encontrado”**

O que a história de Édipo revela a respeito dessa relação proposta por Foucault em 1979-1980, entre a manifestação da verdade e o exercício do governo? Édipo, com efeito, é aquele que parte em busca da verdade, ele quer descobri-la e manifestá-la a todos. Ele está em busca de signos e de sinais, indícios de verdade, os quais, a partir das diferentes modalidades de aleturgia, devem responder à questão *quem* foi responsável pelo assassinato de Laio. Se os deuses não respondem a essa questão, ou se a resposta que eles dão não é satisfatória nem para Édipo, nem para o povo, como governante, ele parte em busca de uma resposta. Ele vai seguir da aleturgia dos religiosos para a aleturgia dos reis, para finalmente chegar à aleturgia dos servos

---

<sup>644</sup> *Ibidem*, 73-4.

e dos escravos, signos desse conjunto de fragmentos que só poderão se reunir com a formação do *sýmbolon*. Ora, nesse drama de Sófocles, todo esse procedimento, todo esse uso que Édipo faz de sua técnica, vai conduzi-lo à sua própria destruição. Para que o poder continue a ser exercido é preciso que a verdade seja manifesta e com ela é preciso que Tebas seja purificada, mas a manifestação da verdade é exatamente aquilo que vai conduzir à destituição de Édipo, enquanto tirano, já que na aleturgia do verdadeiro ele empreende, ele mesmo enquanto personagem corresponde a um elemento a mais: trata-se daquele cuja nódoa é responsável pela peste em Tebas, e que deve ser banido para que Tebas, por sua vez, seja estabelecida em justiça em verdade. Como descreveu Foucault, o destino de Édipo está preso a seus pés, nos passos que dera entre Tebas e Corinto, e ele permanecerá preso e desconhecido de todos durante toda a peça: é apenas com a formulação da verdade por uma palavra justa que a aleturgia se torna completa, e Édipo, como sujeito e objeto dessa aleturgia é destituído<sup>645</sup>.

Essa história é exatamente o inverso daquela que encontramos em Dion Cássio, em sua *História romana* em 80 livros, escrita provavelmente entre os séculos II e III d.C. a respeito da construção de uma sala no palácio de Sétimo Severo<sup>646</sup>. Como se sabe, Sétimo Severo fora o imperador de Roma entre 193 e 211 d.C., tendo sido reconhecido pelo Senado e proclamado imperador depois de ter exercido vários cargos públicos e conquistado várias batalhas. Ele teria mandado pintar em seu palácio, na sala em que dava as audiências e pronunciava as sentenças, a disposição dos astros e das estrelas do céu de seu nascimento. Ora, essa representação dos astros sob os quais nascera deveria ficar visível para todos, de modo que apenas o momento preciso da hora em que viera à luz, seu horóscopo preciso, seria representado no interior de seu quarto, onde ele e alguns de seus familiares teriam acesso. Sob esse *lógos*, essa representação de seu nascimento e de seu destino pela disposição dos astros no céu de seu palácio, uma parte da qual apenas ele tinha acesso, sob esse *lógos*, ele ministrava a justiça em Roma.

Segundo Foucault, essa representação tinha algumas finalidades bastante claras quanto ao exercício do poder no governo do imperador, as quais Foucault retoma no curso de sua primeira aula em 9 de janeiro de 1980 no Collège de France<sup>647</sup>. Sétimo Severo queria mostrar que seu reino havia sido fundado com base nos astros do céu. A ordem do mundo e de sua necessidade havia convocado o guerreiro de Leptis Magna para o cargo que ele ocupava: ele não tinha tomado o poder pela força nem pela violência, não se tratava de uma conspiração qualquer entre

---

<sup>645</sup> *Ibidem*, 4-5.

<sup>646</sup> *Ibidem*, 3-6; D. CASSIUS, *Histoire romaine*, vol. 10, traduzido por Étienne Gros, Paris, Firmin-Didot, 1870, 76, 11.

<sup>647</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 3-4.

os homens, mas da prescrição dos astros. E se o direito não podia fundar a sua tomada de poder e seu reinado, a constelação do céu o justificava. Em segundo lugar, ao inscrever no teto a representação dos astros em seu nascimento, Sétimo Severo indicava que o mesmo *lógos* que organizava as leis do mundo e de seu nascimento fundamentava e justificava as sentenças que pronunciava. Tratar-se-ia, portanto, da inscrição de suas sentenças particulares e dadas conforme a contingência das conjunturas no sistema eterno do mundo, nessa ordem que preside a necessidade das coisas e de sua justiça. Por fim, já que o céu não estava figurado da mesma forma entre a sala de sentenças e o quarto do imperador, já que havia em seu aposento um pedacinho do céu escondido a que poucas pessoas tinham acesso, a representação do céu estrelado estabelecia o destino do imperador de maneira boa e segura, já que apenas ele tinha acesso ao conjunto todo.

Ora, se Édipo tinha o seu destino preso a seus pés, entre seus passos de Corinto a Tebas, conforme a expressão de Foucault, o destino de Sétimo Severo estava acessível a todos com detalhes na pintura do céu estrelado do momento de seu nascimento que mandara representar na sala de seu palácio<sup>648</sup>. Se Édipo tinha um destino que ninguém conhecia, nem ele nem seus súditos, em que a descoberta da nódoa pela utilização de sua técnica levaria a seu exílio e destruição, o que o imperador de Roma designava nessa sala de justiça estava à vista de todos, de modo que as sentenças que pronunciava eram consideradas como verdadeiras, já que correspondiam ao *lógos* do mundo. Enquanto Sétimo Severo, portanto, quando ministrava a justiça fundava suas sentenças em necessidade e em verdade, inscritas que estavam na ordem de um mundo visível para todos, Édipo pronunciara uma sentença fatal, quando dissera que buscaria por si mesmo o autor do assassinato e o puniria, inscrita que fora num destino obscuro que constituiria a sua própria desgraça e infortuna. O fragmento do céu na história de Édipo, a história de seu destino não lhe era conhecida, nem estava representada em seus aposentos ou em um saber a qual ele teria acesso; não se tratava de opinião, como vimos. O fragmento que faltava da história de Édipo estava com um pastor no campo, que em sua cabana afastada sabia da verdade de seu nascimento e da forma pela qual Laio teria sido morto. Mas se a história de Sétimo Severo aparece, para Foucault, como essa espécie de *anti-Édipo*, na medida em que corresponde pela disposição dos elementos nos jogos de verdade ao exato inverso daquilo que a história de Édipo manifesta, como a história de seu destino, em ambos os casos o poder só pode ser exercido, o governo de Édipo e o governo de Sétimo Severo só pode se manifestar como justiça e continuar a sê-lo pela manifestação de uma verdade.

---

<sup>648</sup> *Ibidem*, 4-5.

E, nesse ponto, a manifestação da verdade no caso do exercício de poder por Sétimo Severo é particularmente exemplar, já que não podia ser justificada do ponto de vista da necessidade de um conhecimento racional na época, nem do ponto de vista do sistema jurídico do saber. Foucault lembra que havia, na mesma época, o conhecido jurista Ulpiano, que se mostrava bastante presente no governo de Sétimo Severo, mas que a sua presença apenas, assim como toda a ordem formal de um conhecimento centralizado, acumulado e útil, não era suficiente para explicar, nem mesmo justificar esse fenômeno de relação entre o exercício de poder, sua legitimidade, e essa função essencial de manifestação da verdade, ilustrada pela manifestação do céu na sala de justiça<sup>649</sup>. Era preciso algo como uma manifestação suplementar, excessiva da verdade, para que o governo se tornasse efetivamente legítimo e reconhecido por todos. Era preciso, nos termos de Foucault, uma “manifestação pura da ordem do mundo em sua verdade, manifestação pura do destino do imperador e da necessidade que preside a ele, manifestação pura da verdade sobre a qual se fundamentam, em última instância, as sentenças do príncipe”<sup>650</sup>.

E se por aleturgia, ao formular essa palavra, a partir do grego, Foucault propunha designar essa manifestação pura do verdadeiro que, excedente à ordem do conhecimento, e isso porque anterior a ela, pretende demonstrar, sob a forma verbal ou não verbal, a maneira pela qual a verdade é manifesta, para o exercício de poder sob a forma do governo, para a sua aplicação e sua manutenção seria preciso não apenas um sistema de racionalidade, como aquela que encontramos no caso da arte liberal de governar, ou como a que Foucault associara a uma racionalidade própria ao sistema de governamentalidade do Estado, mas sim um procedimento de manifestação da verdade, uma aleturgia da verdade capaz de por ela mesma fundar o sistema do conhecimento e essa ordem de distinção que aparecerá a seguir por uma simples oposição de um verdadeiro demonstrativo e um falso infundado ou injustificável. E se por aleturgia Foucault designara essa espécie de manifestação pura da verdade que não se ocupa com provar nem demonstrar o que quer seja, mas pura e simplesmente com revelar o que da verdade é capaz de se manifestar, seria possível retomar um outro termo grego, *hégemonia*, para designar não o seu sentido pejorativo de um poder excessivo, mas o simples fato de governar os outros, o que implica estar à frente dos outros, dirigi-los, conduzir de um certo modo as suas condutas<sup>651</sup>. E se, para Foucault, é verdade que:

---

<sup>649</sup> *Ibidem*, 6-7.

<sup>650</sup> *Ibidem*, 7.

<sup>651</sup> *Ibidem*, 8-9

Lá onde há poder, onde é preciso que haja poder, onde se quer mostrar efetivamente que é lá que reside o poder, é preciso que haja o verdadeiro. E onde não houvesse verdadeiro, onde não houvesse manifestação do verdadeiro, o poder não estaria ali, ou seria demasiadamente fraco, ou seria incapaz de ser poder.<sup>652</sup>

Não pode haver exercício de poder, arte do governo ou simplesmente *hegemonia* sem alguma coisa que se manifeste como um ritual, um procedimento de manifestação pura da verdade. Não pode haver *hegemonia* sem alguma coisa como uma *aleurgia*.

---

<sup>652</sup> *Ibidem*, 10.

## Capítulo 4. A origem da hermenêutica de si

A experiência que temos de nós mesmos nos parece, sem dúvida, aquilo que é de mais imediato e de mais originário. Mas, na realidade, ela tem seus esquemas e suas práticas formados historicamente. E o que acreditamos ver com tanta clareza em nós e com uma tal transparência, na realidade, nos é dado através de técnicas de deciframento laboriosamente construídas através da história.

Michel Foucault, *Dizer a verdade sobre si mesmo*

No final da aula de 30 de janeiro de 1980 de seu curso no Collège de France, Foucault evoca uma passagem do livro *De somniis*, de Fílon de Alexandria<sup>653</sup>, em que, nesse tratado dedicado aos sonhos, encontramos uma interpretação bastante curiosa a respeito de uma passagem do livro de Números, capítulo 25, versos 1-4. O texto bíblico, que é bastante simples, diz o seguinte:

Israel estabeleceu-se em Sitim. O povo se entregou à prostituição com as filhas de Moabe. Elas os convidaram para os sacrifícios de seus deuses; o povo comeu e se prostrou diante de seus deuses. Comprometendo-se assim Israel com Baal de Peor, a cólera de *Iahweh* se inflamou contra Israel. *Iahweh* disse a Moisés: “Toma todos os chefes do povo. Empala-os em face do sol para *Iahweh*. E assim a ardente cólera de *Iahweh* se desviará de Israel”.<sup>654</sup>

Como se pode observar, numa leitura quase imediata do texto e sem pretensões à exaustividade, o povo hebreu, que era nômade, acampara em Sitim, vale localizado na região de Moabe, no leste do Mar Morto, e passou a participar dos rituais e sacrifícios dedicados ao deus Baal, adorado pelos moabitas, habitantes daquela região, mas também pelos midianitas, como veremos mais adiante. Com efeito, o texto diz que os israelitas passaram a se servir da comida oferecida aos deuses e também que eles se prostraram diante deles. Isso evidentemente não agradara ao deus de Israel, *Iahweh*, já que, como se sabe, e isso tanto por outros episódios da história dos hebreus, tal como é narrada nos livros do pentateuco, quanto pelo primeiro dos dez mandamentos entregues por Deus a Moisés, que diz: “Não terás outros deuses diante de mim”, o deus de Israel é um deus “ciumento”, um deus que “pune os que se prostram a outros deuses e aqueles que os servem”<sup>655</sup>. Sendo assim, seguindo o texto do livro de Números, Deus ordenou a Moisés: “Toma todos os chefes do povo. Empala-os em face do sol, para *Iahweh*. E assim a

---

<sup>653</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 84-7; P. D’ALEXANDRIE, “De somniis”, in *Les œuvres de Philon d’Alexandrie*, vol. 19, traduzido por Pierre Savinel, Paris, Cerf, 1962, 53-61.

<sup>654</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “Les nombres, 25, 1-4”, in *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2003, 237.

<sup>655</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “L’exode, 20, 3, 5”, in *La Bible de Jérusalem*, 131-2.

ardente cólera de *Iahweh* se desviará de Israel”<sup>656</sup>. Ora, mas se o povo todo tinha faltado em justiça contra *Iahweh*, infringindo à lei que ele lhes prescrevera contra a idolatria, e se a cólera de *Iahweh* se voltara contra todos eles, já que o povo de Israel inteiro se comprometera com Baal, deus dos moabitas, quando *Iahweh* anunciou o rito necessário para a expiação dos pecados de Israel, em vez de castigar a todos, ele exigiu apenas a punição de alguns deles, a punição dos chefes do povo. Para aplacar a ira de *Iahweh* seria preciso, como diz o texto, punir ou castigar os chefes do povo, com a sua morte, e a aliança entre *Iahweh* e Israel seria restabelecida.

É um pouco essa sequência de acontecimentos, portanto, que encontramos no texto, sem que se pretenda por essa leitura restituir o sentido original que ele teria no contexto específico da cultura hebraica em que fora escrito ou mesmo a forma pela qual o texto foi lido e recebido ao longo de toda a história das práticas e das instituições religiosas dos hebreus. Em todo caso, nessa narrativa, que vai de um episódio de idolatria praticado pelos israelitas em direção ao apaziguamento da cólera divina pela punição dos chefes do povo, podemos identificar, de uma maneira resumida, alguns elementos principais, listados por Foucault, e que são os seguintes: falta dos filhos de Israel; cólera de *Iahweh* contra o seu povo; punição dos chefes, punição, portanto, apenas de alguns; e, finalmente, desvio da cólera de *Iahweh*<sup>657</sup>. Resumidamente, é um pouco essa a série de acontecimentos que encontramos no texto bíblico, na medida em que ele anuncia a possibilidade de reconciliação entre Israel e seu deus, após esse breve episódio de idolatria, de adoração a outros deuses, praticado pelos israelitas, quando se prostituíram com as filhas de Moabe, provando, assim, a cólera de *Iahweh*.

No entanto, quando Foucault evoca o texto de Fílon de Alexandria, o texto que se encontra nesse tratado sobre os sonhos, intitulado *De somniis*, do primeiro século, seu interesse está no fato de que, centrando toda a sua análise na pequena palavra ou expressão “em face do sol”, presente no texto bíblico, esse judeu helenista que viveu nos primeiros anos de nascimento do cristianismo, mas que não era ele mesmo cristão, vai desenvolver toda uma reflexão a respeito do alcance do olhar divino, que dificilmente pode ser interpretada à luz daquilo que encontramos diretamente no texto. Em todo o capítulo XV de seu livro, esse autor propõe uma análise da série de sentidos e significados alegóricos que o sol teria na literatura bíblica, e é a partir daí que ele elabora a sua interpretação do trecho de Números<sup>658</sup>. Em todo caso, tudo se passa como se para o autor, se quiséssemos efetivamente entender o que está em jogo nessa passagem do livro de Números, fosse preciso ter em mente essa série de significações possíveis

---

<sup>656</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “Les nombres, 25, 4”, in *La Bible de Jérusalem*, 237.

<sup>657</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 84-5.

<sup>658</sup> P. D’ALEXANDRIE, “De somniis”, in *Les œuvres de Philon d’Alexandrie*, 19, 53-61.

da alegoria do sol na Bíblia, de modo que a expressão “em face do sol” não passe despercebida. Quando retorna ao trecho de Números, portanto, Fílon não se interessa por essa sequência que apontamos, sequência que indica, provavelmente, o procedimento através do qual Israel encontraria finalmente a expiação de suas faltas diante de *Iahweh*: a punição de alguns, responsáveis pela falta de todos. O que lhe interessa no texto de Números é apenas o fato de que, expondo-se cada um à luz do sol, cada indivíduo poderia, enfim, obter o perdão divino.

Ora, se observamos particularmente essa passagem do *De somniis*, passagem onde encontramos essa interpretação de Fílon de Alexandria, identificaremos ali uma ideia que aparece de maneira explícita no final do texto, a que Foucault faz referência, e que é a ideia de arrependimento, de *metanoia*<sup>659</sup>. Ora, se, no início desse conjunto de versos, a consciência, como Foucault se refere à palavra “inteligência” do original, pensa ser capaz de escapar dos olhos de *Iahweh* – ela julga que pode fazer o mal sem que Deus saiba, e, dizendo para si mesma ser impossível que ele veja tudo, comete no “recôndito mais secreto de si” uma falta –, ela, em seguida, muda de ideia. O texto diz que, por si mesma ou pela direção de outrem, ela descobre que seus juízos eram falsos, frutos da irreflexão, e que ela precisa se arrepender. Temos, pois, essa passagem ou essa transição entre dois momentos precisos do texto de Fílon: um primeiro, em que a consciência desconfia que Deus possa tudo saber, tudo percorrer com o seu olhar, e que, a partir desse juízo, ela comete de maneira secreta e no fundo de si um mal, uma falta, e a chegada desse segundo momento do texto, momento em que a consciência se dá conta de que Deus efetivamente sabe tudo, e é a partir daí que o texto indica essa virada de juízo na experiência da consciência, a que o termo *metanoia* faz referência. Pois se a consciência, em vez de se esconder diante do Altíssimo, em vez de ocultar as suas faltas dele e no fundo de si mesma continuar praticando o mal, se ela se abrir e aceitar “desfazer as dobras nas quais escondia as suas ações”, se ela decidir “expô-las diante de si e as expor diante dos olhos do Inspetor universal, como se à *luz solar* fosse”, e ainda, se a consciência “reconhecer que para Deus nada é invisível e que ele conhece tudo e tudo vê, não só as ações consumadas como também a incontável multidão de ações projetadas”, ela será, enfim, purificada, conforme diz o texto<sup>660</sup>. Vemos, portanto, essa ideia, essa noção de *metanoia* que marca o início de uma mudança no texto, quando, falando da consciência, “lhe vem a ideia de que é impossível que algo escape ao olhar de Deus”, e, nesse momento, ela percebe a equivocidade de seu juízo inicial, e decide, finalmente, se expor, apresentar todas as suas ações, como também os seus pensamentos e suas

---

<sup>659</sup> *Ibidem*, 61.

<sup>660</sup> *Ibidem*.



faltas, aos olhos daquele que tudo vê, daquele que percorre o mais íntimo do ser, como se expusesse a si mesma à luz do sol. Encontramos, portanto, essa relação entre uma mudança inicial que passa de um juízo a outro, de um juízo equivocado a outro, no qual ela reconhece a amplitude do olhar divino, e esse gesto posterior, resultado do arrependimento, que é se expor diante de Deus, trazer a si mesmo para a claridade da luz. Ora, mas se, por um lado, para que isso ocorra é preciso que a alma “declare se arrepender de seus erros de juízo passados” (é a passagem que encontramos no final do texto e que faz referência explícita ao termo *metanoia*, que implica a mudança de ideia ou de juízo de que falamos), por outro lado, é pelo fato de se apresentar diante de Deus, da mesma forma como se faz ao se expor à luz solar, que tudo ilumina, que, finalmente, a consciência “apaziguará a ira legítima do justiceiro, que se erguia acima dela como uma prova incriminatória”. É o arrependimento, encontrado por si mesmo ou pela direção de alguém, como diz o texto, que permite a mudança de atitude, na qual a consciência decide se apresentar inteiramente, sem desvios, perante o Inspetor universal; mas igualmente é pelo fato de se apresentar diante de Deus, é pelo fato de expor suas faltas à claridade da luz, que se pode enfim obter o perdão. E, nesse ponto, a significação da alegoria do sol ganha todo o seu sentido na interpretação desse autor, pois se o arrependimento é necessário para indicar a mudança de juízo da consciência; é apenas por se expor diante da luz, por manifestar a si mesma e inteiramente aos olhos do Altíssimo, que a consciência reencontrará a justiça divina, a qual, com todas as provas contra ela, será apaziguada.

É um pouco com essa leitura que Fílon conclui a sua análise do texto de Números, não havendo referência alguma à praga enviada por Iahweh sobre o seu povo e que, junto com os enforcamentos do chefe entre eles, matará vinte e quatro mil israelitas<sup>661</sup>; Fílon também não faz menção ao assassinato de um dos filhos de Israel, cujo nome não é indicado, mas que é transpassado, junto com uma midianita (vê-se, portanto, a referência à idolatria ao deus Baal também praticada pelos midianitas), por um dardo lançado por Fineias, filho de Eleazar e neto de Arão, o sacerdote<sup>662</sup>. Em seu *De somniis*, Fílon diz apenas que, pelo fato de se expor diante dos olhos de *Iahweh*, a consciência obtém o perdão divino e escapa de seu juízo. Não há nenhuma menção a esse mecanismo de justiça através do qual Israel obtém o perdão e a purificação de seus pecados (da falta de todos em direção ao julgamento apenas de alguns, o que aplacaria a cólera de *Iahweh*), como encontramos nos versos 11 e 12 do texto bíblico: “Fineias [...] desviou a minha ira contra os filhos de Israel, porque, entre eles, teve o mesmo zelo que eu. Por isso dou-lhe

---

<sup>661</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “Les nombres, 25, 9”, in *La Bible de Jérusalem*, 237.

<sup>662</sup> *Ibidem*.

minha aliança de paz”<sup>663</sup>. Para Fílon, a falta é sempre praticada por cada um, e a necessidade de se expor ao sol, que acompanha o arrependimento e a mudança de juízo, é sempre uma tarefa de cada um, da modalidade de relação que cada um estabelece com Deus. E, no que tange à justiça da divindade, no que tange a esse zelo de que fala o texto, zelo de *Iahweh* pelo cumprimento dos seus decretos, Fílon vai dizer que o simples fato de se expor à luz, de trazer à luz aquilo que antes estava escondido, constitui o ritual fundamental através do qual o perdão de *Iahweh* é concedido e a sua justiça restabelecida: o “arrependimento” é o “irmão mais novo da mais perfeita inocência”<sup>664</sup>. A ideia de que o simples fato de se expor ao sol representa esse primeiro passo, primordial e mais importante, para o perdão e o restabelecimento da aliança com Deus é fundamental no texto de Fílon.

E quando Foucault utiliza esse texto, descrevendo essa discrepância entre a interpretação de Fílon e o texto bíblico no final da aula de 30 de janeiro de 1980, quando conclui a sua análise de Édipo no curso daquele ano, ele vai dizer: entre esse texto de Fílon e a história de Édipo, narrada por Sófocles em sua tragédia, não há nenhuma relação<sup>665</sup>. Não se pode traçar um parentesco entre os dois textos, nem de maneira direta nem indireta. Em ambos os casos, no entanto – e é por isso que Foucault apresenta esse texto no final de sua aula, basicamente sobre *Édipo Rei* –, em ambos os casos, encontramos essa temática bastante antiga e fundamental que vincula de maneira quase imediata a figura do sol e a ordem da justiça. Na tragédia de Sófocles, como vimos, o primeiro discurso de verdade enunciado é o discurso de Apolo, deus do sol. É ele que inaugura essa série de manifestações parciais da verdade que, formulada pela boca do escravo, vai reencontrar a parte que estava faltando e se formalizar segundo essa figura da verdade que é o *sýmbolon*. O dizer a verdade do deus de Delfos, com efeito, é o que abre a tragédia, é o que prenuncia a investigação que será conduzida em seguida por Édipo. É Apolo que diz a verdade sobre a peste em Tebas; é ele que diz que a sua causa está ligada a um crime. É Apolo que diz que o crime já foi cometido em Tebas, e que esse crime foi precisamente o assassinato de Laio, antigo rei. A verdade que ele não diz é a verdade do assassino: quem foi que matou Laio, e que, por essa razão, é responsável pela nódoa em Tebas? Essa verdade deveria ser buscada e ela efetivamente o foi por Édipo e por toda a cidade de Tebas, de modo que seu objeto, aquilo que ela procurava desvendar, deveria se manifestar, ser punido pela morte ou exilado da cidade.

---

<sup>663</sup> *Ibidem*.

<sup>664</sup> P. D’ALEXANDRIE, “De somniis”, in *Les œuvres de Philon d’Alexandrie*, 61.

<sup>665</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 86-7.

Como Foucault bem assinalou, desde o início, toda a verdade já estava dita. Desde a primeira metade desse procedimento de formulação da verdade, a metade *assassinato* tinha sido dita pela boca de Apolo e a metade *assassino*, através de seu duplo, Tirésias, o adivinho. Se aos olhos de Apolo a verdade do enigma responsável pela peste em Tebas já podia ser plenamente dita, pois estava acessível a esse olhar que percorre tudo igualmente, sem distinguir entre passado, presente e futuro, é apenas através da personagem de seu duplo, Tirésias, que, sendo cego, pode ver aquilo que mais ninguém é capaz de ver, que a verdade do assassino se enuncia. Ela só formula, no entanto, essa verdade sob a forma do enigma: é preciso que Édipo entre em cena e, fazendo o uso da sua técnica, percorra todo o caminho da tragédia que vai do reconhecimento à peripécia, de modo que a verdade, enfim, escondida no fundo da cabana de um escravo, virá à tona. Do discurso de verdade pronunciado por aquele que tudo vê até o testemunho de escravos, passando pela modalidade de dizer a verdade utilizada pelos reis, que pretendiam se esquivar do destino traçado pelos deuses, a verdade é finalmente revelada e aceita: Édipo é filho de Laio e Jocasta (verdade de seu nascimento), Édipo é aquele que, assassinando seu pai, casara-se com sua mãe (verdade do assassino de Laio). O olhar de Apolo que tudo vê pode encontrar sua formulação final em palavra de verdade e de justiça sob a forma do testemunho, de modo que a salvação de Tebas é alcançada. Resolvido o enigma e findada a peste, no entanto, Édipo soberano precisa cair. Ele está a mais nesse procedimento jurídico da verdade, de modo que a justiça só pode ser reestabelecida se ele for destituído de sua função: a manifestação da verdade como condição necessária para o exercício de um governo. A justiça só pode reinar somente se, como na democracia de Atenas do século V, existirem indivíduos que podem dizer a verdade e dizer “eu”: eu vi e eu ouvi, recebi essa criança com minhas mãos, recebi e a dei quando estava no monte em Citéron, presenciei a cena do assassinato de Laio; eu, que sou testemunha dessas coisas, eis-me aqui; é disso que me lembro, é disso que posso dar testemunho agora diante de vocês. O ciclo da verdade está completo: a cidade de Tebas encontra a salvação, sua justiça é restaurada, e isso conforme as leis eternas, que são aquelas dadas por Olimpo; e isso porque a nódoa que manchava a sorte da cidade pôde ser, enfim, revelada para todos: a verdade inteira, dita pela boca daquele que é o deus do sol, encontrou os lábios de indivíduos que, guardando o último pedaço desse *sýmbolon*, vieram à luz, aos olhos de todos deram testemunhos de um discurso cuja única e suficiente referência é o elemento “eu”, *autós*.

No caso de Fílon de Alexandria, quando ele encontra o texto bíblico, quando ele analisa o trecho do livro de Números que reproduzimos aqui; quando, diante de todo esse procedimento de aplicação da justiça de *Iahweh* que, perante a falta de todos, ordena a punição dos chefes,

para que a sua ira seja desviada e sua aliança, restabelecida com Israel, diante de todo esse quadro de expiação exigido por *Iahweh*, Fílon edipianiza, para usar os termos de Foucault. Com uma leitura alegórica do texto, fundada inteiramente no poder de “se expor ao sol”, ele propõe essa aleturgia coletiva, praticada por todos e por cada um, em que cada indivíduo deve dizer: “eis o que eu mesmo fiz, eis o que eu mesmo sou, eis o que eu mesmo vi”<sup>666</sup>. Se aqueles que escolheram, por um juízo equivocado, se esconder dos olhos do Senhor e, no fundo de si mesmos, praticar as suas faltas, se arrependerem, praticarem a *metanoia*; se eles decidirem apresentar a si mesmos aos olhos do Altíssimo, como se à luz do sol fosse; eles encontrarão o perdão divino e a sua aliança com o Senhor será restabelecida. Se, no caso de Édipo, a verdade só pode ser inteiramente formulada com o fechamento desse ciclo de aleturgia que faz a verdade de Apolo, deus de Delfos, reencontrar o testemunho de escravos, aqueles que podem dizer apenas “eu”, no texto de Fílon, a tarefa de dizer a verdade a respeito de si mesmo é estendida a todos: a obrigação de manifestar a verdade de si, de expor a si mesmo como verdade é vulgarizada. Todos são testemunhas, todos são chamados a dizer a verdade a respeito daquilo que eles são, e dizer a verdade na modalidade de um discurso do “eu”.

Dizer a verdade à luz do sol, expor a si mesmo por um discurso que diz “eu” – é um pouco essa dupla de elementos que encontramos entre Édipo e Fílon, e que manifesta, por assim dizer, essa popularização, ou se se quiser, essa expansão do procedimento de dizer a verdade, da aleturgia de Édipo. Para que a justiça seja estabelecida de acordo com as leis eternas, que são as leis do sol, as leis que organizam o mundo e que são capazes de percorrer até o íntimo das consciências; para que a expiação da falta seja alcançada e a maldição causada pela nódoa seja desfeita; é preciso que a verdade seja dita, é preciso que a verdade seja manifesta por indivíduos capazes de dizer “eu”. É apenas dessa maneira que o governo de si, mas também o governo dos outros, pode reencontrar a claridade que é aquela da luz do sol e ser exercido conforme o modelo do sol e da justiça<sup>667</sup>.

\*\*\*

Quando se pensa na importância do cristianismo ao longo dessa história de práticas que implicam a relação entre o sujeito e a verdade, evoca-se com frequência a forma pela qual os indivíduos são inseridos ou imersos no que se poderia chamar de economia de dogmas ou de

---

<sup>666</sup> *Ibidem*, 86.

<sup>667</sup> *Ibidem*, 87.

doutrinas de uma religião<sup>668</sup>: a adesão de fé realizada por cada indivíduo a todo esse sistema prescritivo de conteúdos, referido constantemente à revelação de um texto fundador, as Escrituras Sagradas, mas também a todo esse quadro de regras e doutrinas regulado por uma instituição, a Igreja. Com efeito, os textos que fazem parte ou que compõem aquilo que se denomina de cânone das sagradas Escrituras (e aqui pouco importa se o cânone é aberto ou é fechado, o que importa é que ele existe), a formação de todo um corpo de doutrinas que, estabelecido em encontros ou reuniões, em concílios da Igreja ao longo dos anos, constitui objeto de crença e de adesão, todo o sistema de prescrições que orienta e instrui o fiel quanto aos atos de fé a serem realizados e, finalmente, o conjunto de práticas que introduz na relação entre esses praticantes da mesma fé graus de hierarquia, níveis de autoridade, figuras a quem se deve submeter ou respeitar – todos esses aspectos apontam, com bastante evidência, para a necessidade e mesmo para obrigação, a qual os fiéis se submetem, de engajamento em práticas de verdade, distribuídas em torno da crença e da doutrina. Entre a fé de um indivíduo, aquilo que ele crê, e a revelação de um texto, encontramos no cristianismo esse vínculo absolutamente fundamental que solicita do fiel a sua participação nesse procedimento escrito da verdade, através da qual ele pode se identificar e se confundir inteiramente com o conteúdo de um texto. É por depositar sua fé na verdade de um texto, tornando-se ele mesmo, em seu ser, personagem de uma história divina de revelação da verdade, que o fiel pode, enfim, alcançar a justificação de suas faltas e a redenção de seus pecados no cristianismo.

É preciso dizer, no entanto, que o cristianismo também introduziu na história do Ocidente um outro regime de verdade que não pode ser reduzido a essa exigência de adesão do fiel pela fé a um sistema de obrigações relacionado à revelação de um texto ou institucionalizado por uma tradição eclesial. Para além dessas obrigações relacionadas ao texto (formas de dizer a verdade que implicam o modelo da aceitação e do compromisso, da adesão e da fidelidade, a obrigação de crer em certos conteúdos, considerados como verdadeiros, em detrimento de outros, considerados como falsos), o cristianismo produziu na história do Ocidente, segundo Foucault, um regime de verdade completamente distinto, cujo sistema de obrigação consiste não na exigência de crer na verdade de um texto, verdade revelada *a priori* sem a participação do sujeito em sua formulação, mas que consiste na exigência constante que se faz a todos e a cada um de descobrir no fundo de si mesmos quem eles são<sup>669</sup>. Ora, e se o cristianismo é tradicionalmente visto como um dos principais representantes de religiões que vinculam o indivíduo

---

<sup>668</sup> *Ibidem*, 81-4; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 65-70; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 89-91.

<sup>669</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 65-7; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 89ss.

a um sistema de regras e de obrigações que preexistem ao sujeito, sistema relacionado a um texto (Escrituras, dogmas, ensino da tradição, verdades decididas em concílios ou formuladas por uma autoridade institucional), da mesma forma e paralelamente, podemos identificar ao longo de toda a história do cristianismo a presença de um outro tipo de obrigação, obrigação que é bastante diferente da obrigação relacionada ao texto, na qual os indivíduos são chamados, convocados a estabelecer consigo mesmos uma relação de verdade: todo cristão tem o dever de saber, com ou sem a ajuda de outros, quem ele é, descobrir o que se passa em si, as tentações pelas quais passou, as faltas que pode ter cometido. Se, por um lado, no regime de verdade que implica a fé no texto, o ponto de subjetivação, para usar a expressão de Foucault, o ponto em que o indivíduo se constitui como sujeito por sua relação com a verdade, está ancorado em sua aceitação de um conteúdo previamente definido e que o antecede, no regime de verdade relacionado à descoberta de si mesmo, a participação do sujeito é ativa: nessa técnica de verdade, que exige um procedimento de análise interpretativa de si, o ponto de subjetivação só pode se constituir no interior de um trabalho de verdade realizado pelo próprio sujeito. Foi esse segundo tipo de obrigação, para Foucault, e não o primeiro, como tradicionalmente se pensa, foi esse segundo modelo de relação entre o sujeito e a verdade que teve uma importância fundamental na história da subjetividade ocidental<sup>670</sup>.

Obrigações, portanto, que concernem à fé, ao dogma e ao Livro, no cristianismo, mas também obrigações que concernem a si mesmo, à alma e ao coração<sup>671</sup>. São esses dois tipos de obrigações, esses dois conjuntos de exigências relacionados à verdade, que constituem o campo maior de desenvolvimento onde a relação entre o sujeito e a verdade deve se constituir na história do cristianismo: ora, segundo Foucault, se um cristão pretende explorar a verdade de si mesmo ele deve sempre ser orientado pela fé no texto, e, reciprocamente, o acesso à verdade do texto não é possível sem a devida purificação de si, por meio do conhecimento da alma. É por isso que, parafraseando o Evangelho segundo são João, que diz: “mas aquele que faz a verdade vem à luz a fim de que seja manifesto que suas obras são feitas em Deus”<sup>672</sup>, santo Agostinho pôde dizer, em suas *Confissões*, “eis a prova que tens amado a verdade, pois aquele que faz a verdade vem à luz (*ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem*). Eu quero ‘fazer a verdade’”<sup>673</sup>. Necessidade, portanto, de conhecer a verdade, de depo-

---

<sup>670</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 90–1.

<sup>671</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 67.

<sup>672</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “L'évangile selon saint Jean, 3, 21”, in *La Bible de Jérusalem*, 1823.

<sup>673</sup> S. AUGUSTIN, *Les confessions*, in *Œuvres de saint Augustin*, vol. 14, traduzido por Eugène Tréhorel e Guillhem Bouissou, Paris, Études augustinienes, 1996, 140-1.

sitar sua fé na verdade de um texto, mas necessidade também, ou melhor, obrigação de manifestar a verdade de si mesmo, apresentar a si mesmo diante da luz. Com efeito, segundo Foucault, toda a história do cristianismo poderia ser analisada e mesmo interpretada à luz de uma articulação recíproca desse tipo de correspondência (algumas vezes complementar, outras vezes conflituosa) entre dois tipos de obrigação de verdade: obrigação que exige a adesão de um indivíduo à verdade de um texto e obrigação de verdade que solicita a manifestação da verdade de si mesmo. E poderíamos nos referir, a título de exemplo, seguindo Foucault, a pelo menos três situações ao longo da história cristã em que a modificação de um dos aspectos, de um desses dois tipos de obrigação de verdade, foi acompanhada pelo desenvolvimento ou pelo rearranjo do outro tipo de obrigação<sup>674</sup>.

Entre os Padres da Igreja e até meados do século VII e mesmo do século VIII, o termo latino *confessor* foi usado com um sentido bastante específico: quando alguém realizava a sua profissão de fé, o que incluía aceitar e depositar a sua fé na verdade das Sagradas Escritas e dos dogmas estabelecidos, essa pessoa era chamada de *confessor*<sup>675</sup>. Logo, aquele que confessa ou o *confessor*, nesse contexto específico do uso desse termo, era aquele que se engajava, no limite até a própria morte, no exercício e no desenvolvimento de sua fé em Cristo: ele *confessava* a sua fé em Cristo. Aos poucos, no entanto, como observa Foucault, essa palavra adquiriu um sentido completamente diferente, sendo usada num contexto inteiramente outro, e que implicava o reconhecimento de faltas e de pecados. *Confessor* faria referência não apenas àquele que realiza a profissão de fé em Cristo, mas também àquele que, no quadro de uma confissão penitencial, reconhece as suas faltas. Ademais, seria apenas mais tarde, no século XIII, que essa palavra seria utilizada decididamente para designar esse ritual regular e anual que é a confissão, organizado em torno de um encontro entre uma personagem que confessa e outra que escuta, inserida doravante no quadro de um sacramento de penitência. Logo, vê-se como inicialmente o termo *confessor* era usado para se referir a esse ato pelo qual um indivíduo realizava sua profissão de fé em Cristo; como, depois, essa utilização pôde se desenvolver lentamente rumo a uma correlação entre a obrigação que implica a vinculação do indivíduo à verdade de um texto e essa outra obrigação, cuja significação será prevalente, que solicita a manifestação da verdade de si, o reconhecimento das faltas a um outro; para chegarmos, finalmente, a esse termo *confissão*, tal como o conhecemos na modernidade, e que consiste no ritual de manifestação da

---

<sup>674</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 82-4.

<sup>675</sup> *Ibidem*, 82-3.

verdade de si como confissão de faltas diante de um outro, inserido que é no sacramento da penitência.

Um segundo exemplo citado Foucault, exemplo dessa história de relação entre a obrigação de verdade relacionada a um texto e a obrigação de verdade relacionada a si, foi identificado na regulamentação progressiva do reconhecimento de faltas que se deu no interior da prática da penitência nos primeiros séculos do cristianismo<sup>676</sup>. Como se sabe, à medida que o problema da heresia crescia no âmbito da leitura e da interpretação dos textos do cânone (problema que, como assinala Foucault, era completamente estranho ao mundo helenístico grego e romano), tornava-se cada vez mais necessária a definição do que eram e do que deveriam ser as doutrinas canônicas ou ortodoxas, tornava-se cada vez mais difícil e, no entanto, imperativo fixar aquilo que as Sagradas Escrituras diziam e transmitiam e no que os fiéis deveriam efetivamente depositar a sua fé. Se na relação que estabelecia essa obrigação de engajamento dos fiéis pela fé no texto, na tradição e no ensino, começava a aparecer esse problema do que deveria constituir o conteúdo ortodoxo, tradicional e conservador dos dogmas, ou seja, aquele que faz referência a uma interpretação correta das Escritas, no contexto da prática da penitência – prática usada inicialmente na preparação para o batismo, como veremos, e depois como modo de reinserção do indivíduo na comunidade da fé, após ter praticado um pecado grave –, tornou-se cada vez mais preciso um remanejamento paralelo, de modo que a prática da confissão passou a ser cada vez mais codificada: o que é preciso fazer para ser batizado? Que trabalho é preciso fazer em relação a si mesmo para se estar preparado para o batismo ou para ter a sua penitência aceita no pedido de reintegração à Igreja? Vê-se, pois, do final do século II até meados do século V, essa necessidade e esse esforço da Igreja em definir o que deveria ser a verdade do texto, na medida em que enfrentava o problema da heresia, e que tudo isso encontrava o desenvolvimento correlato de uma juridificação cada vez maior de uma disciplina da penitência, necessária para a preparação para o batismo, e de uma modalidade específica de *exposição de si* na penitência eclesial ou canônica. Uma modificação em relação à verdade do texto, uma exigência crescente de estabelecimento dessa verdade no plano da doutrina ortodoxa e conservadora, e essa modificação paralela que constituiu a juridificação da verdade de si, essa inserção do direito na formação e no desenvolvimento dessa prática que consiste em manifestar a verdade de si.

E, finalmente, em terceiro lugar, o último exemplo dado por Foucault, terceira referência dessa correlação constante na história do cristianismo entre a verdade da fé, a verdade da fé no

---

<sup>676</sup> *Ibidem*, 83.



texto, e a exigência de verdade em relação a si, pode ser encontrado quando se analisa a importância do movimento da Reforma na história cristã, movimento que ocorreu em meados do Renascimento, nos séculos XV e XVI, e que dividiu todo o cristianismo ocidental entre catolicismo e protestantismo<sup>677</sup>. E, se em algumas de suas referências a essa distinção entre as obrigações de verdade relacionadas ao texto e as obrigações de verdade relacionadas a si, Foucault opõe de maneira clara e radical essas duas modalidades de dizer a verdade, uma vez que constituem modalidades distintas e muitas vezes conflituosas no âmbito da relação entre o sujeito e a verdade, no caso do protestantismo e do movimento da Reforma, que foi o seu precursor, ele propõe em relação a essas duas modalidades de dizer a verdade uma articulação bastante direta e estreita, de modo que elas chegam quase a se confundir. Ora, se o protestantismo foi esse movimento que tentou recolocar o problema da adesão dos fiéis à verdade do texto e ao conteúdo transmitido pela tradição, e isso através da proposição de uma relação direta e sem a necessidade de mediação institucional da verdade que o fiel encontra na análise de si com a verdade que ele tem acesso pela leitura e pela interpretação das Escrituras, tratar-se-ia, segundo Foucault, de um dos principais projetos por meio do qual toda a história do Ocidente tentou rearticular a obrigação de verdade em torno do texto e a obrigação de verdade em torno de si. Ademais, se se quiser ser ainda mais radical, poder-se-ia dizer que, se o protestantismo foi essa grande tentativa do Ocidente de restabelecer uma ligação direta entre a verdade do texto e a verdade de si, e isso através da possibilidade de uma dupla articulação entre as duas, na medida em que faz a verdade do texto se constituir como guia na busca da verdade de si e, inversamente, da descoberta da verdade de si como não sendo outra coisa senão o testemunho da verdade do texto, a Reforma faz emergir paralelamente a essa tentativa um outro elemento ausente nessa correlação de obrigações de verdade, e esse elemento corresponde a uma nova forma de subjetividade. Entre a obrigação de verdade relacionada ao texto e a obrigação de verdade relacionada a si, é preciso que exista um terceiro elemento no qual essas duas modalidades de dizer a verdade vêm se ajustar uma na outra, vêm encontrar sua unidade, e esse elemento é uma subjetividade, cuja expressão máxima é aquilo que o cristianismo protestante chamou de testemunho da consciência<sup>678</sup>. É pelo testemunho que cada cristão pode ter da revelação de Cristo em sua consciência que a verdade da fé pode se ajustar à verdade de si, o que não deixa de implicar, evidentemente, já que a diferença entre esses dois tipos de obrigações é constitutiva, toda uma

---

<sup>677</sup> *Ibidem*, 83-4.

<sup>678</sup> *Ibidem*, 83.

instabilidade de relação, cujo estado de equilíbrio ou de harmonia é sempre provisório e vacilante, estando sempre a ponto de se desfazer.

Foi, portanto, como se vê, por uma relação constante entre duas modalidades de obrigação que o cristianismo articulou ao longo de sua história a verdade do texto à verdade de si, de modo que, se tradicionalmente o cristianismo costuma ser entendido como um movimento religioso que no decorrer da história do Ocidente instituiu um sistema de regras e de doutrinas, um sistema de crenças, através do qual ele buscou submeter os indivíduos a essa modalidade de manifestação de verdade que tem a estrutura de um texto, um dos traços mais importantes do cristianismo, e isso se quisermos considerar o lugar que ele ocupa no âmbito de uma história das relações entre o sujeito e a verdade, está no fato de ele ter exigido, para além da obrigação relacionada ao texto, sem dúvida alguma presente e com uma importância histórica singular, a necessidade imposta para todos e para cada um de, tomando a si mesmo como objeto de análise, observar, descobrir a verdade daquilo que se é. Essa obrigação que implica a manifestação da verdade sob a forma de um “eu” é diferente, como se pode ver, da obrigação que vincula o indivíduo à verdade de um dogma ou de uma doutrina; essa obrigação, segundo Foucault, essa obrigação de descobrir no fundo de si mesmo a verdade de si foi responsável por constituir um tipo inteiramente novo de subjetividade e uma outra relação entre o sujeito e a verdade, que não existiam antes do cristianismo. E, se se quiser ir ainda mais longe, entre as diversas técnicas produzidas na história do cristianismo, técnicas orientadas para a análise de si mesmo e para a formulação da experiência de si em termos de verdade, o exame da consciência e a prática da confissão constituem, segundo Foucault, umas das técnicas mais importantes<sup>679</sup>: (1) o estabelecimento de uma relação específica consigo mesmo que implica a descoberta, para além do nível manifesto e aparente, de alguma coisa que é da ordem da verdade; (2) a necessidade de realizar uma atualização constante desse conteúdo para fazer articular aquilo que já se sabe sobre si e aquilo que se descobre na análise da atualidade e naquelas que se desenvolverão subseqüentemente; (3) a obrigação de manifestar pela verbalização de si essa verdade a um outro. Todos esses procedimentos formados e desenvolvidos ao longo da história do cristianismo e que tiveram um alcance enorme em toda a sociedade ocidental constituem elementos absolutamente fundamentais para a história da subjetividade moderna; encontramos seus efeitos, segundo Foucault, numa série de domínios e de práticas institucionais, que excedem em muito o contexto cristão e mesmo religioso: da prática penal em justiça à pedagogia, da medicina à psiquiatria, passando pela filosofia e pela psicanálise, ou ainda em todo um conjunto de práticas orientadas

---

<sup>679</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 39–40.

em função das relações do sujeito consigo mesmo e dos sujeitos entre si, em diferentes contextos e situações, nos rituais ou na experiência mais cotidiana, encontramos uma ampla exigência de dizer a verdade sobre si, de encontrar no fundo de si mesmo o que se é e de dizer isso para os outros<sup>680</sup>.

\*\*\*

No primeiro volume de sua *História da sexualidade*, Foucault tinha identificado na instituição do sacramento da penitência nos concílios de Trento e de Latrão o ponto de partida em que a prática cristã da confissão, orientada por um exame de consciência e por uma direção institucionalizada, começaria a se difundir de modo que nossa sociedade se tornaria uma *soci-idade que confessa*, como ele mesmo formulou em 1976<sup>681</sup>. Em 1980, no entanto, com o curso intitulado *Do governo dos vivos* no Collège de France, essa modalidade de dizer a verdade sobre si, que encontrara sua formação no quadro da confissão institucionalizada no século XIII, parecendo-nos agora tão natural, imediata nos dias de hoje, seria, na realidade, “o resultado, mais visível e mais superficial, de procedimentos muito mais complexos, números e ricos, pelos quais o cristianismo vinculou os indivíduos à obrigação de manifestar a sua verdade individual”<sup>682</sup>. Dizer a verdade sobre si mesmo não seria mais apenas realizar uma confissão anual diante de um confessor; a obrigação de manifestar no fundo o que se é não corresponderia somente a essa modalidade recente de reconhecer as faltas diante do confessor. Realizar uma análise interpretativa de si e manifestar a si mesmo como verdade seriam duas obrigações, cuja formação – essa é a tese que Foucault procura sustentar no curso daquele ano – teria de ser situada nos primeiros séculos do cristianismo. De modo que essas modalidades de dizer a verdade constituiriam uma ruptura bastante significativa em relação às práticas de verdade e técnicas de si que existiam na civilização grega e no império romano. Logo, segundo Foucault, por trás dessa história, por assim dizer, recente da confissão, história mais conhecida que associa a confissão ao sacramento da penitência, haveria essa longa história da obrigação de verdade em relação a si, formulada nos primeiros séculos do cristianismo, que obrigaria os indivíduos a manifestarem em verdade aquilo que eles são. Por trás dessa experiência mais recente e, para nós, tão cotidiana e imediata que temos de nós mesmos, haveria uma longa genealogia do dizer a verdade sobre si mesmo, que seria, de fato, apenas o resultado parcial e incompleto dessas

---

<sup>680</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 7–8.

<sup>681</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 84-7.

<sup>682</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 100.

técnicas ou de procedimentos laboriosamente construídos ao longo da história e desenvolvidos nos mais diferentes contextos e instituições.

No entanto, conforme mostraremos no decorrer desse capítulo, o exame de consciência e a prática de confissão, como essas duas grandes modalidades de dizer a verdade sobre si das quais fala Foucault, não são uma invenção do cristianismo. Ao longo de toda a civilização antiga e vinculada ao que os gregos chamavam de *cultura de si*, observamos igualmente práticas de verdade em relação a si, tanto no contexto religioso quanto no contexto médico ou filosófico, que se configuram como modalidades de exame de si mesmo, inclusive de reconhecimento de falta diante dos outros<sup>683</sup>. Se houve efetivamente uma modificação com a história do cristianismo, quando essa religião introduziu uma certa configuração dessas práticas de si mesmo, dessas práticas de verdade em relação a si mesmo – de modo que do velho princípio delfico que dizia: “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seauton*) para o princípio cristão, desenvolvido nas comunidades monásticas, que dizia: “diga-me cada um de seus pensamentos” (*omnes cogitationes*), a modalidade de relação do sujeito consigo mesmo, a modalidade de relação do sujeito com a verdade, a modalidade, enfim, de *subjetivação* que encontramos não é a mesma –, é preciso analisar em que consiste essa modificação, e de que maneira ela tem uma importância capital para a história da subjetividade<sup>684</sup>. Se a obrigação de verdade instituída pelo cristianismo tem a forma e o objetivo de considerar a si mesmo como objeto de observação e de análise, de aplicar sobre si uma técnica de interpretação que permite examinar os conteúdos ocultos da consciência; se a obrigação de verdade em relação a si no cristianismo tem a necessidade de se formular por uma verbalização constante de si mesmo diante de um outro, sempre presente, ainda que virtualmente – todo esse conjunto de operações, para Foucault, vai introduzir uma modalidade de relação consigo inexistente nas práticas de si mesmo e nas técnicas de verdade da Antiguidade. Analisando, com efeito, a maneira pela qual o exame de consciência e a confissão eram concebidos na Antiguidade, a maneira pela qual esses procedimentos eram praticados na Grécia antiga, mas também no período helenístico e romano, e depois o que essas práticas de si se tornaram, constituindo como que uma determinada obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo no cristianismo, Foucault identificaria na conferência de 20 de outubro de 1980 na Universidade da Califórnia em Berkeley, intitulada *Subjetividade e verdade*, aquilo que chamou de *origem da hermenêutica de si*<sup>685</sup>.

---

<sup>683</sup> *Ibidem*, 228-32.

<sup>684</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 39-40.

<sup>685</sup> *Ibidem*, 40-1.

Como se formou na história do Ocidente aquilo que se poderia chamar de análise interpretativa de si mesmo? Como foi que num determinado momento da história do Ocidente o sujeito passou a se constituir como um domínio a que é preciso se analisar para descobrir e manifestar a verdade de si mesmo? De que maneira, na genealogia do sujeito moderno, essa que constituiu ao longo da história do Ocidente a modalidade de subjetivação tão própria à nossa sociedade, se formou um conjunto de práticas de relação consigo, técnicas de verdade, práticas que implicam um dizer a verdade sobre si, que Foucault definiu sob o nome de hermenêutica de si mesmo ou de hermenêutica do sujeito? Se esse modelo de relação consigo, esse modelo de ser sujeito, modelo introduzido pelo cristianismo e que considera a si mesmo como objeto de análise, não existia na Antiguidade, segundo Foucault, se ele foi uma invenção do cristianismo, de que modo seria possível identificar à luz da história e da genealogia desse sujeito o momento a partir do qual na história das tecnologias de si o exame da consciência e a prática da direção, igualmente presentes da Antiguidade, assumiram uma configuração, uma determinada forma e exigência que implicaram a formação de um tipo completamente diferente de sujeito? Na primeira parte deste capítulo, gostaríamos de analisar como se configuravam as diferentes tecnologias de si e as práticas de verdade em relação a si mesmo na Antiguidade grega e romana, de modo que, depois de apresentarmos um panorama dessa relação entre sujeito e verdade nas práticas antigas, tomaremos como referência de análise três exemplos significativos dessa relação do sujeito consigo mesmo, que constitui o procedimento de exame de si: em primeiro lugar, um exemplo mais antigo, o do exame de consciência pitagórico, pensado como um exercício de memória e de preparação para o sono; em segundo lugar, um procedimento presente no estoicismo, também utilizado para a preparação para o sono, mas dessa vez como um exercício de administração e gestão de si mesmo que considera a distância entre aquilo que foi feito e a finalidade a que se propôs; e, finalmente, em terceiro lugar, gostaríamos de analisar um procedimento, também estoico, que encontramos particularmente representado em Sêneca e em Epiteto, e que consiste na exposição da alma para um outro. Através desses três exemplos, um do início da filosofia na Grécia antiga, e outro desse período tardio que constitui o período Império romano, gostaríamos de indicar alguns elementos importantes a partir dos quais podemos inferir determinadas características presentes da prática de si mesmo na Antiguidade e de como na relação que o sujeito tinha consigo mesmo e com o outro se inseria uma determinada concepção, uma determinada tecnologia de verdade.

Na segunda parte desse capítulo, portanto, abordaremos como, sob três modalidades distintas de obrigação de verdade, a relação do sujeito com a verdade foi profundamente modificada no início do cristianismo, resultando numa hermenêutica de si mesmo. Analisaremos (1) a forma pela qual, na preparação para o batismo, se formou a dissociação de que falamos entre a obrigação de verdade relacionada à fé no texto e a obrigação de verdade relacionada a si; (2) a especificidade de uma modalidade de manifestação da verdade de si na penitência canônica ou eclesial, a *exomológesis*; (3) e, finalmente, a constituição, nas instituições monásticas, da prática da confissão como exame da consciência e como direção, a *exagoreusis*. A partir desses três procedimentos, dessas três tecnologias de verdade em relação a si mesmo, gostaríamos de mostrar em que medida o cristianismo introduziu na história do Ocidente uma outra modalidade de subjetividade, ausente na Antiguidade grega e romana, e de que modo essa modalidade cristã de ser sujeito e de se constituir sujeito pela verdade teve uma importância fundamental na genealogia moderna do sujeito. Surgindo nos primeiros séculos do cristianismo e alcançando seu pleno desenvolvimento e acabamento com santo Agostinho, a hermenêutica do sujeito como análise interpretativa de si seria essa obrigação geral imposta às subjetividades, essa modalidade de governamentalidade imposta aos sujeitos, fundamentada não apenas no dever de obedecer, mas no dever de produzir, no fundo de si mesmo, a verdade sobre aquilo que se é. É essa formulação que gostaríamos de analisar para poder entrever seus efeitos e sua amplitude na constituição dos sujeitos em nossa sociedade e na forma pela qual se exige a formulação de um dizer a verdade sobre si nas práticas orientadas segundo uma função *psi*, como denominou Foucault na aula de 28 de novembro de 1973 no Collège de France sobre *O poder psiquiátrico*<sup>686</sup>.

#### **4.1. Tecnologias de si e práticas de verdade na Antiguidade grega e romana**

Se considerarmos a definição dada por Foucault na aula de 25 de março de 1981 de seu curso no Collège de France, intitulado *Subjetividade e verdade*, para o termo *técnicas* ou *tecnologias de si* – termo que estava ausente no curso do ano anterior sobre *o governo dos vivos*, mas que teve sua primeira aparição na série de conferências que ele deu em Berkeley e em Chicago, entre outubro e novembro de 1980 –, como sendo “procedimentos regulados, maneiras de fazer que foram refletidas e são destinadas a operar sobre um objeto determinado um certo número de transformações”<sup>687</sup>, não podemos dizer que as tecnologias de si mesmo e sua articulação com as práticas de verdade são uma invenção do cristianismo e de sua história. Ora, essa

---

<sup>686</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 186-9.

<sup>687</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2014, 253.

relação entre sujeito e verdade, relação que implica a presença de práticas de verdade no seio das tecnologias de si, já estava presente no mundo antigo e pagão, e isso muito antes do nascimento do cristianismo, em diversas práticas e contextos da Grécia antiga, por exemplo, mas também do período helenístico e romano.

De acordo com alguns indícios de pesquisa sugeridos por Foucault na aula de 12 de março de 1980 de seu curso *Do governo dos vivos* no Collège de France<sup>688</sup>, como também na aula de 29 de abril de 1981 da série de conferências que deu em Louvain, intituladas *Fazer o mal, dizer a verdade*<sup>689</sup>, encontramos com bastante frequência nas religiões antigas e pagãs práticas de verdade de si que implicam para o sujeito o reconhecimento público das faltas cometidas. Essas práticas populares, com efeito, estavam regularmente presentes em ritos ou cerimônias religiosas, e eram mais ou menos institucionalizadas. Foucault faz menção ao caso das inscrições em um certo número de templos e monumentos antigos, como os de Epidauro e de Cnido, nos quais se encontram gravados nomes de determinados indivíduos e a respectiva falta cometida. Tratar-se-iam, para Foucault, de inscrições da época helenística, em que, para obter o perdão da divindade e eventualmente de outros indivíduos, os que cometeram faltas reconheciam publicamente seus erros ou até mesmo seus crimes, inscrevendo numa pedra ou numa estela do templo o que tinham feito. Encontramos num templo de Cnido, por exemplo, uma inscrição numa estela em que o indivíduo reconhece ter cometido um roubo e manifesta a sua falta diante de todos – manifestação, portanto, ou mesmo publicação de si mesmo diante dos outros e reconhecimento das faltas para obter, enfim, o perdão, e isso seja diante dos homens, seja diante dos deuses, a quem se ofendeu: essa seria uma das formas, entre outras, de obrigação em relação à verdade de si tradicionalmente praticada no mundo pagão.

Haveria também, conforme Foucault, outras formas de manifestação da verdade de si nas religiões orientais, que tiveram, por sua vez, bastante incidência na cultura do Império Romano. Na prática dos sacerdotes de Anúbis, por exemplo, que era um deus funerário do Egito antigo, encontramos igualmente essa espécie de vinculação entre uma prática de verdade e uma tecnologia de si que se manifesta como reconhecimento público de faltas, com a finalidade de obtenção de perdão<sup>690</sup>. Há um texto antigo, a que Foucault se refere, de Juvenal, por exemplo, chamado *Sátiras*, em que encontramos a seguinte descrição:

Ele [o sacerdote] intercede pela esposa que, fazendo amor nos dias sagrados de continência, comete uma falta grave, merecendo uma pena severa; vê-se a serpente de

---

<sup>688</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 228-32.

<sup>689</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 91-101.

<sup>690</sup> *Ibidem*, 92.

prata mexer a cabeça! Mas o digno sacerdote com lágrimas faz suas orações; ele obterá o perdão: um ganso gordo, um pequeno bolo, e Osíris se deixa corromper.<sup>691</sup>

Vê-se, portanto, novamente, o exemplo de uma prática de verdade, de uma obrigação de verdade em relação à falta cometida que solicita o reconhecimento dessa falta diante do sacerdote de Osíris – nesse caso, não é possível identificar se o reconhecimento é realizado também publicamente –, como condição para a obtenção do perdão da divindade, sendo necessário ainda que se entregue como oferenda ao deus um ganso gordo para ser sacrificado e mais um pequeno bolo. Temos, pois, esse vínculo absolutamente necessário entre a verbalização de uma falta cometida diante de um sacerdote e a entrega de presentes e oferendas ao deus nessa espécie de pré-ritual da confissão na Antiguidade, de que fala Foucault, numa outra prática popular da religião pagã, também realizada sob a forma de uma certa regulação institucional: a solicitação do perdão é não apenas feita através da mediação de um sacerdote, mas a determinação da oferenda deve igualmente passar por um sistema de regras e leis de expiação. Logo, existia um certo número de práticas de manifestação da verdade a respeito de si mesmo, e isso como reconhecimento de faltas cometidas, com a finalidade de obter perdão nas práticas religiosas antigas, como se pode observar por essas inscrições nas estelas dos templos, como também através desse relato que encontramos em Juvenal da mulher que, tendo se deitado com seu marido num dia em que deveria se abster, não apenas confessara a sua desobediência ao sacerdote como também oferecera a ele um ganso gordo, para que possa interceder por ela perante a divindade.

Para além desse contexto religioso da Antiguidade, no entanto, para além desse contexto de práticas populares mais ou menos institucionalizadas em que se exigia o reconhecimento das faltas com o fim de obter o perdão divino, é possível igualmente encontrar um outro uso das práticas de verdade em relação a si no mundo antigo, dessa vez no contexto das técnicas de direção. Seguindo as pistas de Foucault, observamos, desde cedo na Grécia antiga, isto é, no século V a.C. ou ainda no decorrer do século VI a.C., algumas práticas de direção da consciência, direção das almas ou, simplesmente, direção dos indivíduos. Elas estavam presentes, inicialmente, em estado livre, segundo a forma de relações episódicas e individuais, sem necessariamente se desenvolverem num contexto institucional preciso. De modo que vemos na *Vida dos dez oradores*, por exemplo, de Plutarco, a referência a Antifonte, o orador que, por volta da segunda metade do século V a.C., instituíra em Atenas uma espécie de consultório público em que os que passavam por um momento difícil de suas vidas (infelicidade, infortúnio ou luto)

---

<sup>691</sup> JUVENAL ET PERSE, “Satires”, in *Œuvres*, traduzido por Henri Clouard, Paris, Garnier, 1934, 107.



podiam consultá-lo<sup>692</sup>; o texto também fala da constituição em Corinto, perto da Ágora, de um local com uma tabuleta na qual se difundia a possibilidade de tratar das dores morais através da palavra<sup>693</sup>; assim, indagava-se às pessoas as possíveis causas de seus pesares e os enfermos eram consolados da mesma forma com que os médicos, quando recebiam os seus doentes, tratavam das doenças físicas<sup>694</sup>. E, finalmente, havia também, numa época um pouco mais tardia, o médico do século II d.C. Galeano que escreveu um *Tratado das paixões da alma e de seus erros*, onde relata que dava conselhos não apenas aos que padeciam de males físicos, mas também aos que tinham necessidades morais, aos que precisavam, num dado momento de suas existências, ser orientados e receber conselhos para as suas vidas cotidianas<sup>695</sup>. Vemos, pois, a existência na Antiguidade de todo um outro domínio para além do domínio das religiões populares, em que as práticas de verdade em relação si e em relação aos outros eram realizadas, aproximando-se ou mesmo se confundindo com as práticas médicas, em que se dirigia um cuidado em relação ao corpo. Nessas tecnologias de si a propósito da alma e da existência, o que estava em questão não eram tanto os males do corpo e suas doenças, mas as dificuldades da vida, as necessidades morais e os pesares da alma.

Fora dessas consultas pagas e num contexto claramente não institucionalizado, ou pelo menos não regulado nem centralizado em torno de uma instituição, a direção de consciência também poderia se dar como um ato de simples benevolência e amizade. É o caso, por exemplo, como descreve Foucault, dos inúmeros relatos de conversas, trocas de correspondência, determinadas cartas escritas em formato de pequenos tratados de consolação ou de incentivo, destinadas a alguém de quem se é amigo ou simplesmente que solicitara uma ajuda ou uma orientação, que encontramos descritos em pequenos fragmentos e episódios como sendo uma atividade importante desenvolvida na Grécia antiga e que se relacionava à direção<sup>696</sup>. Certamente, essas práticas tinham a forma de relações ocasionais e estavam ligadas, em geral, a uma situação determinada, caracterizada, por exemplo, por um revés da sorte, por um episódio de luto ou de exílio, ou simplesmente por uma crise qualquer, sem um motivo especificamente claro e definido. O exemplo mais comum desse tipo de direção presente nessa espécie de consulta gratuita ou simplesmente nesse ato de benevolência que se faz a um amigo é o caso de Sereno quando escreve uma carta a Sêneca, a que voltaremos mais adiante, na qual ele diz, basicamente: estou

---

<sup>692</sup> PLUTARQUE, “Vie des dix orateurs”, in *Discours*, traduzido por Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1923, 28.

<sup>693</sup> *Ibidem*.

<sup>694</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 228-9.

<sup>695</sup> GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, traduzido por Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, 71-2; Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, 378-82; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1992, 72.

<sup>696</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 229.

mudando de filosofia, deixando o epicurismo e assumindo o estoicismo, mas sinto que a coisa não avança, permaneço sempre no mesmo lugar e preciso de ajuda<sup>697</sup>. Sêneca responde-lhe, como se sabe, com alguns conselhos, atuando basicamente como uma espécie de guia ou de diretor de consciência. Trata-se, portanto, de outro exemplo bastante claro e evidente dessa modalidade de dizer a verdade sobre si que implica uma direção de consciência, em que, pelo exame de si mesmo, aquele que solicita a direção se expõe diante de um outro, recebendo desse outro, que pode ser um amigo ou um direto, conselhos e orientações para enfrentar uma determinada situação ou simplesmente uma mudança da sorte ou da fortuna.

Além dessas modalidades de direção de consciência, que tinham a forma de encontros pontuais e episódicos ou a forma de uma troca de correspondências, sem implicar necessariamente o apoio e a regulação de uma instituição, com a formação e o desenvolvimento da vida comunitária nas escolas filosóficas, essa atividade de direção vai se tornar uma prática contínua e profunda, altamente institucionalizada, implicando o compromisso do indivíduo por um longo período de aperfeiçoamento, o que significa algumas vezes todo o percurso de sua existência. Aqueles que queriam, com efeito, praticar uma filosofia, se integrar a essa ou àquela escola de filosofia, não apenas recebiam um conselho específico para uma crise ou um determinado aspecto da existência, mas adotavam todo um conjunto de prescrições e ensinamentos que integrava a própria organização das suas vidas: o sistema de ensino filosófico incidia no regime alimentar, nas roupas que se deveria usar, na frequência e na modalidade das relações sexuais que se devia ter, no fato de se casar ou não se casar, na relação que uma alma deveria ter com as paixões; enfim, na inserção de um indivíduo em uma determinada escola de filosofia antiga, tratava-se não apenas de uma extensão do tempo em que ele deveria ser dirigido, mas de toda uma outra modalidade de direção que incidia sobre diversos aspectos da existência. Ademais, como relata Foucault, a atividade de direção da consciência era praticada no interior de estruturas altamente institucionalizadas e hierarquizadas. Entre os epicuristas, por exemplo, havia aqueles que não precisavam ser guiados (era o caso de Epicuro), aqueles que precisavam e que o foram apenas num dado momento de suas existências (Metrodoro, sucessor de Epicuro), e ainda aqueles que precisavam de diretores para ampará-los e consolá-los e que continuaram precisando permanentemente até o fim de suas vidas (e se Foucault não chega a dizer quem corresponderia a esse caso na aula de seu curso, o manuscrito o precisa: tratava-se de Hermarco)<sup>698</sup>. Havia também todo um sistema de consultas que poderia se dar de maneira coletiva

---

<sup>697</sup> SENEQUE, “De la tranquillité de l’âme”, in *Dialogues*, vol. 4, traduzido por René Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1959, 71–106.

<sup>698</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 229-30.

ou em grupo – o diretor deveria ser capaz de dirigir um certo número de indivíduos, dando indicações ou conselhos gerais, mas que pudessem ser aplicados em suas vidas –, ou ainda de maneira individual entre o dirigido e o seu diretor – nesse caso, o diretor deveria ser muito mais experiente e preparado para ter o direito de praticar uma direção individual e específica; essas direções podiam acontecer regularmente: uma vez por mês ou por semana, mas todas elas tinham por objetivo se realizar em períodos mais longos, estendendo-se a diversos aspectos da existência.

Como se pode ver, seja sob uma forma institucional, densa e contínua, como no caso das escolas filosóficas, seja sob uma forma mais livre, descontínua, como modalidade de consulta paga ou ato de benevolência entre amigos, a direção de consciência era uma prática amplamente desenvolvida no mundo antigo e pagão, constituindo basicamente técnicas verbais de discussão (demonstração, refutação, aconselhamento ou exortação) que implicavam a utilização de práticas da verdade em relação a si mesmo e a um outro. Se não estavam mais, como no contexto religioso, vinculadas apenas ao reconhecimento de faltas para a obtenção da expiação dos pecados e do perdão divino, constituíam doravante diferentes procedimentos de exame de si mesmo e de discurso de verdade sobre si que se articulavam com a atividade de direção. E nesse ponto podemos ver como essa modalidade de verbalização de si diante do outro, presente no contexto religioso e manifesto sob a forma de reconhecimento de faltas, se modificou, com a caracterização do outro não apenas como mediador entre um indivíduo e uma divindade, mas como diretor, o que impõe uma determinada relação consigo marcada não apenas por uma falta ou um erro cometido, mas por uma certa orientação e determinação de um caminho para a existência. E se o reconhecimento público das faltas era a forma geral pela qual se solicitava e eventualmente se obtinha o perdão dos deuses ou dos outros, é pela introdução de um exame de si mesmo, que pode ser um exame da consciência, que se torna possível articular a vontade do dirigido e a vontade do diretor de consciência; e isso em ambos os sentidos, segundo Foucault: o exame de consciência será o espaço a partir do qual o diretor vai poder agir sobre o dirigido, mas será também, inversamente, o elemento comum a partir do qual o dirigido será capaz de adotar em sua vida e em sua existência o regime de regras e de ensinamentos, o regime de conselhos, proposto por seu diretor. “Diga-me quem és para que eu possa dizer o que deves fazer”: será a fórmula geral através da qual o diretor de consciência terá acesso à vida de seu dirigido, mas também será o meio através do qual ele poderá agir sobre a sua existência. De modo que o diretor não poderá dirigir se o indivíduo a quem ele dirige não examinar a sua consciência e não a exhibir diante de seu diretor; e o dirigido só poderá entender a lição de seu

diretor, só poderá *querer* no nível de sua vontade aquilo que quiser o diretor, se tiver consciência daquilo que ele é e daquilo que, pela via da direção, ele se torna capaz de fazer<sup>699</sup>.

Antes de abordar três exemplos específicos dessa prática de exame da consciência na Antiguidade grega e romana, que pode ou não implicar a atividade de direção, gostaríamos de abordar de maneira sucinta o lugar que ela poderia ter no contexto específico da Grécia antiga, mas também na cultura helenística e no período do Império Romano; uma caracterização do exame de consciência antigo, nesse sentido, deve nos ajudar a distinguir em linhas gerais esse tipo de prática de si daquele que seria praticado no contexto do cristianismo que indicaremos em seguida neste capítulo, já que não se trata de forma alguma do mesmo tipo e da mesma modalidade de relação consigo e nem do mesmo modo de dizer a verdade sobre si. Se é verdade, como aponta Foucault, que temos a impressão de poder traçar uma linha direta de filiação entre alguns dos grandes preceitos da filosofia antiga, algumas das mais conhecidas práticas antigas que incidiam no domínio da moralidade, e as práticas cristãs, como é o caso do exame e da direção da consciência, as formas de relação consigo mesmo, as formas pelas quais o si mesmo se torna objeto de uma prática de verdade e de uma verbalização diante do outro, devem ser totalmente diferentes. Segundo a tese de Foucault – e é esse aspecto que pretendemos demonstrar – o exame de consciência grego e romano traz consigo um certo número de técnicas e de efeitos de subjetivação que são radicalmente distintos daqueles presentes nos modos de produção de si e do dizer a verdade sobre si na experiência cristã<sup>700</sup>. É com base nas tecnologias de si e nas práticas de verdade formuladas e desenvolvidas no cristianismo que a subjetividade ocidental se constituiu, de modo que é em torno de sua experiência, da distância que ela introduz em relação às práticas de verdade da Antiguidade, que é possível definir aquilo que há de fundamental e, para Foucault, mesmo de organizador, nessa longa história da subjetividade e da verdade no Ocidente. Antes de entrar, portanto, em alguns exemplos de práticas de exame de consciência e de direção da Antiguidade grega e romana, com o objetivo de caracterizar de maneira mais clara e concreta o que fora essa experiência de relação consigo e com o outro mediada pela verdade na história pré-cristã, gostaríamos de abordar brevemente alguns aspectos sobre o lugar e a importância do exame de consciência na Antiguidade, e em particular na tradição da filosofia antiga.

#### **4.2. O exame de consciência e sua importância na filosofia antiga**

---

<sup>699</sup> *Ibidem*, 224-8.

<sup>700</sup> *Ibidem*, 227-41; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 50-2, 65-7; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 89-101.

Como se supõe e o próprio Foucault indica, há diversas formas de se praticar o exame de consciência<sup>701</sup>. O exame de consciência pode variar de acordo com a natureza do que se pretende examinar, e dessa maneira ele pode se orientar em função de determinados objetos, que podem ser completamente distintos uns dos outros. Pode-se examinar, com efeito, as ações que se fez ou que se deixou de fazer; pode-se avaliar as ações que devem ser feitas, as ações futuras; e, pode-se igualmente avaliar as ações quando se está no momento de praticá-las ou executá-las. Em todo caso, seguindo essas diferentes orientações no tempo, o exame de consciência pode se referir a ações realizadas, a ações passíveis de realização, ou a ações atuais colocadas em prática por um indivíduo qualquer. O exame de consciência, no entanto, pode se referir não apenas a ações que um indivíduo pode fazer, a atividades como essa possibilidade de efetuação da vontade num nível ativo, mas também sobre uma determinada situação ou configuração das coisas à sua volta; nesse caso, o exame deve tratar de alguma situação do passado de um indivíduo, alguma situação da atualidade, ou ainda ele pode incidir ou considerar a possibilidade de eventuais configurações da realidade em situações futuras. O indivíduo pode se perguntar para si mesmo: O que eu faria se acontecesse isso ou aquilo? Que tipo de ação eu poderia fazer – e aqui voltamos à condição de atividade –, se me sobreviesse uma determinada configuração dos fatos da realidade? O que aconteceria, por exemplo, se eu fosse exilado? Se eu soubesse que ia morrer diante de um determinado perigo ou se morresse alguém por quem tenho grande apreço? Em todos esses casos, a variação do objeto no exame de consciência modifica de maneira considerável a modalidade de exame a ser exercido e o tipo de elemento que ele deve tomar como referência para a sua realização.

O exame de consciência também pode variar, sempre segundo Foucault, em relação ao instrumento utilizado para a sua realização, instrumento que pode ser um ou vários. Para praticar o exame de consciência, o exame de si mesmo, pode-se usar a concentração, a atenção imediata que se dá quando se examina o que se passa, por exemplo, na consciência, na mente, que imagens ou que palavras se produzem, que sentimentos podem ser percebidos; o exame pode variar em função do momento em que se vive, e nesse sentido, pode-se pensar sobre um determinado estado de imobilidade em que o indivíduo eventualmente se encontra; pode-se analisar como o indivíduo vive, experimenta uma relação consigo, quando ele está num momento de mudança, quando sua vida passa por um momento de grandes ou pequenas modificações: o si mesmo como ser imóvel ou como aquilo que se torna continuamente outro? Tratar-se-ia, portanto, de um primeiro tipo de instrumento de análise. Um outro tipo de instrumento

---

<sup>701</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 231-2.

possível no desenvolvimento desse exame de si mesmo, desse exame de consciência, pode se dar a partir da memória, em vez da pura e simples percepção imediata de si: pode-se procurar saber tudo o que se fez ou se tentou fazer neste ou naquele dia, numa determinada situação; o que se pensou e o que se disse, ou o que se pensou, mas não se disse, de modo que o tempo pode ser aquele de um dia em particular, mas também de uma semana ou de um mês, de um ano específico; pode-se ainda querer saber tudo a respeito da própria infância, até sobre o dia do próprio nascimento. Tratar-se-ia, portanto, de um segundo tipo de instrumento dessa série de possibilidades descritas por Foucault em relação ao meio através do qual é possível realizar uma análise de si mesmo. Para descobrir aquilo que se passa consigo mesmo através de um exame de consciência é possível também se utilizar de um terceiro instrumento, a saber, o uso de uma verbalização explícita de si, com ou sem a ajuda de um outro: pode-se fazer a confissão das faltas a alguém, e isso de maneira oral e pessoal, pode-se ainda falar de si, de sua história e de sua existência, utilizando a escrita; de modo que encontramos uma série de referências e de relatos desse tipo de escritura de si mesmo na Antiguidade, seja na forma de um caderno de notas para si mesmo, seja de uma carta endereçada ao outro, como inscrição simbólica da experiência de si, publicação de si mesmo, com a finalidade, sempre, de exercer um conhecimento a respeito de si, de estabelecer através desse tipo de relação consigo um exame de si mesmo, um exame de consciência.

Um terceiro elemento, um terceiro aspecto em torno do qual o exame de consciência pode variar, depois de indicarmos a sua variação em torno do objeto analisado e do instrumento utilizado, é o fato de o exame de consciência variar em função de seu objetivo. Ora, pode-se aplicar o exame de si mesmo para descobrir alguma coisa em si que não é ainda conhecida, a explicação de alguma coisa que permanece em falta, obscura ou indeterminada na consciência, ou ainda para se saber a razão pela qual se fez isto ou aquilo, teve-se este ou aquele sentimento. Em todo caso, o exame da consciência pode se voltar para si mesmo com o objetivo de passar do desconhecido para o conhecido, já que pode ser que o desconhecido seja julgado como sendo aquilo que pode dar uma explicação em relação a uma determinada ação ou uma determinada configuração do estado de coisas, a razão de um sentimento ou de alguma coisa que permanece na existência sem qualquer determinação de sentido. O exame de consciência pode ser usado para assegurar o controle de um indivíduo sobre si mesmo; pode ser usado para permitir a expulsão daquilo que poderia prejudicar esse controle, como é o caso do regime das paixões, por exemplo; ou ainda pode ser usado para se tentar purificar a si mesmo das faltas cometidas, daquelas que são constitutivas de si mesmo, ou ainda das que estão por vir. Ademais, pode-se

usar o exame de consciência para avaliar a situação em que se está, mas também para medir um progresso em relação a um estado que já passou – e, nesse sentido, ele adquire uma determinada função em relação ao tempo. Em todos esses casos, a modalidade de exame, na medida em que se modifica em função de seu objetivo, pode igualmente variar em função do objeto analisado e do instrumento utilizado, de modo que seu procedimento, no nível mesmo da técnica empregada, deve ser complementemente distinto em cada caso.

Sob todos esses aspectos, para ficar apenas nesses três indicados por Foucault (variações em relação ao objeto, em relação ao instrumento e em relação ao objetivo), o exame de consciência, como um entre os vários exemplos de tecnologias de si, pode se modificar profundamente. Ele pode se deslocar em função dos diversos aspectos das coordenadas do tempo e do espaço; pode se utilizar de diferentes instrumentos, inclusive instrumentos materiais e corporais; pode, finalmente, assumir objetivos e finalidades complementemente distintos, o que modificaria significativamente a técnica empregada e os diferentes efeitos de subjetivação sobre aquele que o utiliza. Se quisermos, portanto, apreender a especificidade do exame de consciência grego e romano, quando comparamos esse tipo de exame, numa perspectiva genealógica, com o tipo de exame presente no cristianismo, seria preciso analisar não apenas a nomenclatura utilizada, nem o tipo de importações que se realizou por parte do cristianismo em relação ao exame antigo, mas sim a especificidade da técnica empregada, a quais aspectos de si mesmo o exame de consciência se refere, quando é empregado, quais os efeitos de sua utilização para aqueles que o utilizam e, finalmente, que sentido deve ter a sua prática considerando um determinado contexto histórico e cultural, seja ele institucionalizado ou não. E, sobre esse último aspecto, seria particularmente importante analisar que lugar deve ter o exame de consciência, essa modalidade de exame de si mesmo, em especial no contexto geral da cultura grega e romana, na forma pela qual essa tecnologia de si foi utilizada a serviço de uma determinada concepção de vida diferente, a concepção de vida verdadeira (*alethès bíos*) desenvolvida na filosofia antiga<sup>702</sup>. Se considerarmos a tese de Foucault, que é também a tese de Pierre Hadot, de que a filosofia antiga, antes de se constituir como uma construção teórica, como um conjunto de ensinamentos, era também e, sobretudo, uma forma de vida, um determinado estilo de existência, e além disso que ela tinha como objetivo principal, como finalidade, a transformação do indivíduo<sup>703</sup>, veremos que o lugar atribuído às técnicas de exame de si mesmo, e mesmo para aquilo que se chamava, como trataremos mais adiante, de exposição da alma a alguém, *expositivo animae*, era

---

<sup>702</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 41-2 ; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 159, 201-8.

<sup>703</sup> P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, 19–74.

bastante reduzido. Se as principais questões da filosofia antiga eram: como dar ao indivíduo a possibilidade e também a capacidade de viver de outra maneira, melhor e de forma mais feliz? Que tipo de preceito ou regra de conduta seria preciso fornecer para que o indivíduo pudesse se conduzir de maneira adequada, em todas as circunstâncias de sua vida, sem perder o domínio de si, a tranquilidade da alma, a pureza do corpo e do espírito? Sob esse conjunto de questões, que se relacionam evidentemente com esse princípio maior que concebia a filosofia como um estilo de vida, pode-se observar que a importância do discurso praticado pelo discípulo deveria ser muito reduzida quando comparada ao lugar que o discurso do mestre deveria ter. E isso seja pelo fato de que o mestre é aquele que precisa consolar, que precisa persuadir, dizer uma verdade convincente, seja pelo fato de que o mestre é aquele que deve explicar ao discípulo, fornecer-lhe um código de conduta válido para toda a sua existência. Temos, pois, nesse encontro entre o mestre o discípulo, nessa atividade onde o exame de consciência era praticado, uma verbalização mais acentuada do lado do mestre em relação ao lado do discípulo.

Além desse aspecto, como indicou Foucault, a relação do discípulo com o mestre dependia, na maior parte das vezes, de circunstâncias específicas ou era em todo caso provisória: tratar-se-ia de um encontro entre duas vontades, o que não implicava necessariamente uma obediência total ou definitiva de uma a outra, e de uma prática de direção<sup>704</sup>; mesmo no caso da adesão de um determinado indivíduo a uma filosofia ou de sua entrada em uma escola filosófica, aceitava-se o conselho do mestre em relação a um ou a vários aspectos de sua existência, mas essa vinculação entre o discípulo e o mestre podia no limite ser desfeita caso o discípulo optasse por romper com aquela filosofia e adotar um outro estilo de vida. Como se vê, seja num encontro fortuito de direção, na atividade de expor a si mesmo, de apresentar a sua alma a um amigo, com o objetivo de suportar ou de atravessar uma determinada prova, um exílio ou o reverso da sorte, ou ainda por um determinado tempo ser ensinado conforme os preceitos de uma dada filosofia, o objetivo da direção, na Antiguidade, seria sempre o de promover a possibilidade de o discípulo um dia ser capaz de conduzir a si mesmo, de maneira autônoma, e não precisar mais de um conselho ou de uma direção da parte de um mestre. Para essa técnica de direção não é preciso, portanto, não é indispensável que se realize um exame profundo e exaustivo de si mesmo, exame que vise ao deciframento de si e à revelação de todos os lugares secretos da consciência, de modo que o diretor possa exercer sobre o dirigido uma influência plena e total.

Na prática da direção, tratava-se, na maior parte das vezes, de olhar para a maneira com que o discípulo conduz a sua vida e verificar se esse estilo de vida e de existência estava de

---

<sup>704</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 224-8.



acordo com alguns preceitos gerais de conduta e se, seguindo esse percurso, o indivíduo estava em vias de alcançar determinadas finalidades estabelecidas. Logo, não havia nenhuma necessidade para o indivíduo de empreender esse tipo de exploração analítica de si mesmo, que estará presente, por exemplo, no cristianismo, e de apresentar esse conteúdo pleno de si a um outro, que seria em relação ao dirigido um diretor total. Apesar, no entanto, dessa pouca ênfase, na experiência do indivíduo consigo mesmo e na experiência que ele tinha com o outro, fosse ele um amigo, um conselheiro, um médico ou um diretor, é possível identificar alguns exemplos, como vimos: o exame de consciência nas práticas religiosas de reconhecimento de faltas, nas práticas de consulta ou de consolação através de médicos da alma e amigos, mas também através das práticas de direção, tal como encontramos nas escolas de filosofia. Com a formação e o desenvolvimento da vida comunitária nas escolas filosóficas, como foi o caso dos pitagóricos, o exame de consciência se tornou uma atividade importante através da qual o diretor podia ter acesso à situação vivida pelo seu discípulo e realizar a prática da direção. Se Foucault pôde identificar o que ele chamou de mais antigo testemunho da prática do exame de consciência na cultura grega, o exame de consciência pitagórico, ele igualmente fez notar a presença tardia dessa prática no período romano, entre os epicuristas e os estoicos. Na próxima seção, pretendemos analisar de que maneira o exame mnêmico empreendido pela escola pitagórica constituía uma modalidade de exame de consciência com determinadas características e, em seguida, o que foi essa tecnologia de si mesmo conforme praticada pelos filósofos estoicos diretores de consciência no período romano, particularmente em Sêneca e em Epiteto. Que relação tinha o sujeito consigo através desse procedimento de exame de si mesmo e como essa tecnologia de si se articulava com a verdade? São essas duas questões que nos orientarão a seguir.

#### **4.2.1. O exame vespertino como exercício de memória e preparação para o sono**

Como se sabe, a técnica de exame de consciência pode ser atestada há muito tempo na prática filosófica da Antiguidade. Já nos versos de Pitágoras, ou mais precisamente, nos versos atribuídos à escola pitagórica, citados por uma série de autores antigos, como Plutarco, Diógenes Laércio, Porfiro e Hiérocles, podemos observar diversas referências a práticas desse tipo, de modo que, segundo Foucault, elas constituem o mais antigo testemunho ou registro que temos da prática do exame de consciência na filosofia grega<sup>705</sup>. Segundo Jaeger, autor de referência para Foucault, a atribuição da invenção do exame de consciência aos pitagóricos pode ser identificada, primeiramente, no *Hierós Lógos* do século III a.C., depois nos vários textos

---

<sup>705</sup> *Ibidem*, 232-5; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 92-4.

conhecidos como *Vida de Pitágoras*, de Diógenes Laércio do século III d.C., de Porfírio e de Jâmblico, mas também naquela que constitui a síntese mais bem-sucedida, segundo o autor, da sabedoria pitagórica, isto é, o texto tardio *Carmen aureum*, de Hiérocles<sup>706</sup>. Ainda que acrescentada à velha tradição alguns elementos mais recentes, atribuídos à época helenística ou romana, como sinaliza Foucault, esse texto de Hiérocles representa um exemplo particularmente representativo daquilo que deveria ser o exame de consciência tal como ele era praticado pelos pitagóricos. E o trecho, no qual o exame é descrito, é o seguinte:

Não permitas que o doce sono se insinue em teus olhos antes de teres examinado cada uma das ações do teu dia: em que errei? O que fiz? O que omiti do que devia fazer? Começa pela primeira e percorra todas elas. E depois, se achares que cometestes faltas, recrimina-as; mas se agiste bem, rejubila-te.<sup>707</sup>

Foucault subdividiu esse texto em algumas partes, em sua análise, na medida em que a forma pela qual os versos se ordenam permite atribuir uma determinada qualificação ao texto quanto ao período em que foi escrito<sup>708</sup>. A parte mais antiga do texto, e em relação a isso parece haver um consenso bastante significativo, deve ser localizada nos dois primeiros versos: “Não permitas que o doce sono se insinue em teus olhos antes de teres examinado cada uma das ações do teu dia”; a parte mediana, talvez duvidosa, está no verso que diz: “Em que errei? O que fiz? O que omiti do que devia fazer?”; e a parte final, por sua vez, parte que discorre sobre um procedimento específico de exame: “Começa pela primeira e percorra todas elas. E depois, se achares que cometestes faltas, recrimina-as; mas se agiste bem, rejubila-te”, muito provavelmente, com efeito, é um acréscimo mais recente, dada a sua aproximação à filosofia estoica. Em todo caso, o que temos nesse pequeno trecho do *Carmen aureum*, de Hiérocles, é uma breve composição de versos que, provavelmente, segundo esses autores, consiste numa síntese capaz de agrupar preceitos de diferentes períodos da filosofia antiga, mas que atesta certamente a existência entre os pitagóricos e em sua tradição de uma prática bastante comum e estabelecida, que se tornará conhecida na posteridade e retomada como forma de inspiração e desenvolvimento de uma determinada prática ou tecnologia de si mesmo.

E se quisermos assinalar algumas características que uma análise imediata do texto permite entrever, esse exame de consciência, no nível mais básico de sua técnica, é um exame

---

<sup>706</sup> Cf. H. JAEGER, “L’examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme”, *Numen*, 6, 3 (décembre 1959), 193.

<sup>707</sup> PYTHAGORE, *Les Vers d’or. Hiérocès: commentaire sur les vers d’or des pythagoriciens*, traduzido por Mário Meunier, Paris, Maisnie, 1979, 30.

<sup>708</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 232-3.

retrospectivo, como assinala Foucault<sup>709</sup>; ele deve ser realizado de maneira regular, no final do dia, e deve se voltar para aquilo que se passou, para aquilo que se fez. Se observarmos, por sua vez, o exame de consciência dos estoicos, por exemplo, veremos que ele é prospectivo, ele examina aquilo que se vai fazer; de modo que nada obriga que o exame de consciência em Pitágoras seja retrospectivo, mas é assim que ele se configura. E ademais, como se observa no início do texto, trata-se de examinar, antes do sono, cada uma das ações que se praticou durante o dia, e não durante o mês ou a semana que passou. Exame retrospectivo, portanto, na escola pitagórica, que toma como referência o dia que passou – o primeiro aspecto.

O segundo aspecto, que surge na continuidade do primeiro – isto é, sabendo que essa modalidade de exame de consciência entre os pitagóricos, essa modalidade de exame vespertino, tinha a característica de se produzir de maneira retrospectiva em relação ao dia, quer dizer, tratava-se de examinar o que se tinha feito no dia que se passou –, é que o exame de consciência deveria ter como objeto as atividades ou as ações que se praticou. Essa modalidade de exame de si mesmo não tratava dos sentimentos que se teve, dos estados de espírito que eventualmente aquele que se examina vivenciou, nem de suas reais intenções por trás da aparência daquilo que aconteceu; o exame de consciência na tradição antiga, tal como era praticado na escola pitagórica, tinha como objeto, portanto, aquilo que se fez, as ações.

Em último lugar, a terceira característica desse exame de consciência presente na tradição pitagórica ou pelo menos na tradição filosófica atribuída a Pitágoras – já que se trata agora de uma característica tardia – é que ele tem a função ou a finalidade de discriminar entre as ações aquelas que foram boas daquelas que foram más. Como diz o texto de Hiérocles: “se achares que cometestes faltas, recrimina-as; mas se agiste bem, rejubila-te”, de modo que o objetivo do exame de consciência em Pitágoras ou nos versos que se atribui a ele nesse período mais tardio de escritura do texto, como é o caso provavelmente dessa última passagem, é voltado para a atribuição de valor a cada uma das ações realizadas durante do dia, da primeira até a última. E é interessante notar que, além dessa atribuição, há a presença de um sentimento de recriminação em relação às más ações e de jubilação em relação às boas, como se a própria experiência pudesse ser revivida através desse ato de memória de si mesmo.

A partir dessa última característica, desse último aspecto relacionado à prática pitagórica, podemos também entrever que tipo de sentido ou de função tinha, portanto, a prática de exame de consciência ou de exame vespertino de consciência na tradição filosófica de Pitágo-

---

<sup>709</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 233-5.

ras, e veremos que, como tradicionalmente se atribui à essa escola, o exame de si mesmo poderia servir para medir, por exemplo, o progresso que um indivíduo tinha feito naquele dia, quando se tratava para ele de alcançar um determinado grau de pureza ou perfeição<sup>710</sup>. Ora, se, segundo Foucault, o pitagorismo se apresentava com bastante notoriedade como uma escola que, propondo um determinado regime de vida, implicava o estabelecimento de regras e de normas de conduta, as quais um certo número de pessoas deveria seguir, praticado que era em comunidades fechadas e institucionalizadas, o exame de consciência, por sua vez, deveria servir como uma técnica de medida e de avaliação do percurso empreendido por um discípulo rumo a esse regime ideal, proposto na escola. No entanto, além dessa função bastante geral que se pode atribuir à prática do exame no interior da escola pitagórica e que tem como objetivo avaliar o progresso de um discípulo naquela doutrina, é possível identificar duas finalidades mais imediatas, que se relacionam não apenas ao ensinamento praticado pela escola de Pitágoras, mas também a duas atividades específicas, que são mais ou menos atravessadas por elementos doutrinários, mas que não podem se confundir com a atividade do ensino.

Talvez examinar no final do dia o conjunto das ações que se praticou durante aquele período de tempo, para Foucault, tenha a simples função de exercitar a memória<sup>711</sup>. E existe esse conhecido texto *De senectute*, de Cícero, em que ele compara o exercício da memória dos pitagóricos ao esforço produzido pelo exercício físico no corpo, dizendo:

Consagro também muito tempo à literatura grega; e, à maneira dos pitagóricos, para exercitar a memória (*exercendae memoriae gratia*), rememoro de noite o que disse, ouvi, fiz cada dia. Tais são os exercícios de meu espírito (*exercitationes ingeni*), tais são os trajetos de meu pensamento; suando e pensando com eles, quase não sinto falta de minhas forças corporais.<sup>712</sup>

Logo, vemos a importância que a memória como essa atividade do pensamento, como esse exercício do espírito, tinha para os pitagóricos, inventores que foram da mnemotécnica, na medida em que, para essa escola, se lembrar do maior número de coisas possível era fundamental se se quisesse alcançar esse nível de pertencimento ou de intercruzamento no pensamento entre a memória e o conhecimento. Nos versos do *Carmen aureum*, portanto, encontramos essa referência prática a uma técnica popularmente conhecida e atribuída à tradição pitagórica que é o exercício da memória como esse instrumento através do qual se poderia avaliar o progresso

---

<sup>710</sup> *Ibidem*, 234.

<sup>711</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 233-4; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 93-4.

<sup>712</sup> CICERON, *Caton l'ancien (De la vieillesse)*, traduzido por Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 105.

de um discípulo em relação ao conhecimento, mas também como esse instrumento de exercício e de aperfeiçoamento moral ou espiritual, comparável ao exercício empreendido sobre o corpo.

Haveria também, segundo Foucault, uma outra função do exame de consciência na escola de Pitágoras relacionada, dessa vez, a uma tradição antiga de preparação para o sono, em que o que estava em questão era a purificação do indivíduo<sup>713</sup>. Ora, se o exame de consciência tinha na tradição pitagórica essa característica, esse momento específico dedicado à sua prática, na medida em que deveria se realizar à noite, antes do sono, para Pitágoras ou, em todo caso, em sua doutrina, seria no sono que se receberiam os sonhos, e seria ainda por meio dos sonhos que se teria contato com o mundo espiritual ou ideal. Antes de entrar, pois, em contato com esse outro mundo espiritual ou ideal, antes de se arriscar e abrir a própria alma para essa realidade que a consciência ela mesma desconhece, seria preciso se purificar. É por isso que os pitagóricos se preparavam para o sono ouvindo música e respirando perfumes, de modo que o exame vespertino do dia teria a função de purificar, avaliar aquilo que praticado durante o dia fora bom ou mau, se regozijar com as boas ações, e se preparar para o sono. Assim, essa prática de purificação relacionada à preparação para o sono pode ser pensada, segundo Foucault, como sendo análoga aos antigos rituais religiosos pelos quais se purificava o corpo para entrar em contato com uma divindade ou para entrar num determinado espaço sagrado. Purifica-se a alma antes do sono, realiza-se essa espécie de rememoração do dia, avaliando as ações entre o bem e o mal, para se poder entrar em contato no sono, através dos sonhos, com aquilo que seria da ordem do outro mundo.

E essa preparação para o sono, análoga a um ritual de purificação, tinha pelo menos dois sentidos, aludidos por Foucault<sup>714</sup>: o primeiro diria respeito a essa correlação entre a rememoração e a qualidade que se atribuía a determinadas ações praticadas durante o dia; o fato de se encontrar, nessa análise retrospectiva do dia, ações boas e não más seria indicativo de um determinado estado de progresso na busca pela pureza da alma. De modo que o indivíduo, experimentando um bom sono, seria como que recompensado ou teria as suas próprias ações sancionadas por esse mundo ideal ou espiritual – um primeiro sentido possível que relaciona a rememoração, a qualidade das ações realizadas e a qualidade do sono. E um segundo sentido possível, indicado por Foucault, para esse ritual de preparação em relação ao sono é de que ele seria uma forma de também se preparar para a morte. Preparar-se para o sono ao final de cada

---

<sup>713</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 234; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 93.

<sup>714</sup> *Ibidem*.

dia queria dizer que, enfim, se estava preparado para a possibilidade desse acontecimento abrupto e inesperado que é a morte, na medida em que entre o sono e a morte havia essa alusão possível ao contato com ou à entrada propriamente dita no mundo dos espíritos. Temos, portanto, por um lado, essa articulação maior, mais geral, entre a prática do exame de consciência pelos pitagóricos e essa espécie de desenvolvimento de exercícios da memória – exercícios que, comparáveis aos exercícios físicos, na medida em que exigem um esforço, contribuem para verificar e avaliar o progresso de cada discípulo rumo a um determinado estado de perfeição. Mas, por outro lado, temos também no exame de si mesmo, tal como ele era praticado segundo a doutrina de Pitágoras, ou simplesmente como era popularmente conhecido e atribuído à escola filosófica dos pitagóricos, a incidência desse sentido de preparação para o sono: o exame de si mesmo consistia num ritual de purificação de si para se abrir e entrar em contato com o outro mundo. Repassar o dia, lembrar-se de tudo o que se fez, discriminando as coisas boas das coisas más, é um pouco essa tecnologia de si mesmo que encontramos associada ao exame da consciência pitagórico, de modo que, se esse tipo de exame tinha em relação ao dia que se passou um emprego notadamente retrospectivo – era preciso se lembrar daquilo que fora efetivamente realizado, feito enquanto ação durante o dia, seu sentido só poderia adquirir plena determinação numa dimensão prospectiva, já que prescindia desse sistema qualitativo de avaliação, na medida em que poderia ter como resultado a recriminação ou o júbilo, e também que seria avaliado pela própria experiência que se teria no decorrer do próprio sonho: a importância da noite em relação ao dia, como experiência de passagem para um outro mundo, seu lugar singular e privilegiado no regime da vida e da existência.

#### **4.2.2. A gestão de si mesmo e o problema da finalidade no estoicismo**

Depois de abordar essa primeira modalidade de exame de consciência na Grécia antiga, praticada e desenvolvida pela escola pitagórica, caracterizando-a por essa espécie de exame retrospectivo do dia que se passou, tratando das ações e não das intenções, dos afetos ou dos pensamentos, e isso com o fim de avaliar se o que se fez foi bom ou mal, Foucault desloca-se para dois exemplos que caracterizam uma descrição tardia dessa prática de exame de consciência na cultura grega e romana, dessa vez, a partir do estoicismo. Seria, com efeito, a partir do caso dessas três modalidades de tecnologia de si mesmo no que concerne ao exame de consciência, da modalidade pitagórica e dessas duas outras modalidades sobre as quais encontramos referências no estoicismo, mas também no epicurismo, que Foucault delimitaria uma ruptura

da relação que o sujeito tinha com a verdade na experiência antiga quando comparada com a modalidade de dizer a verdade sobre si que encontramos na experiência do cristianismo.

Considerando o quadro de exame de consciência no estoicismo, portanto, Foucault evocaria uma primeira modalidade dessa prática na filosofia estoica a partir de um exemplo, aparentemente próximo àquele que analisara no caso do pitagorismo, que localiza no livro III da obra *Da ira*, de Sêneca, parágrafo número 36<sup>715</sup>. Como indica Foucault, tratava-se de um texto bastante conhecido e popular na época, frequentemente citado inclusive pelos autores cristãos, no qual o exame de consciência era diretamente ligado à experiência do sono: tratava-se também, numa certa medida, como no caso dos pitagóricos, de uma preparação realizada em vigília para entrar no estado de sono. De modo que, apesar desse ponto aparentemente em comum com o exame de consciência da antiga escola de Pitágoras, essa modalidade de tecnologia de si tal como era praticada no estoicismo tinha uma forma e um sentido completamente diferentes. Logo no início do trecho de Sêneca citado por Foucault, evoca-se o exemplo de um hábito praticado por Sexto, o filósofo, que encontramos também em Marco Aurélio, a quem Epiteto faz referência: “Não é isso o que fazia Sexto: findado o dia, retirando-se em seu quarto para o repouso da noite, interrogava a sua alma: ‘De que mal te curaste hoje? Qual vício combateste? Em que estás melhor?’”<sup>716</sup>. Em seguida, comentando esse texto de Epiteto, Sêneca vai dizer:

Não há nada de mais belo que esse costume de escutar um dia inteiro. Que sono se segue a esse exame de si mesmo, como ele é tranquilo, profundo e livre quando o espírito já foi elogiado ou advertido, quando ele se fez de espião, de censor secreto de suas próprias maneiras! Uso essa faculdade e cada dia eu defendo a minha causa diante de mim. Quando a luz se baixa e minha mulher, já habituada com minha maneira de agir, se cala, examino todo o meu dia e avalio os meus feitos e ditos; não me escondo nada, não deixo nada passar. Porque temeria qualquer que fosse a minha distração, quando posso dizer: “trata de não recomeçar? Dessa vez eu te perdoou. Colocaste muita vivacidade nessa discussão; não entre mais em luta com ignorantes; aqueles que nunca aprenderam não querem aprender. Censurastes este mais bruscamente do que devias; também não o corrigiste, mas ofendeste; cuide que, no futuro, não só o que dizes seja verdade, mas que aquele a quem falas seja capaz de aprender a verdade”. O homem virtuoso ama as advertências, os viciosos dificilmente aceitam um diretor.<sup>717</sup>

À primeira vista, como se vê, nesse relato de utilização da técnica de exame de consciência no estoicismo, trata-se, como nos pitagóricos, de uma preparação para o sono; poder-se-ia dizer, portanto: se quiseres dormir bem, examina antes a tua consciência. Seria preciso, como no caso do pitagorismo, ao final do dia retomar por um exame rememorativo tudo o que se fez,

---

<sup>715</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 235-41; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 94-7; SENEQUE, “De ira”, in *Dialogues*, vol. 1, traduzido por Abel Bourgerly, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 102-3.

<sup>716</sup> SENEQUE, “De ira”, in *Dialogues*, 1, 102-3.

<sup>717</sup> *Ibidem*, 103.

e nesse ponto há toda uma caracterização mais detalhada sobre uma determinada ordem de ações, realizações, como também das palavras que se disse, e isso com o objetivo de identificar se se incorreu durante o dia em algum erro ou falta. Em ambos os casos, tanto no exame de consciência do estoicismo quanto no exame pitagórico, toma-se como referência o dia que se passou, faz-se em relação a ele um exame retrospectivo das ações praticadas, daquilo que se fez e daquilo que se disse, no caso do exame estoico, e essa prática teria um efeito prospectivo em relação ao sono, de modo que o sono seria justamente esse momento entre dois momentos de vigília. Se estamos bem conosco mesmos quando acordados, vamos nos sentir bem quando dormirmos; e se temos um bom sono quando dormimos, vamos nos sentir bem quando acordarmos: é um pouco essa relação entre o sono e a vigília que encontramos em ambos os exames de consciência, em Pitágoras e em Sêneca, de modo que a preparação para o sono se constitui como uma peça fundamental no regime da vida. Ter um bom sono deve trazer efeitos físicos e morais para toda a existência.

E se identificamos no exame de consciência vespertino essa função de elemento intermediário de avaliação, mas também de resolução das más ações praticadas durante a vigília – de modo que seus efeitos não sejam perpetuados durante o período do sono –, seria possível entrever, como sugere Foucault, uma aproximação entre essa prática de si descrita em Sêneca e a teoria freudiana da censura, e isso na medida em que, entre o sono e a vigília igualmente, no caso de Freud, a censura seria aquilo que impediria que o regime das pulsões despertasse aquele que dorme, já que sob a formação do sonho ela atuaria, segundo a fórmula freudiana, como protetora do sono<sup>718</sup>. Ou seja, em Freud, aquilo que nos permite continuar dormindo é justamente essa ação empreendida pela censura no estado de sono, na qual as imagens e as palavras investidas pela carga pulsional só podem se expressar pela via de uma formação do inconsciente que é o sonho, sem que isso resulte necessariamente na interrupção do sono e no despertar. Ora, mas se observarmos mais de perto essa correlação a partir de Foucault, embora a censura em Sêneca seja também localizada nessa região intermediária entre o sono e a vigília, ela teria aí uma função quase inversa àquela que encontramos em Freud: para impedir que os maus elementos passem da vigília para o sono, para permitir que apenas os bons sejam guardados e assim assegurar a qualidade do sono, a censura de Sêneca atuaria justamente no domínio da vigília e não no domínio do sono, como é o caso de Freud, de modo que o bom sono seria o resultado não de uma ação da censura no sentido de impedir o movimento das pulsões

---

<sup>718</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 236-7; S. FREUD, “Interprétation des rêves”, 1900, in *Œuvres complètes*, 4, 428-9.



em direção à experiência diurna, mas sim o inverso; tratar-se-ia, em Sêneca, de permitir que as boas ações, as boas experiências vividas durante o dia, fossem identificadas e avaliadas, de modo que a passagem para a experiência do sono pudesse se dar de maneira jubilosa e harmoniosa. Teríamos, pois, entre Sêneca e Freud, uma aproximação possível a partir dessa função central que, tanto em um quanto em outro, exerce a noção de censura, com a diferença de que, enquanto em Sêneca a censura é uma atividade realizada em vigília com o fim de permitir a entrada e o bom desenvolvimento da atividade do sono, em Freud, ao contrário, a censura seria realizada na atividade do sono, de modo que, através das formações do inconsciente, as moções pulsionais manifestas pelo sonho resultariam não na cessação do sono, mas em sua manutenção como uma experiência de satisfação do desejo.

Ora, mas se voltarmos a essa articulação possível, de que fala Foucault, entre o exame de consciência estoico, tal como é descrito por Sêneca, e essa modalidade de exame vespertino da memória comumente atribuída à tradição pitagórica, se em ambos os casos, como vimos, tratar-se-ia de um exame retrospectivo realizado no final do dia em relação ao período de vigília com uma finalidade prospectiva direcionada ao sono, entre uma e outra tradição a tecnologia empregada seria consideravelmente outra tanto no caso do objeto de exame quanto no caso de seu objetivo. Segundo esse relato que temos no tratado sobre a *ira* de Sêneca, tal como indicou Foucault, o exame de consciência dos estoicos não se refere a um tipo de prática voltada apenas para as ações realizadas, aquilo que se fez e que se praticou durante o dia; no exame de consciência dos estoicos, com efeito, tratar-se-ia de analisar não apenas essa possibilidade de atividade da conduta, mas também aquilo que não foi feito, a forma pela qual se fez ou pela qual se disse uma determinada coisa; e não apenas isso, pois quando Sêneca, esse filósofo estoico contemporâneo ao cristianismo, faz referência ao hábito de Sexto, que, retirando-se para o seu quarto, interrogava a sua alma quanto a essa série de elementos completamente ausentes no exame de consciência que encontramos no *Carmen aureum* – ele perguntava para a sua alma se ela se curou de algum mal; se combateu algum vício; se ela está, finalmente, melhor do que estava antes –, quando Sêneca faz referência a essa passagem de Sexto para introduzir aquilo que deveria ser praticado no estoicismo, o exame de consciência de que fala já é bastante diferente daquele que fora praticado na antiga e tradicional escola de Pitágoras.

O exame de consciência tal como encontramos relatado e descrito por Sêneca não constitui de forma alguma uma prática purificadora do indivíduo que a realiza: não se trata de uma relação moral do indivíduo consigo mesmo, que assume a forma ou a função de uma prática

religiosa de purificação; trata-se, por sua vez, de uma prática que, pretendendo prospectivamente agir sobre a qualidade do sono, tem como finalidade não a purificação, mas a revelação do estado da alma, do estado de sua tranquilidade, mas não só: o exame de consciência praticado pelos estoicos também pretende avaliar o grau de progresso de um indivíduo em relação a esse domínio que constitui as paixões e que pode ou deve se revelar sob a forma de apetites e desejos<sup>719</sup>: como um indivíduo que se orienta a partir do estoicismo, ou melhor, como um indivíduo que encontrou no estoicismo princípios gerais a partir dos quais deve orientar a sua existência está em relação à tranquilidade da alma e às paixões? De que modo ele conduz a sua própria vida, segundo esses princípios, na experiência de vigília? Um bom sono deve ser revelador de uma alma tranquila, e o exame de consciência que precede o sono deve ser a técnica por meio da qual se torna possível exercer sobre si essa capacidade tão importante para o mundo antigo que é a capacidade de domínio ou de mestria, em todo caso, de governo de si sobre si mesmo. Seja no eixo do objeto do exame, portanto, objeto que ultrapassa as atividades que se fez, para se deslocar também em torno daquilo que se disse ou daquilo que não se fez – que se deixou de fazer; seja ainda no eixo do objetivo ou da finalidade do exame de consciência que, no caso dos estoicos, corresponde a essa possibilidade de ter, no fim, domínio sobre si mesmo, e não a uma presentificação do outro mundo, do mundo do sono através do qual o indivíduo tem acesso ao mundo espiritual como uma prefiguração da própria experiência de morte; o exame de consciência do estoicismo diverge de maneira bastante significativa do exame de si mesmo que encontramos descrito no livro de Hiérocles, e que pretende indicar a origem antiga dessa prática de si mesmo, tradicionalmente atribuída à filosofia de tradição pitagórica.

E se retornarmos a esse texto de Sêneca, vemos que, sob uma primeira abordagem, na descrição que faz do exame de consciência no estoicismo, ele vai se valer de termos de um vocabulário jurídico<sup>720</sup>. Ora, quando Foucault se refere a essa personagem que adquirira o hábito de “perscrutar” o próprio dia – e a palavra traduzida por perscrutar é *excutere*, que quer dizer “sacudir, para fazer cair algo” (como se sacode uma árvore para que as frutas caiam, ou uma roupa para que a poeira que se impregnara nela tombe por terra) –, ele se refere a alguém que assume a posição de uma espécie de espião em relação a si mesmo, de um tipo de censor secreto das próprias ações, de modo que a expressão latina usada por Sêneca para designar essa personagem *speculator sui*, uma espécie de inspetor de si, controlador, também é usada, como indica Foucault, no sentido militar do termo. Em seguida, o próprio texto, depois de fazer o uso

---

<sup>719</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 236-7, 40-1.

<sup>720</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 94-5.

desse termo que tem esse conjunto de significações possíveis, como que relaciona a essa figura de inspetor de si mesmo, vai precisar o uso do termo, designando aquilo que essa personagem deve fazer: uso essa faculdade, diz o texto, defendendo a cada dia a minha causa diante de mim, citando a mim mesmo diante de mim (*causam dico*), como se tivesse sobre mim essa autoridade ou esse poder institucional (*vtor hac potestate*), atribuídos a um juiz. É pelo uso de todo esse vocabulário jurídico nessa atividade de exame da consciência que Foucault definirá o *speculator sui* como uma espécie de juiz, com um poder regulado, legitimado institucionalmente, uma *potestas*, que em relação a sua própria existência faz uma investigação, abre um processo ou um inquérito a respeito de si mesmo – e em alguma medida contra si mesmo –, ajuizando a sua própria causa, *causam meam dico*, para saber e definir se as ações feitas e os gestos realizados foram bons ou maus, dignos de inocência, júbilo ou de acusação. Tratar-se-ia, portanto, nesse texto de Sêneca, da caracterização do exame de consciência como uma espécie de tribunal em que a consciência se torna, ao mesmo tempo, juiz e acusado, em que o si mesmo se torna ele mesmo o conteúdo de sua investigação, designando para si, ao final e conforme um certo número de critérios, a devida penalidade.

É preciso dizer, no entanto, que, se olharmos um pouco mais de perto o mesmo texto, como aliás Foucault nos convida a fazer, encontraremos alguns motivos que nos levariam a crer que a alusão a essa personagem de um *speculator sui* não se refere propriamente a uma personagem inscrita numa prática judiciária, mas sim numa prática de outro tipo<sup>721</sup>. Em primeiro lugar, segundo Foucault, a prática judiciária romana não pode ser constituída apenas por um juiz e um acusado; ela deve sempre ser dotada de uma estrutura ternária: juiz, acusado, mas também acusador. Em Sêneca, como observa Foucault, não há acusador. A consciência que abre em relação a si mesma um processo para analisar aquilo que ela fez durante o dia não assume em relação a essa investigação a posição de alguém capaz de acusar o outro de alguma falta cometida, um crime; se ela, por um lado, pode se identificar com o juiz, aquele que ajuíza a respeito de um determinado estado de coisas, de uma determinada configuração dos fatos, por outro lado, ela pode ser no limite o objeto desse juízo, enquanto consciência que se submete a uma acusação. Ela não será nunca, nesse texto de Sêneca, além de juiz e de acusado, essa personagem do acusador, já que essa figura aparecerá somente mais tarde com o cristianismo: como se sabe, o acusador corresponderá a Satanás, já que no regime de verdade do cristianismo o modelo de exame de consciência será inteiramente submisso a essa estrutura ternária de juiz, acusado e acusador, segundo Foucault, inteiramente inexistente no modelo de Sêneca.

---

<sup>721</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 235-8; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 95-6.

Além disso, quando se analisa novamente o conjunto de termos utilizados para se referir a essa atividade desenvolvida por aquele que é e que se torna um especulador de si, o *speculator sui*, esses termos de *ensor* e *scrutor*, como que característicos daquele que empreende um censo e que faz um controle dos processos ou uma verificação para saber se eles foram feitos conforme se deveria, aquele que examina a si mesmo, levando em conta todo o dia que passou (*totum diem mecum scrutor*), e que considera a medida das coisas que fez e que não fez, das coisas que disse e que não disse (*remetiri*), ele o faz não tanto como um juiz que num procedimento judiciário de acusação traz um veredicto e uma sentença a respeito do acusado, segundo Foucault, mas sim como um gestor que, uma vez terminado o dia, uma vez o trabalho feito ou o ano de administração terminado, faz as contas, retoma as medidas e vê se tudo foi realizado como se deveria, se tudo correu conforme o esperado. É por isso que, para Foucault, sob uma análise mais cuidadosa o texto de Sêneca apareceria não como uma descrição de um processo penal de justiça, mas sim como a descrição de uma determinada gestão que se atribui àquilo de que se tem posse, descrição que envolve mais um vocabulário administrativo do que um vocabulário jurídico e judiciário<sup>722</sup>; tratar-se-ia, no texto, mais da gestão de um bem, de um território, do que de uma juridificação a respeito de si mesmo. Mais do que um juiz de seu próprio passado, Sêneca seria o representante desse administrador permanente de si mesmo, na medida em que seu vocabulário é aquele da administração e do governo. Logo, seu conselho para o exame de consciência no estoicismo se dirige não tanto a essa necessidade de se tornar uma espécie de juiz de si, ou acusado de si mesmo, ou ainda acusador de si, ou um acusado que responderá a um acusador diante de si mesmo – não é essa a característica principal dessa cena através da qual o exame de consciência estoico pode ser representado. Tem-se, sim, a cena de um fiscal de contas, como descreve Foucault, de um funcionário fiscal que vem, de certo modo, olhar por cima do ombro do funcionário que trabalha cotidianamente para saber se ele fez ou não aquilo que estava previsto; tratar-se-ia, finalmente, de um administrador que, tendo realizado as tarefas de um ano, faz as contas, estabelece o saldo, e vê se tudo foi feito conforme o que tinha sido previsto.

Ser, portanto, inspetor de si mesmo corresponderia a ser gestor de si, administrador de si, funcionário da própria vida, segundo esse texto de Sêneca. Mas se ele disse “avalio minhas ações e palavras”, trecho que literalmente poderia ser traduzido por “tirar a medida” ou “medir” (*remetior*) aquilo que fiz e disse, ou seja, meus feitos e ditos (*factaque ac dicta mea*), quais são

---

<sup>722</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 237-8; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 43-4; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 95-6.

as possibilidades de falta praticada? Quais são os exemplos de faltas ou reprovações cometidas que encontramos nesse texto de Sêneca, na medida em que ele faz essa espécie de gestão de si antes de dormir? Ora, a personagem se culpa e se reprova por ter discutido com pessoas que não eram capazes de aprender, pessoas ignorantes como diz o texto; ela se culpa por, em vez de corrigir alguém, tê-lo ofendido; em vez de ter censurado como devia, ela colocara muita intensidade, muita violência em sua crítica, de modo que sua ação não pôde resultar numa correção do caráter. Esses seriam, com efeito, alguns dos possíveis exemplos das faltas que cometera, mas que, segundo Foucault, não são tanto faltas no sentido de infrações ou de desobediência a uma lei ou a um código moral, mas sim erros (*errores*)<sup>723</sup>. A personagem tinha proposto a si mesma um determinado objetivo, uma finalidade para a sua ação: (1) ensinar algo a um ignorante, por exemplo, (2) discutir com alguém para convencê-lo de uma determinada verdade ou para corrigi-lo em sua maneira de fazer ou de agir; mas ela falhou; a atividade a que se propunha, através de sua ação, não deu certo, e é por isso que ela cometeu um erro. Como se vê, não são tanto faltas no sentido de infrações morais cometidas, no sentido de transgressões a uma lei, mas sim erros, simplesmente porque se não tinha em mente os fins a que cada ação poderia corresponder ou por que não se aplicaram de maneira correta e justa as regras de conduta, definidas previamente. Antes de erros relativos a uma infração, teríamos maus ajustes entre os meios e as finalidades. A incapacidade de atingir uma determinada finalidade, o erro de cálculo que o impede de atingir a um fim proposto, esses elementos seriam alguma coisa que o exame de consciência na escola estoica deveria mostrar e fazer notar. Tratar-se-ia de aplicar determinadas regras sobre si, deduzidas de princípios gerais, capazes de modificar e de dar lugar a um determinado tipo de conduta dos indivíduos. Logo, se se quiser, *errores*, como erros de gestão, devem ser definidos, segundo Foucault, em função de um desajuste entre a finalidade a que se propôs numa determinada ação e aquilo que efetivamente foi feito e alcançado; não se trataria em nenhuma hipótese de uma infração relativa a uma lei moral. Ora, nesse exame de consciência proposto por Sêneca em *De ira*, quando ele resolve no final do dia realizar essa série de operações sobre si que descreve como sendo as atividades do *scrutator*, *observator* e do *ensor* de si, ele se propõe a levantar em relação a si mesmo os erros de gestão, os erros de administração (*errores*), e isso menos como um juiz capaz de condenar os erros e infrações, e mais como um administrador que vigia as falhas da gestão e que deve corrigi-las. O exame de consciência teria por finalidade *inspeccionar*, de certo modo, por cima do ombro da consciência

---

<sup>723</sup> *Ibidem*.

capaz de gerir a própria vida, os fins que foram pospostos e a maneira como o indivíduo atingiu ou não determinados fins.

Um outro dado importante que se tem, quando se considera que os erros são, no fundo, o desajuste ou a não correspondência entre a finalidade proposta para uma ação e aquilo que efetivamente se fez, retomar o dia para avaliá-lo, colocar diante de si mesmo aquilo que se passou e inspecionar esse conteúdo para saber se se realizou aquilo a que se propôs, é que tudo isso toma igualmente, como no caso dos pitagóricos, a forma de uma lembrança dos atos praticados durante o dia; mas essa lembrança, é preciso dizer, essa forma de retomada do que se fez ou do que se disse pela faculdade da memória tem como objetivo principal a reativação das finalidades das ações e a atualização no pensamento dos princípios fundamentais que devem regular a conduta dos indivíduos<sup>724</sup>. Esse exame de consciência se serve, portanto, nos estoicos, diferentemente daquilo que se via nos pitagóricos, de um ato da memória que tem como objetivo lembrar para a consciência o sistema de códigos e princípios capaz de mostrar a maneira pela qual se deveria conduzir a própria vida e a existência. Nada disso deve se assemelhar à tentativa que encontramos com bastante frequência a partir do cristianismo de descobrir no fundo de si mesmo a verdade a respeito daquilo que se é, nem a um sistema de memória, cuja finalidade seja encontrar ou descobrir no fundo de si mesmo alguma coisa que tenha sido perdida ou esquecida. Tratar-se-ia apenas, no caso do estoicismo, de uma relação de si para si que considera um conjunto de princípios e regras de conduta, conjunto que é preciso rememorar e atualizar, de modo que a identificação de erros cometidos deve servir para medir a distância que separa aquilo que deveria ter sido feito daquilo que efetivamente foi realizado. É no limar que separa o sistema de princípios e as ações praticadas que o sujeito propriamente se situa, e o exame de consciência deve ser praticado nesse espaço. O funcionamento do exame de consciência em Sêneca é direcionado, portanto, no sentido de uma retomada das ações passadas, de sua reatualização pela memória e da projeção possível e virtual de ações futuras. De modo que Foucault vai afirmar: “não existe subjetividade no exame de consciência de Sêneca”<sup>725</sup>, se por subjetividade entendermos a constituição subjetiva correlativa ao uso dessa tecnologia de si mesmo que é o exame de si capaz de fundar em torno de si essa positividade que supõe para além das aparências e no fundo de si mesmo a existência de um eu.

Mas, finalmente, quando se identifica um erro, o que se faz? Há arrependimento, auto-punição, reconhecimento da culpa? De jeito nenhum, segundo Foucault. Quando se aponta um

---

<sup>724</sup> *Ibidem.*

<sup>725</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 97.

erro, quando se verifica uma incompatibilidade entre a finalidade pretendida e a ação que se efetuou, formula-se uma regra de conduta para o futuro, regra que deve permitir, a partir daí, a realização do fim proposto inicialmente. Não há nessa modalidade de exame de consciência estoica nenhuma tentativa de encontrar as causas ou as raízes da falta cometida no fundo de si mesmo; o indivíduo que a pratica não percorre nenhuma exploração etiológica de seu erro; antes se esforça para constituir um novo esquema de ação, que se encarrega de programar e de planejar a partir das finalidades fixadas todo o momento virtual de suas condutas possíveis no futuro. Em relação a isso, Foucault retoma dois exemplos importantes para tentar esboçar no nível prático como se daria esse efeito imediato de um exame de consciência que trata dos próprios erros do ponto de vista dessa incompatibilidade prática entre as atividades e suas finalidades<sup>726</sup>.

Ora, se você discutiu com ignorantes e perdeu seu tempo, por que isso aconteceu? Porque você provavelmente esqueceu alguma regra que não estava presente em seu espírito no momento em que começou a discussão: aqueles que nunca aprenderam nada em suas vidas, não o aprenderão no futuro; em vez de perder seu tempo tentando ensinar essas pessoas incapazes de aprender, você deveria optar por se calar e não perder o seu tempo. O exame de consciência apresentado no texto de Sêneca conduziria, portanto, à formulação de um novo princípio de conduta, de modo que ele poderia ser usado para estabelecer uma regra racional e constante para circunstâncias semelhantes no futuro. O segundo exemplo citado por Foucault e igualmente presente no texto de Sêneca é aquele da realização de críticas muito enfáticas a alguém, e isso com a intenção de corrigir esse indivíduo. Mas se na atividade de aconselhamento, em vez de ajudar acabamos por ofender o outro, o que devemos fazer? Novamente, formula-se uma outra regra de conduta: quando falamos com alguém não devemos apenas nos preocupar se o que dizemos é verdade, mas também se aquele a quem dirigimos a palavra pode e é capaz de receber ou de aceitar a verdade que falamos a seu respeito. Se falamos a verdade a alguém, mas esse alguém não é capaz de aceitar o que dizemos, perdemos o nosso tempo; em vez de corrigir aquele que está no erro, acabamos por ofendê-lo. Vemos, portanto, nesse exame de consciência proposto por Sêneca mais um exemplo de formulação de uma regra de conduta, de planejamento de um programa de comportamento. Com uma importante observação, indicada por Foucault: não se trataria em ambos os casos da proposição daquilo que será mais tarde entendido como uma casuística<sup>727</sup>, e isso no sentido de “dadas as leis gerais, transmitidas pela autoridade

---

<sup>726</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 338-9; SENEQUE, “De ira”, in *Dialogues*, 1, 103.

<sup>727</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 339-40.

da tradição, como devemos aplicá-las a um caso preciso e particular?”, mas sim, ao contrário: “dada uma situação particular, situação em que não se conduziu como se devia, como formular uma regra geral que sirva para essa ação, mas também para todas as outras do mesmo tipo que vierem se apresentar no percurso da existência?”<sup>728</sup> O exame de consciência em Sêneca deve passar do particular para o geral, do singular para o universal, e não o inverso, nos moldes de uma casuística da universalidade.

Para concluir: vê-se, pois, que o exame de consciência estoico é retrospectivo, percorre o dia que se passou, mas ele é fundamentalmente voltado para o futuro: para o futuro anterior, como indica Foucault, o conjunto de questões que o examinado se coloca é: “qual era o fim que eu me havia proposto? Em relação a esse objetivo, minha ação foi adequada?”, mas também, num segundo momento, para o futuro simples: “a partir daí, como determinar agora o que devo fazer?” O exame estoico, e essa é sua segunda característica, não é centrado nos atos que deveriam ser julgados em termos de código (isso me é permitido ou proibido? Trata-se de um bem ou de um mal?), mas sim na organização de novos esquemas de conduta, mais racionais, mais adequados e mais seguros<sup>729</sup>. Por fim, o exame de consciência estoico não tem a finalidade de descobrir verdades interiores, segredos que estariam depositados nas dobras da alma e do coração e que precisariam ser trazidos à tona, ou à luz, como no relato que vimos de Fílon de Alexandria, porque dariam uma explicação, por exemplo, da má conduta realizada. Se examinamos assim o que fizemos e se nos examinamos retrospectivamente em relação ao dia percorrido, trata-se de descobrir, de encontrar ou ainda de criar princípios racionais de conduta que devem ser depositados em nossa alma para, a partir deles, guiarmos nossas ações. Trata-se, segundo o termo de Foucault de fazer desabrochar pelo exame de consciência germes de racionalidade que vão nos permitir enfrentar todas as circunstâncias futuras e nos conduzir de maneira autônoma<sup>730</sup>. O exame estoico tem, portanto, esse objetivo fundamental de existência que é o da autonomia: eu me examino porque para ser autônomo, para poder me guiar com base em mim mesmo e em minha própria razão, preciso constituir regras para a existência e a conduta. E é exatamente nesse sentido que essa modalidade de exame de consciência pode ser descrita por aquilo que os gregos chamavam de *ascèse*, de exercício, de trabalho de si sobre si<sup>731</sup>. Se, conforme Epiteto, “não é aquilo que é difícil e perigoso o que é próprio ao exercício, mas o que é adaptado ao objetivo proposto pelos nossos esforços”<sup>732</sup>, exercitar-se, para os gregos, é aquilo

---

<sup>728</sup> *Ibidem*.

<sup>729</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 239-40; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 42

<sup>730</sup> *Ibidem*.

<sup>731</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 240.

<sup>732</sup> ÉPICTETE, *Entretiens*, vol. 3, traduzido por Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1990, 43.



que permite a cada praticante desse trabalho de *ascese* tornar-se mais forte, mais preparado para alcançar o ajuste pleno entre a exigência das circunstâncias e o comportamento da conduta. Poder alcançar esse objetivo, aquilo que se quer ser, é essa a finalidade desse exercício de si sobre si, desse trabalho de si sobre si, sendo exatamente o ajuste perfeito em relação a um fim que definirá aquilo que será inversamente um desajuste, ou melhor, um erro, ou, para ser mais preciso, uma má ação.

Vemos, pois, que, no exame de consciência estoico, tratava-se de definir princípios racionais de conduta, princípios gerais e universais a partir da singularidade de uma experiência, e isso com o objetivo de alcançar uma vida autônoma e ajustada à verdade desses princípios<sup>733</sup>. Não há, portanto, em Sêneca uma relação direta com o exame de consciência cristão que, como veremos mais adiante, terá a função de explorar os segredos da consciência para encontrar, enfim, as raízes de uma falta ou de uma transgressão. O que temos em Sêneca é um exame de si mesmo como sujeito racional, como sujeito que propõe para si mesmo determinados fins, cujas ações podem ou não ser consideradas boas, conforme atinjam ou não esse fim; um exame de si mesmo como sujeito racional que só pode alcançar certos fins se fizer um uso autônomo da razão. E se quisermos definir, brevemente, que modalidade de sujeito se configura a partir dessa tecnologia de si que encontramos em Sêneca, diríamos, com base na análise de Foucault, que, em primeiro lugar, a verdade descoberta pelo exame não deve constituir uma verdade sobre o sujeito, mas uma verdade esquecida por ele, uma verdade que, tendo sido esquecida, resultou em uma má ação; não se trataria, portanto, de descobrir uma verdade escondida no fundo do sujeito, mas de trazer à tona uma verdade esquecida por ele. Em segundo lugar, essa verdade esquecida, não sendo uma verdade sobre a origem nem sobre a natureza do sujeito ou da falta cometida, é uma verdade formada por regras e princípios; não se trata de verificar na verdade a origem de uma falta, mas o princípio que durante as ações realizadas fora esquecido. Em terceiro lugar, o exame retrospectivo do dia, a tentativa de trazer à luz por esse exame rememora-tivo de consciência aquilo que se fez, tem a finalidade não de tornar a si mesmo essa personagem onde se reúnem acusado e acusador, mas sim de avaliar, segundo o modelo da gestão, a distância que separa o que se fez e aquilo que deveria ser feito, conforme a verdade dos princípios. Finalmente, em quarto lugar, o sujeito que pratica esse exame de consciência, como se vê, não corresponde ao lugar do exercício de um deciframento, mas sim ao ponto de encontro em que as regras de conduta se reúnem ou se articulam com as ações rememoradas; e além disso,

---

<sup>733</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 240-1.

ao ponto de partida da realização de práticas que seguem mais ou menos as regras de conduta propostas<sup>734</sup>.

O exame de consciência, portanto, como um entre vários exemplos das tecnologias de si praticadas pelos estoicos, corresponderia a essa tentativa de incorporar à conduta um sistema de códigos e regras para as ações e reações que se deve ter, e isso independentemente da situação que se enfrente. De modo que, desde a leitura contínua de manuais de preceitos (orientado para o presente), desde o exame dos males que pode advir durante uma vida – a conhecida tecnologia da *praemeditatio malorum* (orientada para o futuro) –, até a enumeração pela manhã das atividades a serem feitas no dia, passando pelo exame de consciência vespertino (quando o passado é posto no primeiro plano), em todos esses exercícios o sujeito do estoicismo é o nome desse ponto ou desse lugar onde, como no modelo da gestão, atualizam-se para si mesmo as regras propostas e procura-se desenvolver-se e exercitar-se conforme as novas modalidades de princípios, cujo modelo parte do singular, mas tem um alcance universal. Como define Foucault:

Eu me examino para poder ser autônomo e me guiar com base em mim mesmo e em minha própria razão. Esse fim de autonomia tem como outra face o fato de que, se sou efetivamente autônomo, gerindo-me com base na minha razão, poderei adaptar minhas ações aos princípios da razão geral e universal que governam o mundo.<sup>735</sup>

Longe de fundar sobre si esse lugar de deciframento a partir do qual uma verdade sobre o sujeito deve ser descoberta – já que está oculta e se constitui como a razão dos erros e desvios, na medida em que se constitui em relação a um princípio, a uma lei (e aqui podemos evocar a retomada da epístola de São Paulo aos Romanos por Lacan, quando, colocando a Coisa no lugar do pecado, diz: “Foi a Coisa, portanto, que, aproveitando-se da ocasião que lhe foi dada pelo mandamento, excitou em mim todas as concupiscências; porque sem a Lei a Coisa estava morta”<sup>736</sup>) –, o si mesmo do estoicismo é considerado não como um domínio de dados subjetivos que devem ser analisados ou interpretados (não há necessidade de descobrir a verdade da Coisa que, em relação a uma lei, governa secretamente os princípios de nosso desejo), mas sim e apenas o “ponto de intersecção entre um conjunto de lembranças que devem ser atualizadas e de atos que devem ser regulados”, e isso com o objetivo de “submeter a si mesmo à prova de uma ação possível ou real”<sup>737</sup>.

---

<sup>734</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 44-5.

<sup>735</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 240-1.

<sup>736</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre VII*, 100-1.

<sup>737</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 45.

#### 4.2.3. O lugar da *exposition animae* na direção da consciência

Um outro exemplo de exame de consciência presente na Antiguidade, nesse período tardio de que fala Foucault, está num segundo texto de Sêneca. Depois de ter falado desse primeiro exame de consciência que toma a forma, por assim dizer, de uma modalidade de exposição de si para si mesmo, análise de si para si nessa espécie de cruzamento entre as ações praticadas e as regras de conduta, Foucault identifica um segundo tipo de exame de consciência no estoicismo, tipo que constitui uma exposição de si para os outros<sup>738</sup>. O texto que Foucault toma como referência é o conhecido tratado de Sêneca intitulado *De tranquillitate animi*, onde o filósofo estoico, respondendo a uma carta, a uma correspondência enviada por um amigo, o jovem Sereno, apresenta uma exposição geral do que deveria ser a tranquilidade da alma, como meta e objetivo da vida filosófica no estoicismo<sup>739</sup>. Foi, com efeito, na abordagem desse terceiro e último exemplo de prática de verdade na Antiguidade que Foucault pôde associar o exercício do exame de consciência já abordado no caso do exame vespertino da escola pitagórica, mas também no exame que se fazia entre os estoicos quando se tratava de se tornar uma espécie de *speculator sui*, à prática da direção. Como alcançar através da relação com o outro essa modalidade de relação consigo que implica a gestão sobre si mesmo, o autocontrole, a tranquilidade da alma ou ainda a beatitude ou a perfeição? De que modo, nessa submissão livre e voluntária de um sujeito à vontade do outro, nessa espécie de vínculo em que se obedece livremente àquilo que o outro propõe e deseja, a prática da direção, constituída por técnicas específicas, é capaz de produzir, como a prática do exame, modos de *subjetivação*, na medida em que estabelece para um sujeito uma determinada relação consigo e com o outro? Presente na filosofia antiga, esse tema da direção, com efeito, terá uma importância fundamental na história do cristianismo, como veremos a seguir, associado que será à prática da descoberta e da verbalização de si.

Na Antiguidade, no entanto, a exposição da alma a alguém, que pode ser um amigo, um conselheiro ou mesmo um guia, era uma prática bastante comum e atestada em algumas escolas de filosofia, como nas escolas epicuristas e no contexto médico. No início desse capítulo, quando citamos o texto de Galeano, o *Tratado sobre as paixões da alma e seus erros*, identificamos que o exame de consciência, sob a forma de consultas médicas, tinha a função não apenas de agir sobre os problemas do corpo, mas também sobre os problemas presentes na alma; tratava-se, com efeito, de uma modalidade de exame de consciência que, distinta do reconhecido

---

<sup>738</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 235; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 46-51; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 97.

<sup>739</sup> SENEQUE, "De la tranquillité de l'âme", in *Dialogues*, 4, 71-106.

público de faltas, como na prática religiosa, permitia a prática da direção em um contexto completamente diferente e que seria o contexto médico. Podemos igualmente identificar, como sugere Foucault, essa mesma prática de direção sendo descrita por Plutarco, quando diz, em seu tratado *Sobre o progresso na virtude*:

Dado que: entre os homens que precisam de cuidados médicos, aqueles que sofrem de um dente ou de um dedo vão em seguida se fazer curar pelos médicos, aqueles que estão com febre vão até eles e pedem auxílio; aqueles que chegam à crise da depressão, por sua vez, da distração ou do delírio não permitem mesmo que os médicos venham vê-los: eles escondem ou ignoram a gravidade de suas doenças, impedindo mesmo que sejam percebidos como doentes. [...] Ora, quando se está no erro, entregar-se às pessoas que identificam esse erro, dizer a elas o que se enfrenta, desvendar a elas o que há de mal em si, não se alegrar de estar em falta sem que elas o vejam, nem se alegrar pelo fato de ninguém o saber, mas confessar as faltas, sentir a necessidade de alguém que intervém com mestria e advertência, tudo isso não poderia ser um sinal negligenciável de progresso.<sup>740</sup>

Vemos, pois, formar-se pouco a pouco essa correlação, sobretudo na Antiguidade helênica e romana, entre o cuidado médico e o cuidado moral, de modo que, da mesma forma como o indivíduo expunha diante do médico as doenças de seu corpo, ele precisava igualmente, se quisesse curar a sua alma, não apenas examinar a si mesmo, mas expor diante do outro os seus problemas e suas faltas, e isso para obter um progresso e/ou para enfrentar uma determinada situação, crise ou depressão que se possa atravessar. Se, por um lado, quando se trata de uma doença do corpo, portanto, e é isso que encontramos nessa passagem do texto de Plutarco, aqueles que estão doentes não hesitam em procurar ajuda da parte dos médicos para tratá-los, quando se identifica uma doença da alma, igualmente, seria preciso que o indivíduo não escondesse a gravidade da doença, não se alegrasse pelo fato de estar em falta, sem que ninguém o saiba, mas sim que ele fizesse de si mesmo esse lugar conhecido por alguém que, capaz e dotado de mestria, pode finalmente intervir sobre esse determinado estado de coisas, de modo que o mal, a falta e a doença sejam curados. É, no entanto, a partir de um outro texto de Sêneca, mais detalhado e mais desenvolvido, texto de que falamos, intitulado *De tranquillitate animi*, e mais especificamente do livro 1, parágrafos 1 ao 18, que Foucault abordará em sua especificidade como essa correção entre essa correlação o exame de consciência e a prática da direção se constituiu na Antiguidade como um modelo importante de tecnologia de si<sup>741</sup>.

---

<sup>740</sup> PLUTARQUE, “Des progrès dans la vertu”, in *Œuvres morales*, vol. 1-2, traduzido por André Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 178.

<sup>741</sup> SENEQUE, “De la tranquillité de l’âme”, in *Dialogues*, 4, 71–106.

Como se viu, Sereno era um jovem amigo de Sêneca que, tendo deixado o epicurismo e resolvido adotar a filosofia estoica, ainda não alcançara a autonomia; sem saber se estava avançando, ele resolveu, nesse momento de crise e de incerteza, escrever uma carta a Sêneca, mais experiente, de modo que a encontramos reproduzida no início desse tratado de Sêneca. Com efeito, quando se pergunta sobre os motivos que o levaram a escrever a Sêneca, Sereno retoma o mesmo raciocínio que apresentamos quando comparamos a consulta moral a uma consulta médica; ele vai dizer: “por que eu não me confessaria a ti como a um médico?”, e continua: “se o estado em que estou não é o pior possível, é, em todo caso, o mais lamentável e o mais estranho: não estou nem doente, nem saudável”<sup>742</sup>. Vê-se, portanto, que essa “confissão” de Sereno, segundo o termo utilizado, essa espécie de confissão de seu “estado” é claramente articulada com a prática médica da consulta, e que, tratando-se de uma dificuldade moral, Sereno se vê exatamente nesse meio-termo, o mais lamentável: entre a saúde e a doença. E vemos que o texto termina com essas afirmações, que inter cruzam o vocabulário médico e o vocabulário moral: “Em que consiste essa enfermidade de uma alma não resolvida, que não se inclina deliberadamente nem à virtude nem ao vício? Não saberia te dizer em uma palavra, mas posso te explicar detalhadamente”, e em seguida, “Vou te dizer o que estou passando e tu encontrarás o nome da doença (*tu morbo nomen inuenies*)”<sup>743</sup>.

Ora, como descreve Foucault: Sereno se iniciou na filosofia estoica; aprendeu, progrediu, exercitando-se e avançando em suas virtudes; no meio do percurso, no entanto, ele sente que não avança; ele não sabe se o exercício deve continuar, se o que ele faz e/ou o hábito que pratica o dirige em direção ao bem ou o mantém no mal; está nesse momento de incerteza, de indecisão; ele não sabe o que fazer<sup>744</sup>. Agitado, confuso no mesmo lugar: “um pouco como sobre um barco que não avança e que é sacudido pelas ondas”<sup>745</sup>, que é incapaz de chegar à terra firme, ele decide “fazer a verdade” (*verum fateri*) a Sêneca, apresentar a situação em que está, o seu *habitus*, ou ainda, fazer a exposição de sua alma (*exposition animae*). Mas o que seria, então, essa espécie de *exposition animae* como uma prática importante na vida filosófica do estoicismo, mas também como uma prática que, para além do estoicismo, estava igualmente presente nas escolas de filosofia da Grécia antiga?

Esse *verum* que Sereno vai dizer a Sêneca, essa verdade que ele vai confessar, como quando se confessa a um médico sobre o estado de sua alma, vai ser sobre coisas aparentemente

---

<sup>742</sup> *Ibidem*, 71.

<sup>743</sup> *Ibidem*, 72.

<sup>744</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 97-9.

<sup>745</sup> SENEQUE, “De la tranquillité de l’âme”, in *Dialogues*, 4, 71.

sem importância para nós modernos, como observa Foucault<sup>746</sup>. Ele diz que utiliza a louça herdada de seu pai, que entra em cólera facilmente, que se deixa levar pelo entusiasmo quando faz discursos públicos<sup>747</sup>, ou seja, nada daquilo que rapidamente identificamos ao reconhecimento de faltas e de infrações dos interditos da moral, aos pensamentos secretos do inconsciente, aos desejos vergonhosos ou coisas parecidas. Com efeito, a exposição da alma que Sereno realiza em sua carta a Sêneca percorre três grandes domínios, três grandes tipos, segundo Foucault, de atividades normalmente relacionadas ao homem livre da Grécia antiga: adquirir riquezas, participar dos assuntos da cidade e obter honra e estima na vida pública<sup>748</sup>. São essas as três grandes possibilidades da vida prática que caracterizam, ao mesmo tempo, três grandes questões morais colocadas pelos filósofos da Antiguidade. São essas questões que são colocadas igualmente por Sereno a Sêneca, objetos que são dessa prática de exame de si mesmo e de exposição da alma ao outro. Sua *exposition animae*, portanto, é uma descrição geral que percorre três grandes categorias práticas e morais em relação àquilo que ele pode ter, àquilo que ele pode fazer, e aos fins que ele pode buscar, tendo em vista uma avaliação global de seu estado de alma nesse percurso, como ele se comporta, qual é seu *habitus* em relação a cada um desses domínios. Falar sobre a riqueza, a vida política e a glória é muito diferente de fazer a exposição da própria alma em função do curso de sua vida passada; não se trata tampouco, como assinala Foucault, de fazer uma análise de si mesmo que toma como referência uma determinada teoria da alma e de seus elementos; nem de descobrir no fundo de si mesmo uma explicação do motivo pelo qual não se vai para frente, permanecendo sempre no mesmo lugar; trata-se, ao contrário, de seguir uma classificação bastante tradicional dos diferentes tipos de atividade que se pode exercer no domínio da moral, dos fins que se pode buscar, e expor, em relação a cada um desses domínios, o hábito, mas também a atitude de sua alma.

Para fazer isso, portanto, para avaliar a sua alma tendo em vista esse quadro geral de atividades possíveis a um homem livre, Sereno percorre um questionário corrente, como assinala Foucault, popularmente utilizado e tomado como referência nos diversos domínios<sup>749</sup>. A propósito do dinheiro, ele se pergunta: como estou em relação à minha liberdade? Como estou em relação à minha possibilidade de emancipação e autonomia nesse quesito? Em relação à vida pública, a suas preocupações políticas e ao progresso de sua carreira: em que ponto estou? Que importância dou à opinião dos outros? E para cada uma dessas questões, ele revela a sua

---

<sup>746</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 46-9; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 98-9.

<sup>747</sup> SENEQUE, "De la tranquillité de l'âme", in *Dialogues*, 4, 72-4.

<sup>748</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 46-9; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 98-9.

<sup>749</sup> *Ibidem*.

atitude. Ora, vamos ver ao longo do texto que o fio condutor de sua exposição da alma, o fio através do qual ele conduz a revelação daquilo que chama de atitude, é definido em função daquilo que lhe dá prazer (*mi placet*): isso me agrada e isso não me agrada<sup>750</sup>. Em relação aos outros, agrada-me servir a meus amigos; em relação à riqueza e ao luxo, agrada-me ter uma comida simples e não ter outros móveis além daqueles que herdei; em relação à opinião pública, tenho prazer em tornar meus discursos pomposos e grandiosos, com a esperança de que a posteridade se lembrará deles. Em toda essa listagem de atitudes, listagem que, como se vê, passa por esses três grandes domínios da vida prática, o que lhe agrada e o que não lhe agrada são as indicações mais exatas possíveis daquilo a que ele está vinculado ou daquilo que para ele não é importante. É por isso que, no fim dessa descrição, ele pode dizer: eis, portanto, aquilo que consigo fazer, aquilo em torno do qual eu consigo avançar, e aquilo que não consigo. Como vemos, a enumeração das coisas que lhe dão prazer, a listagem de todas essas coisas que o agradam, sendo ou não honrosas, não é indicativa – como iremos encontrar no exame de consciência cristão – da presença de um desejo oculto, manifesto como aquilo que os cristãos vão chamar de *concupiscentia*, que, no fundo da alma, está escondida e orienta as suas ações; a enumeração das coisas que lhe dão prazer constitui para Sereno um índice de liberdade<sup>751</sup>. É na medida em que ele se vincula a alguma coisa através do indicativo do prazer, mas que essa coisa não constituiu uma virtude segundo o ensino do estoicismo, que temos a descrição das coisas de que ele depende, e das coisas em relação às quais ele é livre para fazer e livre para não fazer. Logo, nessa *exposition animae* de Sereno não se trata de revelar ao outro quais devem ser os desejos profundos que, por trás das aparências, governam as suas ações, mas de manifestar o estado da própria alma, de expor a partir de uma prova da experiência, que é uma prova do prazer, as coisas as quais o prazer se vincula e que ele ainda não domina. Antes, portanto, como identifica Foucault, de constituir uma enumeração das faltas passadas, ou um quadro de dados a partir do quais se buscará identificar a presença obscura de um desejo, a *exposition animae* de Sereno constitui um tipo de inventário de sua própria liberdade, na medida em que articula um código de princípios a um estado de dependência<sup>752</sup>.

A esse tipo de descrição, a esse tipo de exposição da alma realizada por Sereno, que tipo de resposta encontramos em Sêneca? De que maneira esse exame de si mesmo que se submete à prática da direção do outro vai encontrar uma resposta da parte do outro que seja atravessada pelo referencial médico e que permita fornecer a partir do “nome da doença” um diagnóstico a

---

<sup>750</sup> SENEQUE, “De la tranquillité de l’âme”, in *Dialogues*, 4, 72.

<sup>751</sup> M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, 47; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 99-100.

<sup>752</sup> *Ibidem*.

respeito daquele que como sujeito se faz objeto de uma exposição de si? Como observa Foucault, a resposta dada por Sêneca é construída no mesmo nível da exposição da alma empreendida por Sereno; ele não pergunta a Sereno: “fale-me mais sobre isso”, para que finalmente eu possa descobrir o que está em questão por trás daquilo que você diz; ele não realiza uma nova exposição da filosofia do estoicismo e de seus preceitos morais, pois poderia ser que Sereno não tivesse compreendido algum princípio em particular, que seria, na realidade, um princípio fundamental para o seu progresso em filosofia. Sereno já tinha demonstrado, através do quadro geral pelo qual descreveu o seu estado, sua atitude em relação às coisas de que se agradava e àquelas das quais não se agradava, e que conhecia com clareza suficiente os grandes princípios morais da filosofia antiga, como também os valores do estoicismo<sup>753</sup>. Considerando o ponto em que Sereno se encontra nessa trajetória filosófica que se constitui o estoicismo, já que a filosofia antiga antes de se constituir como um conjunto de preceitos, como vimos, se caracterizava por um estilo de vida, considerando o estado de Sereno e colocando na balança tudo aquilo que foi dito, Sêneca diz, por sua vez:

O que me parece mais apropriado é comparar o teu estado àquele das pessoas que, saindo de uma longa e grave doença, sente ainda por algum tempo os calafrios, mal-estares ligeiros, e que, uma vez desembaraçados desses últimos traços de seus males, continuam a se inquietar com problemas imaginários. [...] A saúde deles, Sereno, não deixa em nada a desejar, mas ela não está reabilitada ao seu estado natural. [...] Igualmente, os procedimentos enérgicos a que recorremos precedentemente não são mais necessários; não precisas mais nem lutares contra ti, nem te reprenderes, nem te assediars violentamente. Estamos na reta final: tenhas fé em ti e estejas convencido que estas no bom caminho.<sup>754</sup>

Ora, se Sêneca é convocado por Sereno, nesse tipo de exame de si mesmo que se endereça ao outro, já que tem como destinatária essa figura, essa nova personagem que é a personagem do diretor; se Sêneca é convocado para ocupar esse lugar de direção na medicina das almas que vai dar a Sereno o nome de sua doença, seu diagnóstico consiste em dizer não: “eis o motivo, o segredo dos maus de que você sofre”, mas sim: “não creia que está doente; você é apenas um antigo doente que não se dá conta de que está curado; já abandonou muitas coisas, mas ainda precisa se libertar de outras”<sup>755</sup>. E é nesse ponto que Sêneca poderá ajudar Sereno a retomar as rédeas e se tornar mestre e senhor de algumas coisas das quais ele ainda é escravo, algumas coisas em relação às quais ainda está preso. É por esse diagnóstico, que é mais, na

---

<sup>753</sup> *Ibidem*.

<sup>754</sup> SENEQUE, “De la tranquillité de l’âme”, in *Dialogues*, 4, 75.

<sup>755</sup> M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, 48; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 100.



realidade, uma espécie de saldo ou de balança daquilo que foi dito, que Sêneca pretende conduzir Sereno à terra firme das virtudes, tal como propõe o estoicismo. Ora, mas se a verdade de que Sereno precisa não é a verdade de uma moral ou de um conhecimento suplementar que ele não teria entendido ou praticado em sua existência, se a verdade que lhe falta não se constitui como a verdade de um desejo que lhe é estranho e que o obriga a fazer aquilo que, na realidade, ele preferia não fazer; a verdade que Sêneca pretende trazer a Sereno não é propriamente um simples conhecimento, mas é alguma coisa que se acrescenta ao conhecimento que ele já tem, ao conhecimento de seu estado e da distância que o separa dos preceitos morais adquiridos. Aquilo que Sêneca pretende trazer a Sereno é não um conhecimento que se acrescenta àquilo que já é conhecido, mas uma força capaz de transformar o simples conhecimento em um estilo de vida. Para contribuir com o estado de liberdade de Sereno, para realizar essa espécie de direção solicitada por Sereno quando fez diante de Sêneca sua *exposition animae*, Sêneca não pretende descobrir uma verdade ainda desconhecida e depositada no fundo da alma de Sereno, mas sim transformar a verdade que ele já tem numa força vitoriosa, dar a lugar em sua existência à verdade enquanto força, de modo que ela possa se expressar sob a forma de uma vida verdadeira<sup>756</sup>.

#### 4.2.4. Como transformar a verdade numa força vitoriosa?

Ora, como sinalizam os editores do aparato crítico produzido para a edição das conferências de Foucault em Chicago, no ano de 1980, intituladas *A origem da hermenêutica de si*, esse tema da verdade enquanto força aparece em muitos textos anteriores, tais como *Aulas sobre a vontade de saber*, *É preciso defender a sociedade*, e ainda em *Do governo dos vivos*. Quando, no entanto, observamos, nessa série de conferências que Foucault deu em Chicago e em Berkeley, como também no curso de 1981 ministrado em Louvain, e isso na medida em que ele analisa as relações entre sujeito e verdade na Antiguidade, o uso dessa noção de verdade parece se deslocar da ênfase introduzida no cristianismo em que o sujeito se torna objeto de um discurso de verdade para uma articulação da verdade com as práticas de si. Quando, no curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*, Foucault fala da *askêsis* na Antiguidade como uma série de práticas aplicadas de si sobre si, visando à transformação do ser do sujeito, ele descreve essas atividades como “exercícios de verdade”, onde o que estaria em questão era a possibilidade de “que essa verdade afete o sujeito”<sup>757</sup>. Nesses termos, a relação do sujeito com a verdade na Antiguidade

---

<sup>756</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 48-9.

<sup>757</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 233.

não seria descrita a partir do modo pelo qual no dizer a verdade sobre si o sujeito se submete à força da verdade – como, por exemplo, essa relação que aparece no curso sobre *O governo dos vivos*, sob a forma de um regime de verdade, como sendo “o que constrange os indivíduos a um certo número de atos de verdade, o que determina a forma desses atos e estabelece para eles condições de efetivação e efeitos específicos” ou ainda “aquilo que força”, “aquilo que constrange”, “a verdade que obriga”<sup>758</sup>, mas, ao contrário, de que maneira se exercitando na verdade o sujeito se torna capaz de se desenvolver e se transformar, na medida em que a *askêsis* é uma “prática da verdade, [...] uma maneira de ligar o sujeito à verdade”, e tem como objetivo final a constituição de uma relação de liberdade e autonomia consigo mesmo<sup>759</sup>; de que modo os exercícios da verdade nas tecnologias de si poderiam equipar e permitir ao sujeito uma resposta adequada e justa conforme o acaso dos acontecimentos de sua vida. No mesmo curso sobre a *hermenêutica*, Foucault definia a ascese antiga pela verdade como esse instrumento constituído pelos *logoi*, isto é, pelos discursos, que são:

Esquemas indutores de ação que são tais, em seu valor e em sua eficácia indutiva, que a partir do momento em que estão aí – presentes na mente, no pensamento, no coração e no corpo mesmo daquele que os detém – este último agirá espontaneamente. Como se fossem esses *logoi* eles mesmos que, pouco a pouco tomando corpo com sua própria razão, com sua própria liberdade e vontade, falassem por ele: não apenas lhe dizendo o que é preciso fazer, mas fazendo efetivamente, sob o modo da racionalidade necessária, aquilo que é preciso fazer.<sup>760</sup>

Pela prática da verdade entendida como *askêsis*, como exercício realizado de si sobre si com o objetivo de transformação, o discurso verdadeiro seria, portanto, “um modo de ser do sujeito”<sup>761</sup>, na medida em que o sujeito é ele mesmo constituído em seu corpo, em sua alma e em seu coração pela verdade como forma de expressão de uma vida verdadeira. É esse “procedimento de subjetivação do discurso verdadeiro”<sup>762</sup>, se se quiser, que parece vir à tona quando, em resposta à carta de Sereno, Sêneca propõe não a apresentação de um conjunto complexo de argumentos e demonstrações através do qual ele poderia revelar a verdade daquilo que Sereno desconhece, a possibilidade de passagem entre esse desconhecido que faz do sujeito um objeto a um reconhecimento que torna possível essa assunção da história pelo sujeito, mas sim a necessidade de acrescentar pela prática da direção uma força da verdade àquilo que Sereno já

---

<sup>758</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 91-4, 96-100.

<sup>759</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 303-13.

<sup>760</sup> *Ibidem*, 309.

<sup>761</sup> *Ibidem*, 312.

<sup>762</sup> *Ibidem*, 316-7.

sabe. É esse diagnóstico proposto por Sêneca a Sereno que será, ao mesmo tempo, um desafio de vida e de transformação pela verdade.

Essa narrativa, com efeito, traz algumas consequências para a concepção da relação entre o sujeito e a verdade tal como observamos na filosofia antiga, e em particular no estoicismo. Retomando o argumento de Foucault<sup>763</sup>, diríamos que, em primeiro lugar, no que tange à verdade, no exame de si realizado por Sereno na exposição de sua alma a Sêneca, a verdade que ele diz não corresponde a uma realidade escondida por trás dos fatos e das ações, nem mesmo à realidade atual do estado das coisas; ela corresponde, como observamos, a uma força possível, que em relação a determinados princípios deve ser desenvolvida no âmbito dos enunciados e dos discursos, ou seja, dos *logoi*. Em segundo lugar, a verdade, segundo Sêneca, não constitui alguma coisa escondida por trás da consciência, ou alguma coisa obscura localizada numa parte profunda e inacessível da alma; trata-se antes de alguma coisa que, à frente do indivíduo, se impõe como um tipo de atração a um determinado estado, um tipo, como descreve Foucault, de força magnética que o lança em direção a um objetivo. Em terceiro lugar, a noção de verdade ou de prática de verdade nessa modalidade de técnica de si do estoicismo é adquirida não por uma análise de si mesmo, não por uma decifração daquilo que supostamente deve ser a realidade do indivíduo, aquilo que como *real* é capaz de determinar não apenas a ordem das coisas, mas a relação subjetiva desse indivíduo com as coisas; a verdade para Sêneca se constitui simplesmente por essa explicação retórica daquilo que é bom para alguém, daquilo que o torna capaz de se aproximar da vida verdadeira. Em quarto lugar, quarta consequência para o desenvolvimento da noção de verdade, tal como ela é empregada por Sêneca, aquilo que Sereno diz de si mesmo, a verdade que ele diz e que ele busca receber de Sêneca não tem como objetivo a sua individualização, o destacamento em si de um certo número de características pessoais, e isso mesmo que se trate de uma descrição de seu estado de liberdade; o exame de consciência e sua exposição ao outro tem como objetivo no estoicismo a constituição de um si mesmo que deve ser, ao mesmo tempo, sem descontinuidade entre o sujeito do conhecimento e o sujeito da vontade. Tratar-se-ia, em outros termos, de permitir em torno de si essa identificação do sujeito entre a sua vontade e aquilo que ele sabe ou conhece. E, finalmente, em quinto lugar, a utilização de um exercício da verdade como forma de constituição de si entre o conhecimento e a vontade se inscrevia, segundo Foucault, no quadro daquilo que os gregos chamavam de *gnômê*, como essa forma de unidade entre a vontade e o conhecimento, mas também como uma frase

---

<sup>763</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 49-50.

ou um curto enunciado através do qual a verdade se manifesta com toda a sua força, impondo-se aos indivíduos como forma prática de conduta.

Essa modalidade de verdade, portanto, que se define como força de um discurso; como um ponto de atração que relança o indivíduo em direção a um objeto ou a certa finalidade; como uma retórica daquilo que é bom e verdadeiro; como uma exposição de si que permite o vínculo entre conhecimento e vontade; e, finalmente, como essa prática que se inscreve no quadro de *gnômê*, é responsável por constituir uma certa subjetividade – e para retomar a definição de Foucault, diríamos que por subjetividade entendemos um “modo de relação consigo”<sup>764</sup>, e essa modalidade, presente na filosofia grega e romana, é a modalidade de um *si gnômico*, na medida em que a força da verdade deve fazer *um* com a forma da vontade<sup>765</sup>. E se no sujeito da *gnômê* encontramos essa necessidade de dizer a verdade sobre si diante do outro, essa função do outro como diretor de consciência capaz de modificar a vontade do dirigido, e finalmente essa possibilidade de transformar a verdade numa força verdadeira, no sujeito do cristianismo encontraríamos todos esses elementos, embora com uma organização completamente diferente. E se nas práticas de exame de consciência e de direção da Antiguidade o si mesmo não é alguma coisa que é preciso descobrir, um campo de dados que é preciso decifrar; se o si mesmo da Antiguidade não se constitui como um texto obscuro que é preciso interpretar; o exercício da verdade se formula não em torno do objetivo de trazer à luz ou à tona essa parte obscura de nós mesmos que domina sobre a nossa vontade a nossa razão, mas, ao contrário, ele busca transformar a verdade que existe em nós em uma força, fazendo do sujeito, da constituição de si mesmo como sujeito, a própria manifestação da força da verdade. A verdade enquanto força assumiria a forma de um discurso capaz não apenas de indicar o estado em que se está segundo um determinado conjunto de princípios verdadeiros, mas de organizar o próprio sistema de organização da conduta, de modo que a verdade possa ganhar corpo e forma na espessura da própria vida.

#### **4.3. A formação de uma subjetividade cristã e de uma analítica da verdade**

Como se formou na história do Ocidente essa modalidade de subjetividade da qual se é solicitada a manifestação da verdade de si? De que modo se impôs em nossa sociedade, no que concerne à relação do sujeito consigo mesmo e do sujeito com a verdade, essa tecnologia que se caracteriza por uma análise interpretativa e uma verbalização de si diante do outro? Ora, se

---

<sup>764</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 220-1.

<sup>765</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 49-51; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 100-1.

a Antiguidade desenvolveu, como vimos, uma série de tecnologias que se articulam com práticas de verdade, e isso tanto no que tange ao exame da consciência quanto à prática da direção por um outro, a hipótese que pretendemos demonstrar, a partir de Foucault, é que “a subjetivação do homem ocidental é cristã e não greco-romana”<sup>766</sup>. Ou seja, se o exame de consciência e a direção constituem modalidades de práticas de si igualmente presentes e popularizadas na cultura grega, mas também no período helenístico e romano, a relação entre o sujeito e a verdade que encontramos na Antiguidade é radicalmente diferente daquela introduzida com o cristianismo. E se o cristianismo herdou diferentes tecnologias de si elaboradas na Antiguidade, praticadas e desenvolvidas de maneira institucional nas escolas de filosofia, ele modificou essas tecnologias de tal forma, inscreveu-as num sistema de prática e numa modalidade de relação de poder tão diferente, que a prática utilizada e os efeitos de seu uso sobre o sujeito adquiriram uma configuração toda outra. É essa modalidade de exame de si mesmo sob a forma de uma análise interpretativa e esse procedimento de extração da verdade imposta ao sujeito<sup>767</sup> que, segundo Foucault, teria uma importância decisiva na genealogia do sujeito moderno. Muito mais enraizada nas tecnologias de si do cristianismo que nas tecnologias de si da Antiguidade, a hermenêutica do sujeito tal como a supomos e a praticamos com tanta naturalidade teria sua origem e seu modelo nessa forma de subjetividade introduzida pelo cristianismo. Depois de termos abordado alguns exemplos significativos dessa modalidade de relação entre o sujeito e verdade presente na Antiguidade, nesta segunda parte do capítulo pretendemos identificar de que maneira o cristianismo introduziu um modo de ser sujeito e de articular esse ser com a verdade, a que ainda permanecemos ligados, e isso de uma forma tão intrínseca que não percebemos nem nos damos conta.

Para investigarmos, portanto, como se constituiu esse modelo de subjetividade cristã e essa modalidade de prática, de tecnologia exercida sobre si mesmo que equivale a uma analítica da verdade, gostaríamos de abordar, primeiramente, duas circunstâncias específicas do cristianismo dos primeiros séculos em que o cristão era obrigado a manifestar a sua verdade. A primeira circunstância é a preparação para o batismo, quando o indivíduo, afirmando sua fé em Cristo, decide percorrer o caminho para se tornar cristão, sendo incluído na comunidade dos fiéis. E em segundo lugar, depois de ter se tornado cristão e se batizado, temos a circunstância em que ele comete um pecado grave, mas pretende continuar pertencendo à Igreja. Vamos ana-

---

<sup>766</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 231.

<sup>767</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 188.

lisar, portanto, num primeiro momento, a relação do sujeito com a verdade nesse contexto específico da preparação para o batismo, e num segundo momento, essa atividade a que o sujeito se submete, quando, tendo se tornado cristão, ele cai, mas pretende continuar na Igreja; nesse último caso, seria preciso não mais se preparar para um outro batismo, mas sim submeter a sua própria vida e existência àquilo que Tertuliano chamou de *publicatio sui*, pela penitência. Tratar-se-ia, portanto, de retomar esses dois casos de relação do sujeito com a verdade para identificar como, a partir dessas duas modalidades de prática que implicam toda uma reconfiguração das noções de sujeito de verdade, a subjetividade cristã se constituiu num primeiro momento a partir de uma relação estreita com a noção de provação da alma, *probatio animae*, e de publicação de si *publicatio sui*. Na segunda parte desta seção, gostaríamos de abordar uma prática um pouco mais tardia, desenvolvida nas instituições monásticas dos séculos IV e V, em que a manifestação da verdade de si terá que passar por um procedimento de conhecimento que supõe a constituição de si mesmo como um objeto a se analisar e conhecer. Sob a exigência de se realizar um aperfeiçoamento contínuo de si e um exame que implica a direção de um outro, a prática de manifestar a verdade de si ou de dizer a verdade sobre si mesmo será articulada com um “se fazer passar” do desconhecido ao conhecido, que não estava presente nem na preparação para o batismo, nem na publicação de si da penitência. É o encadeamento desses momentos, que implicam circunstâncias e exigências específicas, que constitui esse processo histórico de que fala Foucault, em que na emergência do cristianismo se formula um modelo de relação entre o sujeito e a verdade, modelo este fundamental para a história da subjetividade ocidental.

Começaremos, portanto, pela análise da preparação para o batismo nos primeiros séculos do cristianismo, buscando nesse sentido identificar elementos importantes para o desenvolvimento das noções de provação da alma e de disciplina – veremos que é nesse ponto que as verdades da fé se dissociarão das verdades de si, como polo de reconhecimento das faltas. Em seguida, abordaremos o problema da manifestação de si como verdade nas práticas da penitência, tais como foram descritas entre os séculos II e V. E finalmente, abordaremos o problema do exame de consciência na prática da direção, na medida em que a partir do século IV, com o desenvolvimento institucional dos mosteiros, o mesmo se tornou objeto de uma análise da verdade, na medida em que entre os seus pensamentos, que os Padres latinos, como era o caso de Tertuliano, chamavam de *cogitationes*, poderia se identificar, de maneira dissimulada, mas sempre possível, as obras do diabo e não de Deus. Seria preciso se submeter não apenas a um exame de consciência, mas a uma direção, na medida em que seria apenas pela verbalização exaustiva de si mesmo e pela manifestação da verdade de si que se poderia saber quem se é e

que se poderia decifrar no interior de si mesmo as obras de Deus e não as obras realizadas pelo diabo. Preparação para o batismo, portanto, manifestação de si na penitência eclesiástica ou canônica e verbalização de si para um outro no monarquismo: é um pouco a partir dessa série de itens que buscaremos identificar como se formulou na história do Ocidente essa obrigação individual e generalizada de dizer a verdade sobre si e de associar o discurso da verdade com a manifestação do “eu”, como modalidade de exercer a governamentalidade sobre os indivíduos, enquanto forma de poder.

#### 4.3.1. A preparação para o batismo e o catecumenato: *probatio animae*

O primeiro texto depois do Novo Testamento a abordar a questão do batismo no cristianismo primitivo foi a *Didakhé*, também conhecido como *Doutrina* ou *Instrução dos doze Apóstolos*<sup>768</sup>. Com efeito, tratava-se de um pequeno manual de ensino litúrgico e teológico, composto por diversos documentos elaborados pelas primeiras comunidades cristãs, de forma a constituir dezesseis capítulos. Esse livro, descoberto em 1875, como indicado pelo editor do curso *Do governo dos vivos*, remonta à história da igreja dos séculos I e II, podendo ter sido aludido numa passagem conhecida do livro de *Atos dos apóstolos*, quando encontramos a referência: “E perseveravam na *doutrina dos apóstolos (didakhé)*”<sup>769</sup>.

Ora, como um pequeno manual de regras e doutrinas, a *Didakhé* era utilizada para o ensino daqueles que queriam se batizar, os postulantes, de modo que, quando aborda especificamente a questão do batismo, o texto precisa dessa necessidade de doutrinação do postulante em relação a “tudo o que precede”<sup>770</sup>. Tudo o que precede, conforme Foucault, é aquilo que fora desenvolvido como doutrina nos capítulos precedentes, isto é, a distinção entre dois caminhos (o caminho da vida e o caminho da morte)<sup>771</sup>, que será uma distinção importante na história do cristianismo primitivo, os preceitos que constituem o caminho da vida – compostos por um certo número de interditos, como o homicídio, o adultério, o roubo –, algumas prescrições morais em relação à vida cotidiana e, finalmente, deveres e obrigações fundamentais em relação a Deus<sup>772</sup>. Quando a verdade presente em todo esse ensino for ensinada e aprendida pelo postulante, ele terá, por consequência, acesso ao batismo, de modo que é o aprendizado da doutrina que caracteriza, no início do cristianismo, sua condição de possibilidade; a preparação que se

---

<sup>768</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 101-2; *La Doctrine des douze apôtres: Didachè*, traduzido por Willy Rordorf e André Tuilier, Paris, Cerf, 1998.

<sup>769</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “Les actes des apôtres, 2, 42”, in *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2003, 1875.

<sup>770</sup> *Didachè*, 7, 1, 171.

<sup>771</sup> *Ibidem*, 1, 1, 142.

<sup>772</sup> *Ibidem*, 1-5, 142-69.

deve ter para se batizar, a preparação à qual o postulante deve se submeter para ter acesso ao rito do batismo, se constitui na *Didakhé* por esse aprendizado de um certo número de preceitos morais, algumas obrigações a serem observadas na relação com a divindade, mas também o conhecimento de determinados dogmas. E quando esse texto elaborado entre os séculos I e II da era cristã discorre especificamente sobre o batismo, ele diz que esse ritual deve ter a função de purificação, e isso por dois motivos<sup>773</sup>. Primeiro, aquele que se submete ao rito, o postulante, mas também aqueles que participam dele na qualidade de testemunhas, avaliadores, mas também na qualidade de coautores desse procedimento, todos eles precisam participar do ato em jejum, o que significa um determinado estado de pureza<sup>774</sup>. Em segundo lugar, a água, conforme a simbologia que ela carrega nas Escrituras Sagradas e que alude a essa possibilidade de lavar as nódoas, o que inclui aquilo de que o postulante poderia ser culpado em sua vida anterior, remete a uma purificação presente no próprio ato do batismo<sup>775</sup>, de modo que se preparar para o batismo é se purificar, já que corresponde ao ato de se submeter a um procedimento de jejum. Como se vê e como observa Foucault, mesmo que seja preciso conhecer, ter aprendido por uma estrutura de ensino as verdades da doutrina, mas também as verdades do dogma e os preceitos em relação à moral e aos costumes cristãos, a purificação obtida no batismo pouco tem a verdade com esse regime de verdade. O batismo como esse ritual de purificação, que purifica pelo fato de seus participantes estarem submissos ao jejum, e porque a água que ele utiliza simboliza efetivamente a remissão dos pecados, não implica necessariamente o vínculo de fé do fiel àquilo que ele representa, nem ao regime dogmático aprendido, necessário para se ter acesso à água do batismo. Para se batizar, é preciso simplesmente ter aprendido tudo o que precede a ele, isto é, os dogmas e os preceitos da vida cristã, e participar desse ritual de purificação, pelo qual se torna possível alcançar a remissão dos pecados e a salvação.

Foi apenas a partir de meados do século II, um pouco depois da compilação da doutrina, da *Didakhé*, e de sua popularização como manual de dogmas e de preceitos da prática cristã na igreja primitiva, que o batismo passou por uma definição um pouco mais complexa, na medida em que passou a ser articulado com a fé<sup>776</sup>. Isso quer dizer que a doutrina dos apóstolos, a doutrina que precisava ser ensinada ao postulante do batismo antes que ele pudesse ter acesso a esse ritual purificador, tornou-se não apenas um conjunto de dogmas e de preceitos a serem aprendidos pelo postulante, mas também uma verdade em que se precisava acreditar. E Foucault

---

<sup>773</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 101-2.

<sup>774</sup> *Didachè*, 7, 4, 173.

<sup>775</sup> *Ibidem*, 7, 1, 171.

<sup>776</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 102-4.



vai identificar precisamente nesse texto conhecido como a primeira *Apologia* de Justino, de 150 d.C. – texto que participava da literatura elaborada em meados do século II pelos padres apologetas, ou simplesmente pelos apologetas, ou seja, autores cristãos cuja literatura tratava de defender o cristianismo contra um certo número de críticas ou ataques formulados pela literatura pagã<sup>777</sup> –, uma definição do batismo que engloba não apenas a descrição de um ritual, ou de seu sentido em termos de purificação, mas a significação de um ato de fé<sup>778</sup>. É, portanto, nesse importante texto de Justino, que constitui uma das primeiras descrições mais completas do sacramento do batismo no cristianismo primitivo, que será introduzida essa necessidade, como condição de acesso ao ritual do batismo, de crença na doutrina, nos ensinamentos da fé, pois o ritual “da água” seria destinado a “todos os que se deixam convencer e creem na verdade de nossos ensinamentos e de nossa doutrina”<sup>779</sup>. E se observarmos o que esse texto diz sobre o batismo propriamente dito, batismo enquanto ritual e ato de adesão à fé do cristianismo, vamos encontrar três significados importantes. Em primeiro lugar, batizar-se significa alcançar um selo de pertencimento a Deus, mas também um selo de pertencimento à igreja ou à comunidade eclesial. Em segundo lugar, submeter-se ao ritual do batismo implica experimentar um segundo ou um novo nascimento; e nesse ponto Justino vai propor uma distinção entre duas possibilidades de nascimento, uma necessária e universal, o nascimento que se dá na ignorância, nos maus hábitos, nos costumes perniciosos, aquilo que é praticado no caminho de morte, como se referia a *Didakhé*; mas também haveria uma possibilidade que é aquela da escolha, a possibilidade do saber e do conhecimento, na medida em que através dela, e pela fé nos ensinamentos, pode-se entrar no caminho da vida, e isso em obediência às suas prescrições morais. Em terceiro lugar, é através do batismo que se obtém uma experiência que os cristãos chamavam de iluminação, na medida em que o conhecimento do homem tem acesso ao conhecimento que vem de Deus; os que foram batizados, segundo Justino, os que participaram do ritual do batismo, foram iluminados em seu pensamento, na medida em que a luz divina pôde articular o conhecimento dos céus com o conhecimento que os homens têm e desenvolvem em suas vidas terrenas. É por esse selo de pertencimento a Deus e à sua Igreja, por essa passagem por um segundo nascimento e, finalmente, por essa experiência de iluminação no conhecimento de Deus, que o batismo a partir da *Apologia* de Justino adquire essa configuração cíclica que vai do ensino à iluminação, passando pelo ato de fé e pela “escolha” do novo nascimento. Tratar-se-ia, segundo Foucault, de

---

<sup>777</sup> A. BENOIT, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, PUF, 1953, 138.

<sup>778</sup> JUSTIN, “Apologie en faveur des chrétiens”, in C. MUNIER, *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens*, Paris, Cerf, 2006, 41-100.

<sup>779</sup> *Ibidem*, 83.

um novo ciclo da verdade que, diferente daquele que encontramos na *Didakhé* e que implicava mais um aprendizado de doutrinas, por um lado, e uma purificação, por outro, constitui um modo de inserção dos fiéis e postulantes ao batismo em um caminho da verdade do ensino, em um ato de fé e de escolha, e em um saber que, vindo de Deus, é iluminado por sua luz<sup>780</sup>. É esse modo de inserção dos fiéis pelo batismo no caminho da verdade que será encontrado em textos de Justino, segundo Foucault, mas também em textos posteriores do cristianismo, como será o caso de Clemente de Alexandria, onde o batismo se constitui como um selo da verdade. A grande modificação se constitui com Tertuliano, na virada do século II para o século III, aliás ele mesmo contemporâneo de Clemente de Alexandria, e é para essa modificação que a análise de Foucault se encaminha no curso *Do governo dos vivos*.

Ora, segundo Foucault, e encontramos essa mesma formulação em vários dos seus ditos e escritos, “foi Tertuliano quem teve essa ideia maravilhosa de inventar o pecado original, o qual antes dele não existia”<sup>781</sup>. E foi pela invenção dessa noção tão importante para a história do cristianismo, e graças a toda uma renovação em torno da teologia paulina que a acompanhou, que Tertuliano substituiu a ideia dos dois caminhos – presente na *Didakhé*, mas também na epístola do pseudo-Barnabé<sup>782</sup>, atribuída a esse discípulo mencionado em Atos dos Apóstolos, mas também a um padre apostólico, conhecido como Barnabé de Alexandria –, ou melhor, modificou consideravelmente a sua concepção, pela ideia de que *nullus homo sine crimine*, nenhum homem nasce sem crime<sup>783</sup>. O pecado original quer dizer, portanto, que se o homem é pecador, que se ele já nasce como pecador, ele não tem que escolher entre dois caminhos, mas já está no caminho da morte. De modo que não se trata mais de uma simples queda, como encontramos na Bíblia<sup>784</sup>, nem de uma escolha de um novo nascimento, escolha que se distingue da necessidade do antigo, mas sim da originalidade de uma condição, a do pecado, a qual é preciso enfrentar toda vez que se pretende trilhar o caminho da vida, ou passar do caminho de morte para aquele da vida eterna, e da salvação. Em que sentido essa concepção vai se relacionar com esse procedimento específico tão debatido no início do cristianismo e que constitui a preparação e o ato do batismo? De que modo Tertuliano irá definir, ou talvez, simplesmente localizar aquilo que começou a entrar em questão nesse período de transformação na virada do século II para o século III no cristianismo, uma outra relação entre o sujeito e a verdade, que

---

<sup>780</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 104.

<sup>781</sup> *Ibidem*, 98.

<sup>782</sup> *Epître de Banarbé*, traduzido por Pierre Prigent et Robert Kraft, Paris, Cerf, 1971, 195-219.

<sup>783</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 104-5. Cf. introdução de François Refoulé à TERTULLIEN, *Traité du baptême*, traduzido por Maurice Drouzy, Paris, Cerf, 2002, 13.

<sup>784</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “La genèse, 2, 1-24”, in *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2003, 41-2.

passa não apenas pelo aprendizado de um novo conjunto de dogmas e doutrinas, mas por essa vinculação que todo cristão deve ter pela fé ao regime de verdade cristão?

Como observamos, ainda nos séculos I e II, quando analisamos a *Didakhé* e esse texto de Justino, *Apologias*, de valor histórico considerável, o tempo de preparação para o batismo, o tempo de iniciação e aprendizado pelo qual o postulante tinha de passar antes de ter acesso ao ritual do batismo era caracterizado, primeiramente, como um tempo de ensino, um tempo importante para a introdução do futuro cristão nas verdades da doutrina e nos preceitos da vida cristã, mas também, e isso a partir dos textos dos Padres apostólicos, um tempo de crença e de manifestação da fé naquilo que era ensinado. Se, num primeiro momento, o objetivo do ensino anterior ao batismo era o de constituir através dessa preparação a figura de um sujeito de conhecimento em relação ao cristianismo, a partir do século II, será incluída essa dimensão inicial de fé naquilo que se conhece pelo ensino, como também o batismo ele mesmo será caracterizado por esse ritual de iluminação. O conhecimento do homem terá doravante uma participação no conhecimento de Deus, de modo que do ensino ao ritual do batismo, passando por esse ato de depositar a fé em Cristo, o postulante se transforma pouco a pouco nesse sujeito de conhecimento, até o ponto em que o conhecimento ou seu estado de ser como conhecimento coincida com a própria verdade divina. Em Tertuliano, no entanto, esse privilégio do conhecimento e do ensino que encontramos no século II, que encontramos também em Clemente de Alexandria, que lhe era contemporâneo, será substituído por uma concepção um pouco diferente na preparação para o batismo, e isso na medida em que o sujeito se torna não apenas sujeito de conhecimento, mas também um objeto a ser investigado; e finalmente, com Tertuliano a preparação do batismo será modificada porque será mediada não tanto pelo ensino da verdade, mas pela prova<sup>785</sup>. E essas duas modificações vão ser claramente definidas por Tertuliano, na medida em que, discorrendo sobre o batismo, ele propõe: “Não somos lavados no batismo para que cessemos de pecar, mas porque cessamos e porque já estamos lavados no fundo do coração”<sup>786</sup>.

Ora, quando se observa essa passagem, vemos que Tertuliano propõe um deslocamento cronológico evidente. Se, nos séculos I e II, o batismo era entendido como esse momento de passagem do caminho de morte para o caminho da vida – momento que, dada a transformação do sujeito em sujeito de conhecimento e a sua vinculação de fé à doutrina, permitia a purificação das nódoas, mas também essa possibilidade de acesso a esse estado de iluminação divina –, a partir de meados do século II e, definitivamente no século III, seria preciso antes de participar

---

<sup>785</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 113-4.

<sup>786</sup> TERTULLIEN, “La pénitence”, in *Œuvres de Tertullien*, vol. 2, traduzido por Antoine-Eugène Gernoud, Paris, Louis Vivès, 1852, 207.

do ritual do batismo se submeter a um procedimento de purificação, seria preciso chegar diante de Deus e dos homens no ritual do batismo já purificado. E se na antiga preparação para o batismo, a questão da purificação do postulante, ou mesmo de sua iluminação pela divindade só se colocava nesse momento posterior em que já se havia feito a constituição do postulante como sujeito de conhecimento, na preparação pronunciada por Tertuliano, paralelamente a esse jogo de conhecimento e de profissão de fé na verdade antes do batismo, deveria existir esse jogo moral que constitui a purificação necessária na relação com a verdade e na possibilidade de acesso ao batismo. Como observa Foucault, isso não significa necessariamente negar a realidade espiritual do batismo, nem desconhecer a possibilidade que ele introduz a propósito da purificação<sup>787</sup>. Quando aborda especificamente a doutrina do batismo, tal como ela é entendida por Tertuliano, nesse tratado da virada do século II para o século III e que se chama *De baptismo*, Foucault vai identificar toda uma série de designações para a figura da água nas Escrituras, no fim da qual, retomando diversas passagens bíblicas que afirmam os valores espirituais da água, Tertuliano conclui: “Feliz sacramento este da água cristã que, lavando as nódoas de nossas trevas passadas, faz nascer a liberdade de nossas vidas eternas”<sup>788</sup>. O batismo, por essa perspectiva, não poderia deixar de ser, em sua materialidade, uma prática entre todas as outras, um ritual a mais em relação a todos esses, através do qual Deus se relaciona e age sobre o homem e suas criaturas. Se o problema de Tertuliano não está relacionado, portanto, à eficácia espiritual do batismo, nem ao seu valor espiritual, na medida em que participa da tipologia da água nas Escrituras, tratar-se-ia, no entanto, de se interrogar não sobre a ação divina nesse procedimento ritualístico, mas sim sobre a atitude dos postulantes em relação a essa eficácia do batismo e à purificação obtida por eles através desse ritual. É em torno de duas atitudes principais, isto é, da pressa para ser batizado, sem ter para o batismo uma preparação suficiente, e da possibilidade de adiar o batismo o máximo possível para permanecer até lá livre para pecar o máximo possível, que Tertuliano localizará uma série de faltas e erros graves, muitas vezes, em relação a Deus, primeiramente, e em segundo lugar em relação à natureza do pecado.

Em relação a Deus, a dissociação entre a preparação para o batismo e esse procedimento absolutamente necessário de se purificar para ter acesso a ele caracterizaria uma ofensa, uma vez que se transforma a liberalidade de Deus em escravidão<sup>789</sup>. Se o batismo deve significar esse ritual através do qual se obtém a purificação divina dos pecados, tudo se passa como se, para Tertuliano, fosse possível participar do rito no estado em se está, obrigando Deus a perdoar

---

<sup>787</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 115-7.

<sup>788</sup> TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 239.

<sup>789</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 118.

e purificar os que dele participam, já que Deus não pode descumprir a sua palavra. Por essa atitude, subjuga-se a vontade de Deus à vontade do homem – primeiro erro. O segundo erro em relação à ausência de purificação na preparação para o batismo consiste em ignorar aquilo que pertence à natureza mesma do pecado, mas também aquilo que constitui a natureza do homem, já que somos todos pecadores. E, por essa via, Tertuliano retoma as duas concepções anteriores de pecado, como aponta Foucault, familiares ao cristianismo dos primeiros séculos, mas também à ideia de falta do mundo antigo (a ideia de pecado como nódoa e a ideia de pecado como queda), para propor, diferentemente, que o pecado não é algo que vem contaminar o mundo das ideias, na medida em que o espírito se submete à matéria (concepção presente no neoplatonismo) e, no cristianismo, à materialidade do corpo pela ideia da carne<sup>790</sup>; o pecado não é tampouco uma espécie de sombra ou de impureza que vem se insinuar entre o espírito e a luz, entre o espírito e a purificação; o pecado é aquilo que marca o espírito do homem desde o seu nascimento, já que foi transmitido a todos os homens pelo pecado de Adão – e a esse respeito Tertuliano retoma uma teoria da transmissão da falta original pelo sêmen, partindo de uma ideia difundida na Antiguidade, formulada por Demócrito, que não nos interessa nesse momento –, que, expressando-se sob a forma de nódoa, de impureza, mas também de sombra, esquecimento ou desconhecimento, é essencialmente uma perversão da natureza<sup>791</sup>.

O pecado não é alguma coisa que veio a se acrescentar a uma natureza boa e iluminada, quando de seu estado de perfeição e de harmonia com Deus, mas sim a constituição no homem de uma “outra natureza”. Em relação a essa concepção, purificar-se não é apenas passar do desconhecimento ao conhecimento, da impureza à pureza ou da sombra para a iluminação, mas sim uma transformação radical da existência, *metanoia*, o que inclui essa necessidade de uma aplicação de si sobre si de uma disciplina, através da qual o postulante poderá passar desse estado de imaturidade original para um estado de maturidade, no qual ele será capaz de fazer aquilo que deve<sup>792</sup>. E, nesse ponto, como observa Foucault, a metáfora utilizada por Tertuliano é exatamente o inverso daquela usada por Clemente de Alexandria, na medida em que para este último para ser cristão, é preciso ser filho, e para ser filho é preciso, tal como uma criança, se nutrir da alimentação divina, do leite que uma criança recebe de seus pais, símbolo por excelência do *lógos* divino. Em Tertuliano, temos o inverso: somos pecadores quando nascemos, como crianças não podemos escolher entre o certo e o errado, e se quisermos nos tornar cristãos é preciso deixar de ser criança, e isso por um trabalho de amadurecimento e de aperfeiçoamento,

---

<sup>790</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 118-23.

<sup>791</sup> *Ibidem*, 118-9.

<sup>792</sup> *Ibidem*, 125.

até o momento de se tornar adulto em Cristo, quando não seremos mais levados por esse estado de imaturidade e inconstância característico das crianças. Para ser cristão, é preciso deixar de ser criancinha diante de Deus, criancinha em Cristo, e passar para a vida adulta da maturidade e do aperfeiçoamento<sup>793</sup>.

O segundo aspecto, absolutamente importante, dessa concepção de pecado original que encontramos em Tertuliano, que terá toda uma série de consequências para aquilo que chamamos de formação da subjetividade cristã, consiste na possibilidade de introdução através do pecado de um Outro no interior de nós mesmos<sup>794</sup>. O pecado não seria, conforme Tertuliano, apenas essa caracterização em nós de uma natureza transmitida desde Adão, cuja essência seria a perversão, mas ele seria igualmente a possibilidade de assunção de um homem pelo outro que é o Diabo ou Satanás, e isso na medida em que, sob o pecado original, o homem estaria aberto como um lugar de entrada possível e, se se quiser, de governo do outro sobre si mesmo. A outra natureza que nos seria herdada pelo pecado original, transmitida através do sêmen de Adão, não seria apenas, como nas religiões tradicionais de salvação ou como se via entre os gnósticos e entre os neoplatônicos, essa materialidade do corpo em oposição à espiritualidade da alma (na medida em que a alma seria pura e o corpo ou a matéria, impuro), mas sim a constatação no interior da alma e do espírito de um elemento mal, de um ser Maligno, presente ou mesmo virtualmente sempre possível. O batismo seria então o ato através do qual se obtém a purificação pela água, mas também a possibilidade de expulsar o outro do interior de si, um ato de despossessão de Satanás em relação ao espírito, de exclusão desse elemento estranho, hostil em relação a si. Diante disso, como observa Tertuliano: “Nosso inimigo teimoso não dorme nunca em sua sagacidade. [...] Ele redobra o seu furor sobretudo quando vê que o homem escapa de seus laços; quanto mais nossas paixões se afastam, mas seu ódio se inflama”<sup>795</sup>. Ora, se nos séculos I e II, e sobretudo com os padres apologistas, a preparação para o batismo assumia essa espécie de linha ascendente, como caracteriza Foucault, e isso porque a iniciação à fé pelo ensino era uma aproximação sucessiva na direção da verdade, um progresso contínuo que se consumaria nesse momento de iluminação do batismo – quando o conhecimento do homem coincidiria com o conhecimento de Deus –, em Tertuliano, essa dramaturgia de ascensão ao verdadeiro seria modificada significativamente, e isso porque, aproximando-se da verdade, o

---

<sup>793</sup> *Ibidem*, 120-1.

<sup>794</sup> *Ibidem*, 121-5.

<sup>795</sup> TERTULLIEN, “La pénitence”, in *Œuvres de Tertullien*, 2, 209.

cristão se expõe igualmente à hostilidade do inimigo, que se torna mais perigoso e mais violento<sup>796</sup>. Em relação a essa ascensão progressiva, ascensão pelo ensino à profissão de fé e à iluminação do batismo, a preparação para o batismo em Tertuliano é um tempo de risco e de perigo. No lugar da dramaticidade da iluminação progressiva em direção ao verdadeiro, pela fé e pelo ensino, Foucault identifica essa dramaticidade de luta: quanto mais se é cristão, mais se é exposto; quanto mais se é cristão, mais estragos Satanás é capaz de fazer. É, portanto, essa dupla modificação em relação à preparação para o batismo que vemos se desenvolver a partir de Tertuliano – isso com a finalidade de enfrentar os dois problemas de atitude a que tínhamos nos referido: atitude de se batizar rapidamente ou de adiar o batismo para poder pecar –, a concepção do pecado original a que corresponde essa necessidade de transformação de si por si mesmo e, finalmente, a caracterização do batismo como um tempo de luta e de enfrentamento do outro no interior de si. E se Tertuliano propõe essas duas características absolutamente necessárias para a participação no batismo ou para a possibilidade de se ter acesso a esse ritual por meio do qual o postulante seria introduzido na fé cristã, era porque ele queria preservar, por um lado, a *liberalitas*, a liberalidade de Deus, na medida em que, sendo Deus, ele não pode estar submetido à vontade do homem, e, por outro, do lado do homem, o *metus*, o medo<sup>797</sup>. A preparação para o batismo deveria ser um tempo de *metus* e de *periculi*, medo daquilo que pode acontecer, e tempo do perigo na medida em que o cristão tem que enfrentar os assaltos do Diabo. É esse medo em relação a si mesmo, esse medo em relação à presença do outro em si, medo que se manifesta toda vez que se trata de descobrir a verdade sobre si – e não o medo do destino ou do decreto dos deuses, como no caso dos antigos – que terá uma importância decisiva na história das relações entre o sujeito e a verdade, ou para dizer como Foucault, “história do que se pode chamar de subjetividade, que dizer, a relação de si consigo, o exercício de si sobre si e a verdade que o indivíduo pode descobrir no fundo de si mesmo”<sup>798</sup>. Antes de abordar a questão do medo, no entanto, ou melhor, no lugar de tratarmos dessa questão a partir de uma teologia do pecado, da salvação ou mesmo a partir de toda uma demonologia que passou a se constituir e se desenvolver a partir dos séculos II e III, gostaríamos de analisar de que maneira essa teologia de Tertuliano se articulou com uma série de práticas cristãs, desenvolvidas a partir do final do século II nas comunidades primitivas, e em particular com a prática ou a institucionalização da preparação para o batismo, sob essa forma de catequese tal como foi formulada entre

---

<sup>796</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 121-3.

<sup>797</sup> *Ibidem*, 123-5.

<sup>798</sup> *Ibidem*, 124.

os anos 170-180. Gostaríamos de poder localizar o problema do *medo* não a partir de uma teologia do pecado ou do Diabo, mas a partir das práticas desenvolvidas, das técnicas realizadas, nesse procedimento bastante específico que se constituiu a preparação para o batismo no catecumenato. De que maneira foi no interior dessa prática como procedimento institucionalizado de iniciação à verdade articulada com uma série de preocupações morais e de exercícios de si sobre si, de transformação de si mesmo, aos quais Tertuliano alude, que se desenvolveu uma teologia do medo, e do temor do outro no interior de si, cujos efeitos ainda podemos localizar numa série de práticas e domínios do Ocidente?

Antes de abordar o nível prático das técnicas utilizadas nessa nova instituição do catecumenato, constituída no final do século II, é preciso abordar as razões pelas quais ela foi criada. Segundo Foucault, o catecumenato foi criado para enfrentar o problema da debilitação da vida religiosa com o aumento e a difusão do cristianismo<sup>799</sup>. Ora, se o cristianismo foi a partir do século II difundido em diversas regiões do império, aumentando de maneira significativa o número de seguidores e conseqüentemente o número de postulantes ao batismo, era preciso conservar, no meio de toda essa expansão, um certo número de dogmas e doutrinas na teologia dos iniciados, mas também observar o conjunto de preceitos morais proposto pelo cristianismo. Em segundo lugar, foi igualmente nesse período que se constituiu e se desenvolveu o número de perseguições aos cristãos. Se os cristãos eram perseguidos, aumentava consideravelmente a possibilidade de abandono da fé pelos novos fiéis, de modo que era preciso construir formas mais sólidas e institucionalizadas de manutenção do vínculo. E, finalmente, o catecumenato foi instituído entre os séculos II e III da história da igreja, porque foi exatamente nesse período que se fortaleceu um certo número de debates e de rivalidades do cristianismo com os pagãos, mas também com determinados grupos religiosos e seitas. No lado de fora da igreja, no lado de dentro, mas também na fronteira, a fé cristã se viu atravessada por uma série de influências perigosas, em relação às quais era preciso estabelecer uma fé padrão e conservadora, a formação de uma ortodoxia, o que incluía a própria necessidade de defesa da fé, como foi o caso na literatura apologética. De todo modo, vê-se como a constituição de um procedimento centralizado e institucionalizado, através do qual se poderia relacionar a pedagogia do ensino ao desenvolvimento de exercícios morais dos exercícios, práticas de si sobre si, tornou-se importante no cristianismo, uma vez que se tratava do estabelecimento e da manutenção da fé em Cristo. O catecumenato se configuraria como essa série de práticas e procedimentos com a finalidade de manifestar e autenticar a transformação do postulante, doravante chamado de catecúmeno,

---

<sup>799</sup> *Ibidem*, 143-5.



até o momento da experiência do batismo, onde ele adquirirá o selo de pertencimento à igreja e o selo da salvação, pela profissão de fé e pela remissão dos pecados. Considerando esse contexto, quais seriam as técnicas e os procedimentos específicos utilizados ao longo desse período, que poderia durar meses ou até anos, que consistia no catecumenato dos fiéis que desejavam se integrar à fé e às pequenas comunidades cristãs?

Para descrever o conjunto dos procedimentos ou o conjunto das técnicas do catecumenato, Foucault se utiliza principalmente de um texto de santo Hipólito, intitulado a *Tradição apostólica*, sem deixar de fazer menção a um segundo, chamado *Cânones*, mais tardio, mas que contém mais ou menos os mesmos princípios, as mesmas regras em relação à vida e ao procedimento do catecumenato<sup>800</sup>. Na *Tradição apostólica*, texto que data do período entre os séculos II e III, da mesma época de Tertuliano, portanto, consta que para se tornar cristão através da participação no batismo, era preciso solicitar a entrada no grupo dos catecúmenos. Esse procedimento, com efeito, era regulado por uma técnica que consistia num tipo de interrogatório-exame, como Foucault caracteriza, e tratava basicamente de examinar o modo de vida do postulante, de modo que fosse possível identificar se ele estava ou não apto para a preparação do batismo<sup>801</sup>. Num contexto privado e não público, o postulante se reunia com os doutores da igreja, mas também com testemunhas e um certo número de pessoas que poderiam contribuir para o testemunho a seu respeito. Examinando a sua motivação, mas também as circunstâncias gerais de sua vida (família, trabalho e condição de cidadão ou de escravidão), os doutores determinavam aqueles que se tornariam catecúmenos, caracterizando-os, nesse segundo momento, de ouvintes, que em latim eram os *audientes*<sup>802</sup>. Enquanto catecúmenos, portanto, enquanto ouvintes, os postulantes eram iniciados nas verdades e nas regras da fé cristã, mas também eram conduzidos à prática de si sobre si de exercícios de transformação e de preparação para a vida. É nesse contexto, com efeito, que será desenvolvida a *paenitentia* de que fala Tertuliano, na medida em que, sendo um período de purificação para o batismo, era também um tempo de *elaborandum est*, de elaboração e de pôr as mãos em obra. Como tradução latina da palavra grega conhecida como *metanoia*, penitência ou *paenitentia* faz referência a esse labor, a essa disciplina de si sobre si, que deveria ser praticada pelos catecúmenos e ouvintes, na medida em que tinham passavam por esse período de formação pedagógica e prática não apenas na fé cristã, mas para a vida do cristianismo. É apenas depois desse período, que durava em

---

<sup>800</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 145-58; HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, traduzido por Bernard Botte, Paris, Cerf, 1968, 69-93; R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte*, Paris, Firmin-Didot, 1966, 273-444.

<sup>801</sup> HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 69-70.

<sup>802</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 146.

média de dois a três anos, que o postulante passava por um segundo exame-questionário, como diz Foucault, voltado agora para a sua vida atual de catecúmeno, e não para a sua vida precedente. Como dizia Hipólito, em sua *Tradição apostólica*, “quando se escolhe aqueles que vão receber o batismo”, e isso no fim do período de seu catecumenato, “examina-se as suas vidas”; torna-se mais uma vez necessário perguntar a eles e as testemunhas: “viveram honestamente durante o período em que eram catecúmenos? Honraram as viúvas? Visitaram os enfermos? Praticaram todo tipo de boas obras”<sup>803</sup>. É apenas a partir dessa nova modalidade de prova que constitui esse questionário-exame que serão definidos os eleitos (*electi*) e os competentes (*competenti*), aqueles que, deixando de ser ouvintes, são considerados aptos e eleitos a participar do ritual do batismo. E estes vão passar ainda mais um tempo, segundo Foucault, algumas semanas de preparação mais intensa e rigorosa – composta por preces, jejuns, vigílias e prostrações –, a fim de provar a autenticidade de sua fé<sup>804</sup>. É nesse período, que João Crisóstomo chamava de tempo de “palestra”, que o ouvinte se tornaria, após toda essa ginástica do corpo e do espírito na luta contra o mal, o que quer dizer o outro de nós mesmos, e contra os assaltos do Diabo, um atleta da vida cristã<sup>805</sup>, durando normalmente da quarta-feira de cinzas até o dia da Páscoa. Era, portanto, no sábado que o catecúmeno era batizado, tornando-se definitivamente cristão e encerrando a sua catequese.

Mas se pelo batismo o catecúmeno recebia o selo de sua fé em Cristo, como também se tornava membro de seu corpo, já que era incluído em sua igreja, esse último procedimento em direção ao qual caminha todo o catecumenato e que constitui o seu objetivo e finalidade era também uma prova da verdade. No dia da Páscoa, em que o catecúmeno podia finalmente participar do ritual do batismo, ele também era submetido a um ritual de exorcismo, e isso para saber se ele estaria suficientemente puro e apegado à fé, de modo que sobre ele o inimigo não teria mais domínio<sup>806</sup>. Essa relação, portanto, entre o batismo e o exorcismo, ou simplesmente essa prática de exorcismo batismal, como denominará Foucault, é atestada por diversos autores cristãos dos primeiros séculos: por Hipólito, como é o caso da descrição que segue por lista de procedimentos<sup>807</sup>, mas também por Tertuliano<sup>808</sup> e Orígenes<sup>809</sup>. De modo que quando este último, Orígenes, escreve sua *Homilia sobre os Números*, ele interpreta todo o ritual de exorcismo quase no sentido jurídico de privação de uma posse, dizendo que é preciso que o espírito do

---

<sup>803</sup> HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 79.

<sup>804</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 147.

<sup>805</sup> J. CHRYSOSTOME, *Trois catéchèses baptismales*, traduzido por Auguste Piédagnel, Paris, Cerf, 1990, 145.

<sup>806</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 147-50.

<sup>807</sup> HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 77-81.

<sup>808</sup> Cf. introdução de François Refoulé em TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 36.

<sup>809</sup> ORIGENE, *Homélie sur les Nombres*, vol. 1, traduzido por Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1996.

mal saia para que o espírito de Deus possa baixar; pois este último não habita num corpo entregue ao pecado. É preciso que Satanás seja expulso, seja desapossado, para que o Espírito Santo possa finalmente fazer morada na alma do cristão, já que ali encontrará um coração puro<sup>810</sup>. É essa mesma correlação entre batismo e exorcismo que será retomada por santo Agostinho no século V, quando, referindo-se à necessidade de se fazer o *scrutamen* do coração na preparação para o batismo, irá definir este último como um ato de despojamento do velho homem, mas também de despossessão e de expulsão de demônios<sup>811</sup>. A prova do batismo, portanto, caracteriza-se nos primeiros séculos como um ritual de expulsão, mas também de passagem ou de transferência de soberania de um espírito a outro. E é apenas depois dessa cerimônia a partir da qual o bispo pronuncia as verdades da fé sem observar, ao mesmo tempo, reações ou agitações da parte do catecúmeno, indicativos possíveis da presença dos maus espíritos, que ele pronuncia a frase: *vos nunc imunes probavimus*<sup>812</sup>, agora provamos que estais imunes. Durante todo esse tempo, aliás, durante todo esse exorcismo que constitui o que os padres chamavam de *scrutamen* ou de *examen*, o bispo de Cartago, Quodvultdeus do século IV, referia-se ao catecúmeno como aquele que deveria humildemente se colocar como objeto de prova e de verdade: “*proba me, Domine, et scito cor meum*”, prova-me, Senhor, e conhece meu coração<sup>813</sup>. Ele não praticava a confissão no sentido de reconhecimento de faltas; ele colocava a si mesmo diante da luz, como forma de manifestação de sua verdade. E vamos ver essa outra citação indicada por Foucault no final do século IV, em que santo Ambrósio, na *Explanation symboli*, comparando o exame religioso com o exame médico vai dizer:

Até aqui celebramos os mistérios dos escrutínios (*mysteria scrutaminum*). Fizemos uma inquirição (*inquistum est*) temendo que nenhuma impureza restasse presa ao corpo de alguém. Pelo exorcismo, buscamos e aplicamos uma forma de santificar não apenas o corpo, mas a alma.<sup>814</sup>

O exorcismo como prova da verdade relacionada à posse para o batismo, mas também o exorcismo como esse procedimento por meio do qual se examina a verdade da alma – é sob esses dois sentidos que pouco antes do batismo o catecúmeno era submetido a esse ritual de exame e de despossessão para finalmente participar do ato propriamente dito do batismo, isto

---

<sup>810</sup> *Ibidem*, 149.

<sup>811</sup> S. AUGUSTIN, “Sermon 216”, in *Œuvres complètes de saint Augustin*, vol. 6, traduzido por Jean Joseph François Pougoulat e Jean-Baptiste Raulx, Paris, Guérin, 1868, 227-9.

<sup>812</sup> *Ibidem*, 228.

<sup>813</sup> QUODVULTDEUS, *Sermones*, traduzido por Braun, Turnhout, Brepols, 1953, 305-63; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 149.

<sup>814</sup> S. AMBROISE, *Des Sacraments. Des Mystères. Explication du Symbole*, traduzido por Bernard Botte, Paris, Cerf, 1961, 46-7.

é, da imersão na água. E no momento em vai ser imerso, no momento em que o Espírito Santo será invocado para descer sobre o novo cristão, pergunta-se a ele: “Crês no Deus, o Pai todo poderoso?”, e ele deve responder: “Sim, creio”; “Crês em Jesus Cristo, Filho de Deus?”, a que responde: “Creio”; “Crês no Espírito Santo e na santa Igreja?”, e ele responde: “Sim, creio”; a cada pergunta seguida de uma resposta, uma imersão<sup>815</sup>. É assim que o ritual do batismo fecha esse grande ciclo do catecumenato que, começando com uma investigação-interrogatório e passando pelo ensino e pela disciplina da penitência, chega a esse momento de prova no exorcismo e profissão de fé em Cristo.

Se considerarmos a necessidade de ser ensinado na doutrina dos Apóstolos, tal como é descrita na *Didakhé*, para se ter acesso à purificação pelo batismo, no primeiro século; e depois a necessidade de passar da posição de sujeito ignorante para a posição de sujeito de conhecimento, pela ênfase no ensino de Justino, no século II, e isso com o objetivo de receber o selo de pertencimento do batismo e, finalmente, a iluminação divina sob a forma de um caminho mais necessário, mas escolhido, um caminho que doravante será um caminho de vida e de vida eterna; a preparação do batismo entre os séculos II e III introduzirá um certo número de modificações que os cristãos antigos não conheciam. A alma do catecúmeno será qualificada no interior de um processo que vai progressivamente não do desconhecimento ao reconhecimento no plano do saber, não de uma dramaturgia ascendente da verdade, mas numa dramaturgia da luta e do enfrentamento, de uma luta contra o outro no interior de si, assumindo a forma não de um sujeito, mas de um objeto de conhecimento. Em segundo lugar, esse procedimento de luta contra o outro, esse procedimento de desapego e de desposseção da alma em relação ao espírito maligno que, com vigor e violência, se rebela contra a disciplina da penitência, vai encontrar no batismo não tanto a plenitude de um ensino, mas a forma de uma prova de si mesmo pela manifestação daquilo que se é. Em oposição a Clemente de Alexandria, em cuja direção toda a estrutura pedagógica do ensino nos séculos precedentes parece apontar, Tertuliano assinala um ponto de deslocamento, que coincide com a institucionalização do catecumenato na igreja primitiva: a preparação para o batismo não assume a estrutura de um ensino capaz de constituir um sujeito do conhecimento do lado do postulante, mas sim a estrutura de uma prova, já que se localiza nesse encontro absolutamente necessário e fundamental entre a aquisição da verdade pela fé e a manifestação da verdade da alma. É dessa última estrutura que veremos o início de uma polarização, da qual falamos no início desse capítulo, entre duas modalidades de regime

---

<sup>815</sup> HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 85-7; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 149-50; Cf. introdução de François Refoulé em TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 37.

de verdade distintas: de um lado, veremos a formação, no que tange à fé, de um regime de verdade constituído a partir da fé no texto e na doutrina – tratar-se-ia de adquirir o conhecimento verdadeiro, e de por essa via não se deixar enganar pelas críticas dos pagãos nem pelas heresias das seitas –, mas haveria, por outro lado, a formação de um regime de verdade de si, um regime de verdade da alma, onde o que estaria em questão não seria propriamente a ortodoxia da fé, mas sim a necessidade de manifestação e submissão à prova daquilo que se é, e daquilo que se experimentou e se viveu nesse processo de purificação de si que, desapossando o outro de si mesmo, permite a aproximação do sujeito em relação à verdade divina<sup>816</sup>.

Como se vê, em todo esse procedimento que incluía desde o primeiro século a preparação para o batismo e que, com o desenrolar dos dois séculos seguintes, até o século III, ganhou uma complexidade considerável, sendo investido por toda uma estrutura institucional, não existia confissão de pecados, nem reconhecimento de faltas. Ainda que a palavra latina *confessio* faça alusão à confissão, e corresponda à tradução da palavra grega *exomológesis*, não havia nesse procedimento de preparação para o batismo, não havia nessa modalidade de manifestação da verdade de si para aceder à verdade da fé a necessidade de uma confissão de pecados, nem necessariamente de um reconhecimento das faltas<sup>817</sup>. É apenas com o problema da recaída após o batismo, com o problema da continuidade no pecado como marca de perversão da natureza através de faltas e ações contra a verdade dos preceitos da fé, que o cristianismo precisará inventar um outro mecanismo de manifestação da verdade de si, que, na continuidade da concepção do pecado original, será atualizado sob essa forma ritual e purificadora da penitência canônica.

#### **4.3.2. A penitência canônica e a manifestação da verdade: *exomológesis***

Não se pode reduzir a prática da penitência na história do cristianismo a essa prática recente, regularizada e generalizada, instituída entre os séculos XIII e XVI, e que implicava para todos os cristãos a obrigação anual da confissão, a exploração exaustiva da consciência – já que se trata de lembrar dos pecados de se cometeu desde a última confissão –, e a prática da direção. A penitência cristã, como assinala Foucault, ou pelo menos a existência de uma modalidade de penitência na história do cristianismo pode ser atestada desde o século II de nossa era, sem necessariamente ser incluída ou pensada como um ritual previsto por um sacramento, sem implicar a confissão dos pecados a um diretor e ainda sem necessariamente ser obrigatória para

---

<sup>816</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 130-1.

<sup>817</sup> *Ibidem*, 150-1.

todos os cristãos. Para se referir a essa antiga prática da penitência na história do cristianismo, Foucault identifica no texto do *Pastor* de Hermas, que data do século II, em meados dos anos 140, uma descrição bastante detalhada a respeito da instituição divina da penitência e de alguns aspectos importantes de sua prática no seio da igreja<sup>818</sup>. Esse texto consiste efetivamente num dos testemunhos mais antigos da prática da penitência, tornando-se uma referência bastante clássica dessa prática tal como fora instituída e idealizada nos primeiros séculos. Num trecho bastante sucinto do livro, encontramos o próprio Hermas dialogando com um anjo que é identificado como o anjo da penitência. Hermas declara para o anjo: “ouvi de alguns doutores que não existe outra penitência senão aquela do dia em que mergulhamos na água e recebemos o perdão dos pecados anteriores”; diante dessa declaração, o anjo responde longamente, dizendo:

O que ouviste é exato; é assim. Aquele que recebeu o perdão de seus pecados não deveria, com efeito, mais pecar, mas permanecer em santidade. Mas já que necessitas de todas as precisões, eu te indicarei também o seguinte, sem dar pretexto ao pecado àqueles que crerão ou aos que atualmente creem no Senhor, porque tanto uns quanto os outros não precisam fazer a penitência de seus pecados: eles têm a absolvição de seus pecados anteriores. É apenas para aqueles de que falamos nesses últimos dias que o Senhor instituiu uma penitência. Porque o Senhor conhece os corações e, sabendo tudo antecipadamente, conheceu a fraqueza dos homens e as múltiplas intrigas do diabo, que fará mal aos servos de Deus e exercerá contra eles sua malícia. Em sua grande misericórdia, o Senhor se comoveu de sua criatura e instituiu essa penitência, e me concedeu de dirigi-la. Mas eu digo: se, depois desse apelo importante e solene, alguém, seduzido pelo diabo, comete um pecado, ele dispõe de uma só penitência; mas se peca repetidamente, mesmo que se arrependa, a penitência será inútil para tal homem: ser-lhe-á bastante difícil gozar da vida eterna.<sup>819</sup>

Ora, como se pode observar já com essa referência, a penitência cristã nos primeiros séculos, a prática da penitência tal como fora instituída e praticada nas primeiras comunidades cristãs do século II, tentava resolver um problema bastante importante, dada a teologia da purificação no batismo. Segundo Foucault, o problema a que a penitência queria resolver, segundo esses primeiros testemunhos de sua prática, poderia ser descrito nos seguintes termos: se, depois do batismo não se pode nem se deve mais pecar, se mesmo assim o homem peca, comete uma falta grave, o que se deve fazer?<sup>820</sup> Como evitar a rejeição ou a expulsão definitiva da Igreja de um cristão que cometeu um ou vários pecados graves? Como permitir que ele se arrependa e possa, assim, ser reintegrado à comunidade dos fiéis? Se a solução para o pecado não poderia se dar através de um segundo batismo, como fora inicialmente proposto, era preciso que se instituisse uma prática, um procedimento capaz de manifestar a realidade do arrependimento, e

---

<sup>818</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 165-8; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 101-5; HERMAS, *Le pasteur*, traduzido por Robert Joly, Paris, Cerf, 1968.

<sup>819</sup> HERMAS, *Le pasteur*, 159-61.

<sup>820</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 101-3.

autenticar diante de todos o retorno e a reconciliação daquele que pecara à igreja. Em relação à penitência, portanto, conforme fora instituída em meados do século II, pode-se dizer que se trata de uma prática necessária depois da realização de um pecado grave e específico (e Foucault vai citar os exemplos dos pecados de adultério e da renegação da fé, o problema dos lapsos, *lapsi*<sup>821</sup>); mas pode ser também que o cristão tenha cometido não um pecado em particular, grave, mas uma série de pecados, ou simplesmente muitos pecados. Para retomar o caminho da vida, era preciso se arrepender de seus pecados, e restabelecer seu estado de purificação e de remissão de pecados, tal como obtivera no ritual do batismo.

A penitência, assim, era essa espécie de retorno para o caminho da vida, já que o penitente é aquele que por um dado momento escolhera o caminho da morte e da ignorância. Em segundo lugar, a penitência não era um procedimento particular, um ato específico, isto é, submeter-se ao jejum, dar esmolas, realizar uma oração, mas um estatuto que afetava todas as áreas da vida; tornar-se penitente, adquirir esse estatuto através do qual se solicitava a reconciliação com Cristo e com a igreja, significava viver de outra maneira: obrigações em relação à alimentação e ao jejum, mas também preceitos de hábito e de práticas, interdição das relações sexuais, excluído de um certo número de cerimônias e rituais religiosos, sem deixar, no entanto, de ser cristão, e ainda mesmo depois de sua integração, ele continuará submetido a algumas interdições, como, por exemplo, ele não poderá se tornar padre. Segundo Foucault, “a penitência não é um ato em relação a um pecado; mas é um estatuto, um estatuto global da existência”<sup>822</sup>; tratava-se, portanto, de um estatuto solicitado junto ao bispo, e que findava por uma segunda cerimônia de reconciliação. E finalmente, como vemos nessa descrição do *Pastor de Hermas*, a penitência não é renovável; tendo uma vez pecado, cometido um grande pecado, ou simplesmente vários e se submetido à penitência, ela será feita apenas uma vez na vida. Não se pode após se tornar penitente e uma vez findada a penitência continuar pecando repetidamente, como encontramos no texto, pois, trilhando esse caminho de morte não se poderá entrar e gozar da vida eterna. A penitência, portanto, nesses primeiros séculos da história cristã, respondia a esse problema do pecado após o batismo, à possibilidade que se requeria de reintegração de um cristão à igreja; ela tinha esse caráter genérico e global, na medida em que se manifestava em diversos aspectos da existência, e isso mesmo depois da cerimônia de reconciliação; uma vez solicitada e realizada, não se deveria, nem a princípio se poderia continuar no pecado, já que

---

<sup>821</sup> *Ibidem*, 102; S. CYPRIEN, “De ceux qui ont failli”, in *Textes*, traduzido por Denys Gorce, Namur, Soleil levant, 1958, 88-92.

<sup>822</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 70.

não havia uma segunda penitência que pudesse fornecer uma outra possibilidade de reconciliação.

De modo geral, quando se observa a forma pela qual a penitência era designada na literatura cristã da época, tanto os Padres gregos quanto os Padres latinos utilizavam com frequência, segundo Foucault, a palavra grega *exomológesis*. *Exomológesis* é o substantivo correspondente ao verbo *exomológein*, que quer dizer: dar um acordo, concordar, ou ainda reconhecer alguma coisa<sup>823</sup>. Trata-se, com efeito, de um termo, como assinala Foucault, frequentemente utilizado no grego clássico, também constituído um vocabulário jurídico; encontramos-lo, por exemplo, na conhecida passagem de *Édipo Rei* de que falamos no capítulo três, quando o servo de Tebas *reconhece* ter sido aquele que dera Édipo quando ainda era criança ao pastor de Corinto, e isso contra as ordens de Laio, ele diz: *exomologeô*, eu reconheço, eu confesso. Mas se observarmos na literatura cristã dos primeiros séculos, *exomológesis*, na maior parte das vezes era escrito em grego, mas quando era traduzido assumia a forma latina de *confessio*, significava, na *Didakhé*, por exemplo, o reconhecimento público e coletivo dos pecados, ou mais precisamente, o reconhecimento de si mesmo como pecador diante de Deus, e isso numa oração coletiva na assembleia, já que não era enunciação nem enumeração dos pecados<sup>824</sup>; significava também o ato de fé pela qual o cristão se vinculava ao ensino recebido: o reconhecimento da verdade do ensino é *exomológesis*; e significava ainda, como encontramos no texto mais tardio de Tertuliano, *De baptismo*, que para aceder ao o batismo os catecúmenos deveriam “invocar a Deus de joelhos por meio de preces fervorosas, jejuns e vigílias de joelhos, [...] pela confissão de todos os seus pecados passados (*cum confessione omnium retro delictorum*)”<sup>825</sup>; isso não implicava mais uma vez a confissão de cada pecado individualmente, mas esse reconhecimento global diante de Deus de que se é pecador. Em todo caso, se *exomológesis* define na literatura cristã dos primeiros séculos essa prática bastante global e generalizada a partir da qual se reconhecia as verdades da fé, mas também se reconhecia a verdade daquilo que se é como pecador, *exomológesis* também era usado para designar um momento preciso do procedimento penitencial, em que, no momento da reintegração, na cerimônia final através da qual o cristão era reintegrado à fé e à igreja, acontecia o episódio que os textos denominavam de *exomológesis*<sup>826</sup>. Mas como se dava esse episódio? Que lugar tinha a *exomológesis* como esse momento em torno

---

<sup>823</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 150-1, 197; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 103.

<sup>824</sup> *Didachè*, 4, 14, 165.

<sup>825</sup> TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 94.

<sup>826</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 197-200; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 70-1; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 104-5.



do qual o cristão se reintegrava à fé em Cristo em todo o procedimento mais geral e mais global da penitência?

Ora, conforme a análise de Foucault, quando a penitência era solicitada ao bispo pelo cristão, era preciso, evidentemente, uma exposição das faltas e dos pecados; era preciso que o bispo soubesse da gravidade do que fora cometido, ou pelo menos do fato de que aquele cristão levava uma vida descuidada e desregrada, que estava arrependido e que, por isso, gostaria de se submeter ao ritual da penitência<sup>827</sup>. Sugere-se que a prática descrita por são Cipriano, em meados do século IV, quando fala da *expositio causae*, exposição da causa, termo utilizado de maneira frequente no contexto jurídico, trate justamente desse primeiro momento, em que o postulante à penitência dá ao bispo as razões pelas quais quer se submeter a esse estatuto<sup>828</sup>. De toda forma, essa *expositio causae*, essa exposição da causa ou da razão da solicitação da penitência não tem evidentemente a forma de uma prática pública – tudo parece indicar que o postulante expõe seus pecados em particular ao bispo, de modo que este decide, também em particular, aceitar ou não a sua solicitação –, nem pertence ao ritual da penitência que será praticado, que será adotado pelo postulante, no caso de sua aceitação. Um argumento suplementar de Foucault: ainda assim a palavra *exomológesis* não era empregada para designar essa exposição da causa, ou da razão da penitência; não se tratava, portanto, de um reconhecimento de faltas no sentido estrito que ele ganhará mais adiante com a ideia de confissão.

Tendo sido aceita a solicitação do postulante, este adquire o estatuto de penitente, e encontramos a palavra *exomológesis*, como vimos, sendo usada pelos gregos e pelos latinos, quase sempre em sua forma grega, para designar de maneira geral todo o desenrolar da penitência, que poderia se dar em alguns meses ou anos, mas também que poderia durar toda a vida, inclusive até o leito de morte. Nesse contexto, a palavra quer dizer, segundo Foucault, *ser penitente*, levar a vida de penitência – e essa vida se chama, literalmente, reconhecimento e confissão. Temos, portanto, uma referência a essa utilização bastante frequente do termo, usado para designar todo esse percurso que faz o penitente para obter enfim sua reconciliação, em *De paenitentia* de Tertuliano, quando ele evoca um rei da Babilônia que, tendo pecado, permanecera em *exomológesis* durante sete anos; ademais, encontramos também em *Adversus haereses* de Irénée, livro 1, capítulo XIII, parágrafo 5, a referência de um cristão que, voltando à igreja depois de tê-la abandonado, passou o resto da vida em *exomológesis*. Logo, o termo *exomoló-*

---

<sup>827</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 104.

<sup>828</sup> S. CYPRIEN, “Lettre LV”, in *Correspondance*, vol. 2, traduzido por Chanoine Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925, 134.

gêsis, mas também o termo *exomologèse*, é usado para designar não apenas um episódio específico de *reconhecimento* no interior daquilo que Tertuliano chama de *peenitentia secunda*, como sendo essa penitência canônica praticada depois do batismo, mas também todo o estatuto de penitente. A *exomologèse*, portanto, conforme descreve Tertuliano no capítulo IX de sua *De paenitentia*, deve consistir essa espécie de estado global de penitência, que deve se desenvolver não apenas *in conscientia*, mas também em *actus*<sup>829</sup> – o que, segundo Foucault, alude ao sentido teatral do termo:

É preciso dormir sob o saco e as cinzas, envolver o corpo com trapos escuros, abandonar a alma à tristeza, corrigir os membros faltosos com um tratamento severo. O penitente geralmente alimenta as preces pelos jejuns. Ele geme, ele chora, rugindo dia e noite em direção ao Senhor, seu Deus. Ele anda aos pés dos sacerdotes. Ele se ajoelha diante dos que são queridos por Deus. Ele pede a todos os irmãos que sejam intercessores para obter o seu perdão.<sup>830</sup>

Segundo Foucault<sup>831</sup>, uma outra correspondência de São Cipriano da metade do século III descreve a penitência como “a hora de [...] experimentar o arrependimento da queda, de se mostrar reservado, fazer a prova da humildade, da modéstia, e de solicitar, pela submissão, a clemência divina, de fazer descer sobre si a divina misericórdia”<sup>832</sup>. Na *Paraenesis*, de São Paciano, que foi bispo em Barcelona no século IV, encontramos que a verdadeira penitência não deve ser realizada apenas de forma nominal ou estatutária, é preciso que seja manifesta por meio dos sacos e das cinzas, da aflição e do jejum a que o penitente se submete, deixando-se igualmente ser socorrido pela intercessão de toda a comunidade<sup>833</sup>. Em todos esses casos, encontramos, portanto, a designação de *exomolôgêsis* ou *exomologèse* para esse estatuto global de penitente, a que se submete um cristão que cometera pecado, e que como reconhecimento de seu estado, ele manifesta através da postura e de gestos, da forma como trata o seu corpo, da roupa que utiliza e de uma série de práticas em que se submete à penitência e que assim fazendo espera, finalmente, alcançar a sua recompensa, reintegrando-se à igreja. E se a penitência é uma *exomologèse*, a forma pela qual ela se manifesta é uma expressão voluntária da condição de pecador, de modo que, segundo Foucault, o reconhecimento do pecado não pode ser dissociado da manifestação voluntária de si sob essa forma de punição.

<sup>829</sup> TERTULLIEN, *La pénitence*, traduzido por Charles Munier, Paris, Cerf, 1984, 180.

<sup>830</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 104. Cf. TERTULLIEN, *La pénitence*, 181-3.

<sup>831</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 72.

<sup>832</sup> S. CYPRIEN, “Lettre XXXVI”, in *Correspondance*, 1, 91.

<sup>833</sup> PACIEN DE BARCELONE, “Exhortation à la pénitence”, in C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1966, 100.

Mas será apenas no momento de reconciliação, no dia determinado pelo bispo que autorizara a entrada do cristão no estatuto da penitência, que haverá esse episódio específico e particular de uma cerimônia, atestado por um certo número de autores, e que consiste na *exomologésis*. E Foucault refere-se, novamente, ao texto de são Cipriano, segundo o qual a penitência seria três coisas: *actam paenitentiam, exomologesim factam, manum ad episcopo et clero in paenitentiam inpositam*<sup>834</sup>, ou seja, a penitência como ato, como ação, a *exomologése*, o reconhecimento, e, por fim, a imposição de mãos, como esse ritual a que visaria toda a penitência e a partir do qual ela estaria concluída<sup>835</sup>. Ademais, é possível localizar em alguns textos anteriores ou posteriores, descrições mais ou menos precisas. Temos, por exemplo, uma descrição de Tertuliano, em *De pudicitia*, no final do século II, quando ele ainda pertencia à seita do montanismo e condenava não a prática da penitência, mas a possibilidade de reconciliação. No capítulo III, do livro, parágrafo 5, ele descreve o penitente como aquele que “permanece em pé diante das portas e [que] pelo exemplo de seu opróbrio instrui os outros”; diz ainda que o penitente é aquele que “apela pelas lágrimas de seus irmãos em seu favor”<sup>836</sup>; mais adiante, no capítulo XIII do mesmo livro, vemos uma descrição específica do rito de reconciliação, talvez com um pouco de ênfase ou exagero, já que, como aponta Foucault, ele era contra a reconciliação do penitente, em que diz a respeito do bispo:

Quando introduzes na Igreja o adúltero penitente para que seus irmãos implorem por ele, tu o fazes se prostrar no meio da assembleia, vestido de cilício e recoberto de cinzas, numa atitude humilhante, própria para inspirar a repulsa, diante das viúvas e dos padres; ele lança sobre si as lágrimas de todos, beija seus pés e seus joelhos.<sup>837</sup>

Mesmo crítico da penitência, no entanto, Tertuliano descreve uma prática concreta, realizada pelos cristãos nos primeiros séculos; e se ele o faz de maneira exagerada, teatralizada, como descreve Foucault, tratar-se-ia ainda de gestos bastantes precisos, com características bem particulares: condução pela mão, utilização do manto, estar coberto de cinzas, prostrado, caminhando humildemente aos pés de todos – é essa manifestação de si como pecador, que havia começado na entrada no estado de penitente e que chegaria à conclusão por esse ritual de reconciliação, que é atestada por Tertuliano<sup>838</sup>. E se quisermos um exemplo mais tardio, Foucault evocará um texto de são Jerônimo, do início do século V, no qual descreve a penitência de Fabíola, uma nobre mulher romana, bastante conhecida na época, que, tendo se divorciado de

<sup>834</sup> S. CYPRIEN, “Lettre XXXVI”, in *Correspondance*, 1, 91.

<sup>835</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 104-5.

<sup>836</sup> TERTULLIEN, *La pudicité*, traduzido por Charles Munier, Paris, Cerf, 1993, 160-1.

<sup>837</sup> *Ibidem*, p. 208-9.

<sup>838</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 104-5.

seu marido, casou com outro homem, antes de sua morte; de modo que, fazendo o que era indevido, cometendo essa falta grave que consistia no adultério, ela deveria fazer penitência. E são Jerônimo descreve a sua penitência da seguinte forma:

Sob os olhos de toda a cidade de Roma, durante os dias que precediam a Páscoa, ela se postava nas fileiras dos penitentes, o bispo, os padres e o povo choravam com ela, os cabelos despenteados, o rosto pálido, as mãos malcuidadas, a cabeça manchada de cinzas e humildemente inclinada, seu peito derrotado e o olhar com o qual ela tinha seduzido seu primeiro marido, ela os machucara. [...] Ela descobria para todos a sua ferida e sobre seu corpo pálido, Roma em lágrimas contemplou suas cicatrizes.<sup>839</sup>

É a partir dessa descrição como um grande ritual de suplício que são Jerônimo relaciona o ato em torno do qual Fabíola recebera a sua reconciliação com esse estatuto global da penitência, em que a manifestação da verdade de si se expressa e se confunde com essa manifestação dramática do fato que se pecou, do modo de ser que o atesta, mas da vontade, por esse remorso e humilhação, de não mais pecar e ser reintegrado no caminho da vida e na comunidade dos fiéis. Além de Tertuliano e são Jerônimo, Foucault ainda identificará a descrição de uma manifestação dramática de si em santo Ambrósio, no século IV, quando no momento em que o penitente se reconciliava com Deus e com a Igreja realizava também *exomologésis*, como manifestação desse estado de pecado, atestado pela penitência: “eles confessam sua fé pelos seus gemidos e a confessam por suas lamentações”<sup>840</sup>. Reconhecimento de pecado sob a forma da manifestação da verdade de um estado, de uma condição de pecador: é um pouco esse significado que encontramos para *exomologésis* nesse procedimento de segunda penitência, ou simplesmente de penitência canônica tal como era praticado para responder ao problema da reintegração do cristão que pecara depois do batismo.

Qual é o modelo dessa prática de *exomologésis* no cristianismo primitivo? Qual é a justificativa de manifestar a si mesmo como pecador como forma de reconhecimento de faltas e com o objetivo de obter perdão nessa prática cristã, que retoma os antigos rituais de suplício, quando se tratava de punir alguém por uma falta cometida? Segundo Foucault, poder-se-ia supor que o modelo da *exomologésis* na penitência corresponde ao modelo médico<sup>841</sup>; pois, quando se procurava um médico, encontramos a referência em diversos lugares de que se devia mostrar para eles as feridas, as doenças do corpo, para que ele realize um diagnóstico e, finalmente, possa fornecer a cura; da mesma forma como nos dirigimos ao médico, não devemos

---

<sup>839</sup> S. JEROME, “Lettre LXXVII”, in *Lettres*, vol. 4, traduzido por Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1954, 43-5.

<sup>840</sup> S. AMBROISE, *La pénitence*, traduzido por Roger Gryson, Paris, Cerf, 1971, 72.

<sup>841</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 108-9.

nos ocultar diante do *Christus medicus*, mas mostrar para ele as nossas feridas, frutos do pecado cometido, e ele nos curará e nos reconduzirá à saúde. É um primeiro modelo possível. Um segundo modelo que se pode atribuir a *exomologésis* é o modelo jurídico, tal como encontramos na prática judiciária: quando um acusado pretendia obter do juiz o perdão em relação a alguma falta, ele sabia que, se humildemente confessava o seu erro, poderia, afinal, apaziguar a ira do juiz, diminuindo a sua pena<sup>842</sup>; da mesma forma, segundo Foucault, poder-se-ia pensar que, reconhecendo o pecado diante de Deus, seria possível apaziguá-lo; ou ainda seria possível que no dia do juízo, confessando os nossos pecados, o diabo não poderia mais nos acusar, ficando apenas a Deus o exercício de sua justiça, mas também de sua misericórdia infinita. Diante de todas essas possibilidades, o mais provável e mais importante modelo com o qual a *exomologésis* parece se identificar não é o modelo da doença e da cura, nem o do crime e do julgamento (já que não existe propriamente a verbalização das faltas), mas sim o modelo do martírio<sup>843</sup>. Se o penitente realizava a *expositio causae* diante do bispo, se, aceito como penitente, ele precisava passar por essas três coisas, como descreve são Cipriano, *actam paenitentiam, exomologesim factam, manum ad episcopo et clero in paenitentiam inpositam*<sup>844</sup>, a ação da penitência, o reconhecimento e a imposição de mãos, era porque tinha escolhido antes de se decidir pela penitência seguir pelo caminho de morte, e agora preferiria enfrentar a própria morte a renunciar a sua fé em Cristo. É por isso que, para Foucault, a prática da penitência deve corresponder ao ato daqueles que, confrontados com as perseguições ao cristianismo, se submetiam à morte para honrar a Cristo. Se o pecador renunciara a sua fé para seguir no caminho de morte, ele só será reintegrado na vida se expor diante de todos a morte que representa o caminho que escolhera, se se expor a si mesmo como mártir, a partir dessa forma de ruptura de si mesmo, de recusa do caminho que escolhera, e que tem a forma de uma dramatização da própria morte na manifestação de si. É por isso que, para Foucault, a penitência é, de fato, uma mortificação de si<sup>845</sup>. Quando se submete a essa manifestação da morte que é a penitência, o pecador deve revelar, sob o saco e as cinzas que carrega, o fato de que escolhera a morte, desviara-se do caminho que conduz a vida, e pertencia agora ao mundo da morte; mas também quando se submete à mortificação de si por esse ritual que é a penitência como uma espécie de martírio, ele quer dizer que, se pecara, estava disposto a morrer para voltar à vida, estava preparado para enfrentar a morte se isso pode significar entrar para um mundo que não mais esse e para alcançar a vida,

---

<sup>842</sup> *Ibidem*.

<sup>843</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 73-4. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 108-9.

<sup>844</sup> S. CYPRIEN, "Lettre XXXVI", in *Correspondance*, 1, 91.

<sup>845</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 73-4.

deixando de pecar<sup>846</sup>. É apenas com essa demonstração diante de todos, essa atestação pública de que se está pronto a se sacrificar e se submeter à morte nesse mundo para poder chegar ao outro, que a *exomologésis* como essa espécie de ritual da penitência permite a manifestação da verdade de si, a manifestação dramática da verdade, como forma de obtenção do perdão dos pecados e de reintegração na Igreja. É por essa articulação entre a manifestação da verdade de si como *exomologésis* e esse estatuto penitencial por meio do qual se dramatiza a mortificação de si que a penitência pode responder ao problema do pecado depois do batismo, na medida em que mantém sob o signo da penitência a *liberalitas*, do lado de Deus, e, do lado do homem, o *metus*, o medo.

Vemos, portanto, que *exomologésis* pode designar tanto o período em que se pratica a penitência, em que se submete a si mesmo a esse estatuto global de penitência, mas também se refere a esse episódio final a que visa a penitência e que tem lugar no interior da cerimônia a partir da qual será atestada, ou oficializada a reintegração do penitente. De uma forma ou de outra, ela ritualiza de maneira espetacular e teatral a condição de penitente que é a condição de morte do pecado, mas também de uma submissão de si mesmo à morte já que se pretende voltar ao caminho da vida. Como se vê, em toda essa dramaturgia da verdade na penitência a enunciação verbal dos pecados, o exame de si mesmo e o reconhecimento de faltas diante do outro tem um lugar bastante reduzido ou quase não ocorre. Excetuando-se o momento em que o postulante expõe para o bispo as razões de seu pedido, não há em todo o ritual de *exomologésis*, de *reconhecimento* ou de *confissão*, se quisermos usar as traduções correntes para essa palavra, não há a enunciação verbal daquilo que se fez. A produção da verdade, a manifestação da verdade na *exomologésis* tem lugar nessa grande teatralização da vida, do corpo e dos gestos do penitente. De modo que é com o seu corpo que ele articula a veridicação e a mortificação, submetendo-se aos olhos de todos a realidade do pecado que cometeu, e que como tal escolhera o caminho da morte. Pode haver choro, lamento, prantos e lágrimas, mas não existe na penitência nada parecido com um exame da consciência, nem como uma verbalização enumerada e detalhadas da falta. De modo que a expressão mais representativa para Foucault da realidade expressiva e manifesta dessa verdade que através da dramatização de si se mostra que é pecador é a expressão de Tertuliano, quando a propósito da *exomologésis* traduzia por: *publication sui*<sup>847</sup>. Na *exomologésis*, dizia ele, o cristão precisa publicar a si mesmo, mostrar a si mesmo como pecador, alguém que escolhera a morte em vez da vida, mas também demonstrar a sua

---

<sup>846</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 209-10.

<sup>847</sup> TERTULLIEN, *La pénitence*, 43.

vontade de se libertar desse mundo, de se desvincular de seu próprio corpo, destruir a própria carne, com o objetivo de ascender a uma vida espiritual. É essa representação da morte ou da mortificação do pecador como essa personagem que quer a própria morte, mas também a representação teatral da renúncia de si mesmo, que *exomologésis* deve manifestar, já que assume para todos essa forma maior, esse modelo de uma *publication sui*<sup>848</sup>. E, finalmente, se a penitência é essa prática que, retomando o modelo do martírio, realiza essa manifestação da verdade de si sob a forma de uma mortificação, a produção de verdade que ela realiza não tem por objetivo estabelecer a identidade de si mesmo, reencontrar na vida anterior a identidade perdida, mas antes, ao manifestar a verdade do que se é como ser do pecado, seu objetivo é reconhecer e testemunhar a ruptura consigo mesmo, a recusa de si mesmo, como forma de afirmação da *metanoia* em relação a si, o que quer dizer ao passado, ao mundo e a toda vida anterior. Ora, e para ilustrar essa representação de si mesmo como uma espécie de *desidentificação* do sujeito<sup>849</sup>, como essa ruptura do sujeito em relação a si mesmo, à sua identidade, por essa modalidade de manifestação da verdade de si como mortificação, Foucault retoma uma anedota de santo Ambrósio, do século IV, presente no capítulo X de sua *De paenitentia*, em que diz:

É preciso viver de maneira a morrer para nosso modo habitual de vida. O homem deve se renegar a si mesmo e mudar completamente, segundo o modo deste jovem cujas fábulas contam a história. Depois de ter tido amores ilícitos, ele partiu para o exterior e, quando voltou, seu amor tinha se extinguido. Ele veio mais tarde a cruzar com a bem-amada de outrora, que se espantou com o fato de que ele nem lhe dirigiu a palavra. Acreditou que não a tinha reconhecido e, passando novamente diante dele, disse-lhe: “Sou eu – Mas eu, ele respondeu, não sou mais eu”<sup>850</sup>

Se, como definira Foucault, o sujeito do estoicismo tinha a forma de um *si gnômico*, na medida em que se tratava de justapor pela força do verdadeiro, o sujeito do conhecimento ao sujeito da vontade, o sujeito do cristianismo, ou do modelo de subjetividade requerido e constituído na *publication sui* da *exomologésis*, é representado pela fórmula *ego non sum ego*, eu não sou eu, e isso porque se trata agora de sobrepor à revelação da verdade de si a manifestação dramática de uma ruptura violenta consigo mesmo, à manifestação de um “eu” esse movimento pelo qual se renuncia o que se é. A revelação de si na *exomologésis*, para dizer como Foucault, deve ser, ao mesmo tempo, a destruição de si mesmo. Todo o teatro da penitência, toda a dramaturgia do dizer a verdade que nela encontrarmos, deve se configurar como formas de de-

---

<sup>848</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 206-7; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 74-6.

<sup>849</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 222.

<sup>850</sup> S. AMBROISE, *La pénitence*, traduzido por Roger Gryson, Paris, Cerf, 1971, 193.

monstração do fato de que se é em verdade pecador, mas também como uma maneira de autenticar a ruptura de si em relação a si, a *metanoia* de um sujeito que não é ou que não pretende ser aquilo que é, e que, no final, da penitência passará pelo devir *outro* de cada um<sup>851</sup>.

Para que esse modelo de subjetividade cristã, modelo que articula a mortificação de si ao procedimento de veridicção, possa finalmente se encontrar mediado por uma linguagem, será preciso aguardar até os séculos IV e V, quando uma outra tecnologia de si começará a ser desenvolvida no interior das instituições e comunidades monásticas<sup>852</sup>. É pela introdução da verbalização de si no interior dessa relação entre veridicção e mortificação que o cristianismo realizará uma nova caracterização da relação entre sujeito e verdade que terá uma importância decisiva, segundo Foucault, para a história da subjetividade ocidental. O monge é aquele que, através dos exercícios e da disciplina, retoma esse modelo de veridicção e de mortificação de si na experiência com o corpo; mas a novidade que o monasticismo irá constituir é a possibilidade de articular esse modelo com um exercício contínuo e permanente de linguagem, e isso seja individualmente, seja na presença de um diretor.

#### **4.3.3. A verbalização de si nas instituições monásticas: *exagoreusis***

Até aqui vimos algumas modalidades de manifestação da verdade, algumas modalidades de aleturgia, e isso seja como *probatio animae*, provação da alma, seja como *exomológesis*, manifestação de si como pecador, muito diferentes da modalidade aletúrgica da confissão, tal como encontramos instituída pelo sacramento de penitência no século XIII. A manifestação da verdade de si na preparação para o batismo e no ritual da penitência assume uma forma muito diferente dessa modalidade de confissão anual e obrigatória dos pecados tal como passou a ser praticada no final da Idade Média. Se essas duas modalidades de práticas de verdade implicavam a vinculação do sujeito à verdade da fé, o reconhecimento de faltas e um procedimento de mortificação, elas não se caracterizavam, no entanto, por uma verbalização das faltas, nem por um exame programado e consciente de si mesmo. Se tanto na *probatio animae* quanto na *exomológesis*, havia essa obrigação de manifestação daquilo que se é, a manifestação de si não assumia a forma de uma análise de si mesmo, nem utilizava como instrumento dessa análise uma técnica da linguagem. Foi apenas mais tarde, por volta dos séculos IV e V, com o desenvolvimento das práticas e das instituições monásticas, que a manifestação da verdade de si como forma de reconhecimento e de confissão das faltas vai adquirir uma forma de verbalização. É

---

<sup>851</sup> Cf. nota com a transcrição do manuscrito da aula de 20 de fevereiro de 1980 em M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 157.

<sup>852</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 219-23; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 110.



do lado das práticas monásticas, e não do lado das práticas de penitência canônica, segundo Foucault, que será possível identificar a transformação mais importante ou, em todo caso, mais decisiva aquilo que ele mesmo denominou de história das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente<sup>853</sup>. Antes de entrarmos especificamente na prática de verbalização de si desenvolvida nessas instituições, é preciso se perguntar como se formaram essas instituições e que relações elas podem ter com as práticas comunitárias da Antiguidade.

Ora, se seguirmos a análise de Foucault, no que concerne a seu contexto mais imediato, a formação das instituições monásticas se inscreve de maneira particular no movimento mais geral e mais amplo que se deu a partir da metade do século III até o início do século V, e que se caracterizou pelo ascetismo<sup>854</sup>. A formação, o desenvolvimento e a proliferação das instituições monásticas em meados do século IV devem ser pensados a partir desse movimento inicial do ascetismo, presente em alguns grupos do cristianismo, mas também em algumas seitas e igualmente nas religiões não cristãs. O monasticismo, segundo Foucault, seria num certo sentido uma tentativa de organizar ou de regular, ou mesmo de frear, esse movimento excedente para além do cristianismo, ainda que fizesse parte dele, com a finalidade de lhe dar uma certa organização institucional, de modo a oferecer uma regulação e um controle sobre a sua prática no interior do cristianismo<sup>855</sup>. Tratava-se, com efeito, de, lutando contra as influências externas, manifestas, por exemplo, no gnosticismo, mas também no maniqueísmo, de fazer passar os excessos e os transbordamentos da vida ascética para dentro de um quadro institucional, tratava-se de institucionalizar os excessos, e isso através da organização de uma vida em comunidade, marcada por uma estrutura hierárquica e legislativa forte. Uma segunda característica importante identificada por Foucault é a de que o monasticismo se encontra no ponto de cruzamento de uma série de instituições e práticas anteriores, entre elas, de maneira mais imediata, a prática da penitência, mas também um conjunto de práticas filosóficas<sup>856</sup>. Segundo Foucault, a vida do monge era uma *vita paenitentiae*, quer dizer, uma vida de penitência; o monge era aquele que concentrava em seu estilo de vida a mortificação que encontrávamos na prática da penitência, na medida em que, incluído num determinado regime de práticas e de ensinamentos, ele efetivamente realizava a sua morte em relação ao mundo e sua passagem para a vida verdadeira; reencontraremos, portanto, na vida do monge esse conjunto de práticas a que a penitência fazia referência, isto é, a prática do jejum e do controle da alimentação, a interdição em relação aos

---

<sup>853</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 305; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 124.

<sup>854</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 123-4.

<sup>855</sup> *Ibidem*, 124.

<sup>856</sup> *Ibidem* 124-6.

encontros sexuais, o desenvolvimento de uma vida de regramento e de princípios práticos sob a forma do hábito. Mas o monasticismo, a constituição do monasticismo e seu desenvolvimento numa série de instituições, conhecidas como mosteiros, também implicava um conjunto de práticas que encontramos igualmente desenvolvidas nas escolas filosóficas. O mosteiro se designava como uma escola filosófica, uma escola através da qual seria possível ter acesso à verdade, bem como viver a vida verdadeira dos filósofos. E se quisermos mais uma vez definir como Foucault entendia essa articulação entre o projeto do monasticismo e a filosofia, podemos citar a passagem em que diz:

Viver como um filósofo ou viver como um monge, conduzir a vida verdadeira filosófica no mosteiro, é dar a si mesmo a possibilidade de aceder à verdade, e de aceder à verdade através do domínio de si e do conhecimento de si.<sup>857</sup>

Vemos, portanto, como no monasticismo, tal como ele era projetado nas instituições monásticas, encontramos o cruzamento dessas duas práticas, que foram e ainda eram igualmente institucionalizadas: primeiro, a prática da penitência, na instituição do catecumenato, e depois a prática filosófica, tal como era desenvolvida nas escolas de filosofia. A esse respeito é possível definir alguns aspectos a partir dos quais o monasticismo enquanto projeto, mas também enquanto prática pode se inscrever, de fato e de direito, na tradição cultural de desenvolvimento das tecnologias de si e das práticas de verdade da Antiguidade grega e romana. Se observarmos, considerando as suas semelhanças, podemos dizer: (1) tanto na Antiguidade quanto no ascetismo das instituições monásticas, em relação à verdade, relação ao preço de acesso à verdade, era preciso pagar um determinado preço como modo de existência. Se se quisesse ter acesso à verdade, à verdade como modo de conhecimento, mas também como forma de uma vida verdadeira, era preciso adotar um certo estilo de existência, que é um estilo particular, em consonância com um conjunto de preceitos e de doutrinas. E se quisermos caracterizar esse preço da verdade, esse preço que é preciso pagar para ter acesso à verdade, para conhecer a verdade ou ainda para fazer de sua própria vida uma vida de verdade, é preciso dizer que (2), em ambos os casos, o acesso à verdade pede, solicita ou ainda exige uma purificação de si que pode ter a forma de uma renúncia de si mesmo ou uma mortificação e de um conhecimento de si. Tanto na filosofia antiga quanto no asceticismo cristão, tal como ele passou a ser praticado a partir do século IV nas instituições monásticas, para se ter acesso à verdade é preciso um preço e esse preço duas condições unidas uma a outra, como descreve Foucault, a renúncia

---

<sup>857</sup> *Ibidem* 125.

e o conhecimento em relação a si mesmo<sup>858</sup>. Se se quiser ter acesso à verdade e adotar em sua existência os preceitos de uma vida verdadeira, é preciso ter uma vida como uma vida de morte, de renúncia em relação a si, mas também é preciso adotar uma relação de conhecimento consigo mesmo que só poderá ser plenamente desenvolvido através de uma relação não apenas consigo mesmo, mas com um outro que será um mestre. É a partir dessa dupla necessidade de obter o conhecimento de si mesmo, de renunciar a vida falsa, a vida ilusória, ou ainda a vida na verdadeira, como condição de acesso à verdade do *lógos*, mas também à verdade da vida, a verdade do *bíos*, que o monasticismo desenvolverá no interior do cristianismo práticas de verbalização de si, de modo a constituir no dizer a verdade sobre si uma tecnologia absolutamente importante para o estabelecimento da confissão como reconhecimento de faltas e como modalidade de relação com o outro na cultura ocidental.

Sobre as práticas de verbalização de si, as práticas de dizer a verdade sobre si mesmo no interior das instituições monásticas, Foucault indicará como referência um certo número de textos desse período<sup>859</sup>. Havia, como se sabe, os *Apophthegmata Patrum*, conhecidos como *Ditos dos padres do deserto*, uma série de histórias que foram coletadas e que constituem provas e anedotas, *exempla*, exemplos de algumas cenas breves, de valor simbólico, que serviam para ensinar os modos de vida e os hábitos a serem observados pelos monges<sup>860</sup>. Havia também textos de são Jerônimo e são Bento de Núrsia, fundador da ordem dos beneditinos. No entanto, o principal material, utilizado por Foucault, e que vai constituir uma verdadeira fonte para esse autor por sua riqueza descritiva e pela amplitude com que aborda o assunto, são os textos de são Cassiano, bispo de Bréscia, cristão que depois de visitar mosteiros na Síria e no Baixo Egito, viveu a vida dos monges e produziu a pedido do bispo de Aix dois textos: o primeiro, *As instituições cenobíticas*, em que conta como o monasticismo na Síria e no Baixo Egito se tornou institucionalizado, quais foram as regras impostas aos novos monges e como a partir dessa experiência se pode pensar a criação e a organização de um mosteiro; e o segundo, as *Conferências*, livro em que descreve um certo número de entrevistas que fez com monges, em ambas essas comunidades, que eram tido como os monges mais célebres e santos da Síria e do Baixo Egito<sup>861</sup>. Evidentemente, como indica Foucault, há em relação a Cassiano um problema teológico que deve ficar, todavia, no segundo plano: Cassiano, como diversos monges do Baixo Egito, foi associado à seita de Orígenes, o origenismo, desenvolvida nesse mesmo período no

---

<sup>858</sup> *Ibidem* 125-6.

<sup>859</sup> *Ibidem* 126-8.

<sup>860</sup> GUY, J.-C. (org.), *Les apophthegmes des Pères*, vols. 1 e 2, Paris, Cerf, 1993.

<sup>861</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 78; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 126-7.

Egito, mas também na Síria e na Palestina, de modo que a tradição cristã praticamente o esquecera; mas o que é importante para Foucault é o fato de ele ter dado, em seus termos, um testemunho detalhado do que fora a prática do monasticismo entre os séculos IV e V do cristianismo, de modo que seus escritos permanecem em relação a isso uma referência histórica exemplar.

Mas se quisermos antes entrar propriamente na descrição que temos das práticas de verdade nas instituições monásticas por Cassiano, uma primeira característica é que as práticas de verbalização de si estavam claramente inscritas no interior de uma relação com o outro<sup>862</sup>; reencontraremos, portanto, no cristianismo essa modalidade de relação fundamental e indispensável nas escolas de filosofia, mas também nas práticas de confissão e de direção da Antiguidade que era a relação entre o mestre e o discípulo. Na Antiguidade, como vimos, tratava-se de uma relação momentânea, na maior parte das vezes, em que alguém que passava por uma determinada situação de crise, que precisava de um conselho ou de um consolo, ou simplesmente não conhecia uma arte e precisava que alguém a ensinasse (como a sabedoria ou a filosofia), solicitava a ajuda de um diretor, que poderia consolá-lo, mas também o conduzir ao longo da vida. Nas escolas filosóficas, por sua vez, como se sabe, essas formas mais momentâneas e eventuais de direção vão ganhar uma estrutura mais institucionalizada e contínua, na medida em que será organizada também por uma hierarquia.

É preciso, no entanto, dizer que no interior dessa relação entre o mestre e o discípulo da Antiguidade, se considerarmos sobretudo essa relação tal como ela era praticada nas escolas filosóficas, encontraremos listadas por Foucault pelo menos quatro características que opõem radicalmente a direção antiga da relação entre diretor e dirigido dos séculos IV e V no monasticismo<sup>863</sup>. Em primeiro lugar, na direção antiga, toda a prática da direção era orientada por um fim, tinha uma finalidade. Essa finalidade, com efeito, consistia, por exemplo, em adquirir um saber ou um conhecimento, poder cuidar da própria saúde, ser consolado numa dada situação, enfim, tornar-se sábio (*sophos*). O cumprimento de seu objetivo deveria cessar a atividade da direção. Em segundo lugar, a prática da direção obedecia sempre a um princípio de competência, isto é, o mestre é aquele que sabe, por definição, mais do que o discípulo. E ainda, se considerarmos o exemplo de Sócrates, quando diz, ao final da direção, que ele não sabe<sup>864</sup>, em todo caso, é por essa modalidade negativa de saber ou por essa modalidade de saber que se constrói em torno do não saber que ele *sabe* mais que o discípulo. Em terceiro lugar, como

---

<sup>862</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 127-32.

<sup>863</sup> *Ibidem*.

<sup>864</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, vol. 1, traduzido por Maurice Coiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, 146.

indica Foucault, terceira característica que distancia ou mesmo que opõe à direção antiga em relação à direção cristã, é que a direção antiga tinha como um de seus objetivos a aprendizagem de um código, de um conjunto de princípios, mas também uma determinada maneira de viver. Ora, essa aprendizagem prescrevia a possibilidade sempre de um término e de uma conclusão; a ideia de que, uma vez aprendido o código ou um determinado estilo de vida, a direção estaria concluída. E, finalmente, em quarto lugar, a última característica é que o discípulo guiado na verdade uma vez interiorizado em sua vida a mesma verdade a que foi ensinada se torna mestre de si mesmo, sem precisar mais da direção. Quando se torna capaz de examinar as suas próprias ações, exercer um juízo sobre o que é bom e o que não é, assegurar, enfim, o próprio domínio ou a mestria, o discípulo se torna mestre. Logo, é preciso reger nossa vida inteira por um código permanente e cerrado de conduta; esse código só o saber médico detém; é preciso a cada instante de um diretor médico da vida e de conselhos; como isso é impossível, deve-se aprender o saber junto a um mestre médico, sob a forma de conhecimentos e preceitos, e uma vez adquirido, pode-se tornar mestre ou conselheiro de si mesmo. É essa forma maior de uma pedagogia entre o discípulo e o mestre, essa “*psicagogia*”, como se refere Foucault, em que o discípulo se submete à autoridade de um mestre para se tornar, ao final, mestre de suas próprias atitudes, mas também de sua saúde e de seu corpo, mestre de si e eventualmente de outros discípulos, que constitui uma verdadeira ruptura em relação à prática da direção no monasticismo, de modo que, com a introdução da obediência (*obediencia*) entre o dirigido e o diretor, o cristianismo realizará essa espécie de “despedagogização”, essa espécie de desvinculação da direção à pedagogia, cujo vínculo existia em toda a Antiguidade<sup>865</sup>. Foi com a introdução da obediência na relação dirigido-diretor que o cristianismo caracterizou para sempre a relação do sujeito ao outro por uma experiência de domínio e de submissão.

Assim, sob o signo da obediência, a prática da direção no cristianismo primitivo se constituiu por um primeiro princípio, o princípio da necessidade contínua e permanente da direção. E Foucault vai identificar na prática da direção espiritual uma frase, um verso constantemente usado pelos autores cristãos, dos *Provérbios*, que diz: “aquele que não tem diretor, aquele que não é dirigido, cai como uma folha morta”<sup>866</sup>. Encontramos, portanto, nas *Instituições* de Casiano, a descrição da prática da direção dos monges mais jovens, a descrição da forma pela qual

---

<sup>865</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 132.

<sup>866</sup> *Ibidem*. A nota de Fabienne Brion e Bernard Harcourt referente à passagem citada por Foucault remete à observação de Michel Senellart na aula de 22 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, Território, População*, em que, dada a inexistência dessa frase no livro de *Provérbios*, como indicado no curso *Fazer o mal, dizer a verdade*, e nos *Salmos*, como era o caso no curso de 1977-1978, se supõe que ela resulta do cruzamento de duas passagens: *Provérbios*, 11, 14 (“Na falta de direção, um povo sucumbe, o sucesso se dá graças ao grande número de conselheiros”) e *Isaías* 64,5 (“Todos nós parecemos como folhas mortas”). Cf. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 152-

os diretores deveriam aplicar a direção sobre os novatos e iniciantes, mas certamente depois não se pode dizer que os monges mais velhos não deveriam eles mesmos terem de uma ou outra forma uma relação de direção e de aconselhamento com alguém<sup>867</sup>. A direção como essa atividade de conduzir o outro deve persistir por toda a vida monástica, de modo que ainda que a descrição da direção dos monges mais velhos não indique uma configuração específica dessa prática, dessa instituição para eles, vê-se toda uma série de histórias contadas e que circulavam nas instituições monásticas de casos de monges que acreditam ter enfim se tornado mestres de si mesmos, e, nesse momento, é o momento em que eles caem. De modo que, segundo Foucault, se “não existe testemunho de direção instituída para todo mundo até o final da vida”, é possível identificar o princípio de “uma necessidade fundamental, contínua e permanente de direção para toda alma”<sup>868</sup>. Se os filósofos da Antiguidade acreditavam que, uma vez concluída a direção, o discípulo adquiria a mestria de si mesmo, os monges cristãos defendiam a necessidade permanente de se submeter à mestria de alguém.

Em segundo lugar, um outro princípio organizador da experiência de direção no monasticismo cristão é de que a direção constitui uma relação formal<sup>869</sup>. Como vimos, a condição para se realizar uma direção na Antiguidade era que o mestre tivesse um determinado saber ou técnica que o discípulo não teria; este se submetia à escuta do outro, para receber do mestre a transmissão de seu conhecimento ou de sua habilidade técnica. No monasticismo, ao contrário, a obediência adquirirá um valor em si, em sua própria qualidade. Para ser dirigido não é preciso se submeter a alguém, cuja sabedoria seja, de fato, superior, mas apenas se submeter. O valor da obediência, segundo Foucault, não depende, portanto, daquele a quem se obedece, da natureza ou da qualidade dos ensinamentos, da consistência e de sua justificativa. O valor da obediência depende somente do fato de que se obedece (a alguém). Evidentemente, era importante que se buscasse estar sob a direção de um bom diretor, aquele a quem se primava as doutrinas, mas, segundo Foucault, “o que faz progredir na vida da santidade e o que permite, conseqüentemente, de se dirigir pelo caminho que conduz à vida e à verdade, é o fato puro que se obedece, qualquer que seja a ordem e qualquer que seja o mestre”<sup>870</sup>. E Foucault vai citar o exemplo de

---

3, n. 17; M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 249, n. 29; ÉCOLE BIBLIQUE DE JÉRUSALEM, *La Bible de Jérusalem*, 1061, 1367). Ademais, considerando as outras citações de Foucault na aula de 6 de maio de 1981, os editores de *Fazer o mal, dizer a verdade*, indicam a possibilidade de uma outra fonte de Foucault: o livro de Hausherr sobre a direção espiritual, onde consta a referência: “É dito nos *Provérbios*: aqueles que não são governados caem como folhas; a saúde está na abundância do conselho” (Cf. I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, Institutum Orientalium Studiorum, 1955, 169).

<sup>867</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, traduzido por Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965, 131.

<sup>868</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 133.

<sup>869</sup> *Ibidem*, 133-4.

<sup>870</sup> *Ibidem*, 134.

um abade chamado João, presente em vários autores<sup>871</sup>, que fora obrigado por seu diretor a plantar no deserto uma vara seca e aguar a vara duas vezes por dia, dizendo que ela iria florir; ele fez isso durante um ano e a vara permaneceu seca. No ano seguinte, o diretor pediu a mesma coisa, João o fez, e a vara floresceu. Temos também a história do abade Paternus que, recebendo o seu filho no convento, foi-lhe pedido para afogar o seu filho num rio; no momento de fazê-lo, fora interrompido por seu diretor, tendo assim provado a sua obediência<sup>872</sup>. Nesses dois exemplos, como se vê, trata-se da reprodução de tipos bíblicos, presentes nas Escrituras, o exemplo da videira morta que, sob a ordem de Cristo, floresce e pode dar frutos, e, por fim, o exemplo de Abraão, pai dos Hebreus, que, recebendo as ordens de *Iahweh*, preparara seu filho Isaque para o sacrifício e, como o abade, no momento de fazê-lo fora impedido por um anjo, já que provaria sua justiça diante de Deus. Não importa quão absurda seja a ordem, é preciso obedecer. Se a obediência tem um valor em si, já que deve ser provada, a ordem do diretor, como esse superior espiritual, encontra sua genealogia na série de histórias e figuras que, de tão absurdas que parecem nas Escrituras, tiveram sua formulação e inspiração na sabedoria de Deus. Entre o diretor e o dirigido, estabelecem-se provas de obediência, cuja importância está não na ordem nem na pessoa do diretor, mas no fato que se dirige. A submissão do discípulo a ele implica essa direção contínua e formal com o fato e a necessidade de obedecer<sup>873</sup>.

Mas se a relação entre dirigido e diretor na prática de direção do cristianismo deve se dar por uma obediência que não cessa nunca, isto é, por um estado permanente de submissão a alguém – e isso até o final da vida –, e ainda se essa relação é organizada por uma instituição que formaliza o simples fato de obedecer a alguém, ela é, segundo Foucault, autorreferente<sup>874</sup>. Em terceiro e último lugar, portanto, a obediência ao outro na instituição monástica tem como objetivo submeter o dirigido a um estado de obediência: o sujeito no monastério é, por excelência, um sujeito da obediência. E a partir de textos latinos situados entre os séculos IV e V, Foucault identifica três virtudes fundamentais desse estado de obediência a que o monge é submetido<sup>875</sup>. A primeira é que o monge será formado em humildade (*humilitas*)<sup>876</sup>; ele deverá considerar os outros superiores a si mesmo, aptos a lhe dar ordens, e ele, por sua vez, será apto

---

<sup>871</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 152; GUY, J.-C. (org.), *Les apophtegmes des Pères*, 66-8. Cf. M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 153-4, nota 22.

<sup>872</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 162-3.

<sup>873</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 135-6.

<sup>874</sup> *Ibidem*.

<sup>875</sup> *Ibidem*, 136-8.

<sup>876</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 181.

a obedecer; “muitos dos primeiros serão os últimos, e os últimos serão os primeiros”<sup>877</sup>. A segunda virtude da formação do sujeito a partir da obediência é que ele irá desenvolver a paciência (*patientia*); e Foucault relembra a conhecida descrição de Nilo do Sinai, no século V, quando fala dos mestres que requerem de seus discípulos a renúncia de si mesmos, de modo que possam ser moldados tanto na alma quanto no corpo sem nenhuma resistência<sup>878</sup>. A terceira virtude dessa constituição do sujeito como sujeito de obediência contribuirá para a sua submissão (*subditio*), isto é, para aquele estado de dependência em relação ao outro, que, zelando pelo dirigido, é responsável por sua alma e por sua salvação diante de Deus e dos homens; e Foucault identifica uma frase curta de São Basílio que representa o desenvolvimento da virtude da *subditio* na obediência, quando diz: “todo ato feito sem a ordem ou a permissão do superior é um roubo e um sacrilégio que conduz à morte, e não à virtude, mesmo se ele pareça bom”<sup>879</sup>. Na obediência, portanto, na formação desse sujeito da obediência na direção cristã, encontramos o desenvolvimento dessas três virtudes de que falam os textos de autores cristãos desse período, isto é, a humildade em relação ao outro, a paciência como princípio de ausência de autonomia e, finalmente, a submissão como uma necessidade permanente da ordem e da permissão do outro. Na extremidade dessa série de características, completamente diferentes das características antigas, que definem a direção a partir da obediência, dissolvendo a marca da pedagogia que era essencial para a Antiguidade, na extremidade dessa série de características que são a obediência contínua, formal e autorreferente, encontramos uma exigência fundamental para essa relação, na direção cristã, no que concerne ao dirigido: “é preciso falar, é preciso dizer tudo o que se passa em você, tudo isso que você quer fazer, tudo isso que você deseja, tudo isso que você pensa em fazer, tudo isso que, nesse momento, está acontecendo com você, todos os movimentos de seu pensamento”<sup>880</sup>. E é a partir daí que essa característica tão importante para a direção cristã no monasticismo que é a obediência vai passar para esse princípio de verbalização de si ao outro, esse princípio de colocação de si mesmo numa realidade, numa cadeia discursiva.

Considerando essa exigência de verbalização de si como uma exigência absolutamente necessária na direção cristã, que estava quase ausente na direção antiga, já que o dizer estava quase que completamente restrito à personagem do diretor e não àquela do dirigido, Foucault identifica no capítulo IV das *Instituições* de Cassiano um texto fundamental para a história da subjetividade no Ocidente. Se observarmos o texto, Cassiano diz:

---

<sup>877</sup> ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, “L’évangile selon saint Matthieu”, in *La Bible de Jérusalem*, 1711.

<sup>878</sup> Citado em I. HAUSHERR, *Direction spirituelle em Orient autrefois*, 190.

<sup>879</sup> *Ibidem*, 190-1.

<sup>880</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 139.



Ensina-se aos iniciantes a não esconder por falsa vergonha nenhum dos pensamentos (*nullas cogitationes*) que os envergonham no coração, mas, desde que nascem, a os manifestar ao ancião para julgá-los, e a não confiar em suas próprias opiniões pessoais, mas a crer de bom ou de mal gosto naquilo que o ancião, depois do exame, tiver declarado.<sup>881</sup>

Como se vê no texto, na direção cristã trata-se exatamente da possibilidade de submissão da própria vontade, da possibilidade de vencer a própria vontade – essa possibilidade só é viável, só é acessível ao jovem monge, na medida em que ele se submete à ordem do outro, que o obedece a esse princípio de que falamos: ela deve ser contrária às suas inclinações. E em relação a isso há um exemplo célebre em uma das conferências de Cassiano de uma mulher rica que, decidindo renunciar a sua vida de riqueza, se submete ao serviço de uma diretora<sup>882</sup>. Ora, como a sua diretora era demasiado justa e gentil, ela buscara o bispo para encaminhar-lhe a uma outra mulher mais velha, particularmente injusta. Vemos, portanto, essa recomendação colocada em prática no exemplo dessa rica mulher que queria ser dirigida, já que era preciso que as ordens fossem as mais duras possíveis, as mais contrárias às indicações, para que finalmente os dirigidos vencessem as vontades da carne. Mas havia também esse outro princípio que o texto de Cassiano introduz, absolutamente fundamental na direção, sobretudo dos mais novos, de que era preciso tudo dizer: em relação às *cogitationes*, é preciso atentar a elas – como elas se deram no passado? Quais são seus movimentos no presente? E o que projetam para o futuro? –, de modo a nada esconder do diretor<sup>883</sup>. É na medida em que a direção (que a relação de obediência da direção) passa por esse princípio de verbalização de si da confissão que assistimos a uma verdadeira inversão, segundo Foucault, nas práticas de dizer a verdade na história do Ocidente. Se na Antiguidade, aquele que falava, como indicamos, era necessariamente o mestre, já que era ele quem ensinava um saber ou uma técnica, que, no fundo, era a mesma coisa, para o discípulo, enquanto este escutava, *akouein*, com o advento do cristianismo e particularmente com a formação e o desenvolvimento das instituições monásticas, a direção se torna necessariamente marcada por uma injunção que é condição de possibilidade da direção (como direção de uma vontade), como também da obediência na direção, e que é a obrigação de falar, de dizer a verdade sobre si mesmo<sup>884</sup>. E nessa relação cristã entre dirigido e diretor, a verbalização, portanto, estará do lado não do mestre ou do diretor, mas do lado do discípulo ou daquele que é dirigido; de modo que sua submissão ao outro, sua relação de obediência que irá conduzir ao

---

<sup>881</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 133.

<sup>882</sup> J. CASSIEN, “Conférence de l’abbé Piamun”, in *Conférences*, vol. 3, traduzido por Eugène Pichéry, Cerf, 1959, 101-7.

<sup>883</sup> J. CASSIEN, “Première conférence de l’abbé Serenus”, in *Conférences*, 1, 416-85.

<sup>884</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 138-9.

desenvolvimento das virtudes da humildade, da paciência e da submissão, deverá passar por essa verbalização de si mesmo ao outro, o qual será apenas aquele que escuta. É essa submissão que envolve a obrigação de falar e essa direção pela escuta que irá realizar uma ruptura fundamental na história das relações entre a subjetividade e a verdade, cujos ecos históricos, segundo Foucault, atravessam toda a nossa cultura.

Mas, finalmente, o que deve ser essa verbalização a respeito de si mesmo? Como o dizer a verdade sobre si se insere na direção cristã, já que será através dessa exigência que o dirigido irá chegar a esse estado de obediência visado na direção? Segundo Foucault, a obrigação de dizer a verdade sobre si na prática da direção implica duas coisas: examinar a si mesmo e inserir a si mesmo num discurso, num enunciado de verdade sobre si<sup>885</sup>. Como vimos, o exame de consciência era uma prática corrente na Antiguidade grega e romana. Se essa modalidade de tecnologia de si poderia se dar em diferentes contextos sem ter que necessariamente passar por uma institucionalização mais formal – como era mais ou menos o caso das consultas a amigos, conselheiros, dos tratamentos médicos, das conduções morais, mas também das antigas práticas religiosas de reconhecimento de faltas para obtenção do perdão das divindades –, com o desenvolvimento das escolas filosóficas, com a apropriação que se realizou nessas escolas de uma série de práticas e técnicas desenvolvidas naquilo que Foucault chamou de *cultura de si* da Antiguidade, o exame de consciência foi incluído numa série de procedimentos e princípios que estavam ausentes nas práticas exteriores ou precedentes. Identificamos o exemplo do exame de consciência da escola pitagórica – que implicava uma rememoração do dia que passou, e isso como modo de preparação para o sono, de preparação para entrar em contato com o mundo dos espíritos; mas vimos também dois exemplos tardios, presentes sobretudo nos estoicos, que descrevem uma outra prática de exame na preparação para o sono – na qual consideramos o modelo da gestão e o problema do ajustamento entre as ações e suas finalidades –, e uma prática de exame articulada com a direção, na troca de correspondência entre Sereno e Sêneca, publica por este último em seu tratado sobre a tranquilidade da alma. Ora, como vimos, com o aparecimento e a constituição do cristianismo nos primeiros séculos, quase não encontramos referência a essa prática nos textos e livros de autores cristãos, só havendo espaço para uma prática de reconhecimento dos princípios da fé na preparação para o batismo e uma manifestação de si como pecador na prática da penitência. Há algumas poucas referências indicadas por Foucault, que não constituem propriamente uma prática institucionalizada, como é o caso de Clemente

---

<sup>885</sup> *Ibidem*, 139.

de Alexandria, onde encontramos a ideia da importância de conhecer a si mesmo (*auton gnô-nai*)<sup>886</sup>; como observa Foucault, aproximando-se da ideia de reconhecimento platônica, ou de reconhecimento como uma espécie de reminiscência, o conhecimento de si em Clemente de Alexandria tinha a ideia de que quando se conhece a si mesmo, se reconhece a presença de Deus em si; o benefício imediato dessa prática estava, portanto, na possibilidade de pelo conhecimento de si se tornar semelhante a Deus. Há o caso também de Orígenes, de uma passagem em seu comentário sobre o livro *Cântico dos cânticos*, quando ele diz: “Se tu não te conheces a ti mesmo [...], tu te tornarás o último dos pastores, localizado não no meio das ovelhas, mas das cabras. Permanecendo com elas, não poderás estar comigo, isto é, o bom pastor”<sup>887</sup>. Em todo caso, é apenas a partir de textos mais tardios, que foram direta ou indiretamente influenciados pela instituição monástica, que o exame de si mesmo se apresenta como uma prática importante, atravessando inclusive problemas técnicos complexos, como assinala Foucault<sup>888</sup>.

Em primeiro lugar, há uma modalidade de exame de consciência bastante próxima, que parece uma apropriação de textos antigos, já que se tratam de exames a serem feitos no final do dia e como preparação para o sono. A principal referência a essa prática de exame vespertino de consciência são os textos de João Crisóstomo, do século V<sup>889</sup>. Em sua homilia sobre o *Quarto salmo*, ele diz: “Faz todo dia este exercício, meu irmão; não durmas sem ter refletido sobre as tuas obras más do dia e, no dia seguinte, serás menos oscilante para o mal. [...] À noite, diz à tua alma: presta conta e a castiga por teus pensamentos criminosos”<sup>890</sup>: nessa modalidade de exame, reconhece-se uma preparação para o sono bastante próxima daquela encontramos em Sêneca, no tratado sobre a ira, e é a imagem do juiz de si mesmo que Crisóstomo retoma em sua homilia sobre o *Gênesis*, quando diz: “deixe-nos tomar a iniciativa de dar sentenças sobre nós mesmos com toda a boa vontade, diante da corte de nossa consciência”<sup>891</sup>. Vimos que em Sêneca se trataria mais de uma gestão de si, mas em todo caso é essa ideia de se fazer ao mesmo tempo sujeito e objeto de uma investigação a respeito de si mesmo, de um exame de si mesmo, que aproxima o exame vespertino de Sêneca ao exame de Crisóstomo, tal como ele propõe nessa série de homilias. E Foucault vai mostrar uma outra aproximação possível entre o exame cristão proposto por João Crisóstomo e o exame antigo, no texto que diz: “Se guardas o pecado

---

<sup>886</sup> *Ibidem*, 140.

<sup>887</sup> ORIGENE, *Homélie sur les Cantique des Cantiques*, traduzido por Olivier Rousseau, Paris, Cerf, 2007, 99.

<sup>888</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 141.

<sup>889</sup> *Ibidem*, 141-3.

<sup>890</sup> J. CHRYSOSTOME, “Homélie sur le Psaume quatrième”, in *Œuvres complètes*, vol. 8, traduzido por Joly, Nancy, Bordes, 1867, 99.

<sup>891</sup> J. CHRYSOSTOME, “Homily 60”, in *Homilies on Genesis*, traduzido por Robert Hill, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1992, 185.

em tua memória, Deus não se lembra deles. Se tu os esqueces, Deus se lembra”<sup>892</sup>; encontramos aqui mais um exemplo da apropriação cristã do antigo exame de consciência vespertino, dessa vez com um eco pitagórico, na medida em que relaciona a preparação para o sono a uma maneira de entrar em contato com a divindade. Mas o texto mais importante de Crisóstomo, que relaciona o exame de consciência à prática da verbalização a respeito de si mesmo, está numa homilia sobre o *Quinto salmo*, que diz: “Não tens um livro em tua residência onde escreves as contas cotidianas? Tem um livro em tua consciência e escreve nele teus pecados cotidianos. Quando fores para a cama e antes de dormir, tira esse livro e leia o que tem dentro”<sup>893</sup>. É essa ideia, segundo Foucault, que começará a se deslocar em relação à prática estoica: quando se carrega consigo o tempo todo um tipo de bloco de notas, onde se anota o que se passa, no momento em que se passa, os atos feitos, as faltas, os maus pensamentos, e finalmente à noite retoma-se esse livro, para ver aquilo que durante o dia foi escrito; é essa ideia ou essa prática de *escrever* a si mesmo num bloco de notas ou num livro que estava completamente ausente nas prática de exame da Antiguidade, que encontramos referência nos primeiros séculos do cristianismo até pelo menos o século IV. E Foucault vai indicar o testemunho presente na *Vita Antonisi* de Atanásio de Alexandria, em que, descrevendo a prática de santo Antônio, orienta os monges, dizendo:

Assim, cada dia cada um deve levar em conta suas ações do dia e da noite. [...] Assinalemos e escrevamos cada um, as ações e os movimentos de nossa alma, como se devêssemos comunicá-los uns aos outros. [...] Que a escritura substitua, portanto, o olhar de nossos companheiros de ascese a fim de que, envergonhando-se de escrever tanto quanto de ser visto, não tenhamos no coração nenhum pensamento mal.<sup>894</sup>

Vemos, pois, como o exame de consciência passou por essa modificação radical no interior do cristianismo, essa passagem à *escrita* que implica o registro, a passagem à nota de tudo o que se fez, mas também daquilo os monges chamavam de *movimentos da alma*, como se, no momento em que é escrito, o texto tivesse a função de manifestar as ações e os pensamentos aos outros. É sob esse dever de “fazer conhecer” não apenas aquilo que se fez, mas o que se pensou aos outros, que o exame de consciência é inscrito nessa forma de textualidade da vida, que sendo realizada individualmente ou diante do outro, implica mesmo de maneira virtual todo outro possível. Como descreveu Foucault:

---

<sup>892</sup> J. CHRYSOSTOME, “Homélie 24”, in *Patrologie grecque*, traduzido por Bernard Coulie, citado em M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 157, n. 41.

<sup>893</sup> J. CHRYSOSTOME, “In Psalmum Homilia”, in *Patrologie grecque*, traduzido por Bernard Coulie, citado em M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 142, 157-8, n. 44.

<sup>894</sup> ATHANASE D’ALEXANDRIE, *Vie d’Antoine*, traduzido por Gerhardus Bartelink, Paris, Cerf, 1999, 286-7.

Dizer tudo todo o tempo a qualquer um – x, que é o outro ou que é o princípio do outro –, é isso que se encontra nesses textos sobre o livro, sobre a escritura: a necessidade de ter um livro de contas de si mesmo ao lado de si para o olhar eventual do outro.<sup>895</sup>

É nesse ponto que o exame de consciência do cristianismo, inserido que é na prática da direção, se destaca completamente do exame de consciência antigo, e isso porque a relação com o outro, a relação de obediência ao outro, que evidentemente é marcada pela exaustividade e pela continuidade, é atravessada pela necessidade de dizer a verdade sobre si. Essa obrigação formulada aos poucos na história do cristianismo de conhecer a si mesmo, de saber sobre aquilo que se é que até o século IV era claramente atravessada por influências da Antiguidade, sejam elas filosóficas (como era o caso de Pitágoras ou de Sêneca) ou não, vai se distanciar radicalmente, vai se romper fundamentalmente, quando for inserida na necessidade de inserir a si mesmo num discurso de verdade. Essa passagem, portanto, do si mesmo que precisa ser examinado para o si mesmo que, numa relação de obediência e submissão ao outro, como é o caso da direção, é obrigado a dizer a verdade sobre si constitui o momento de formação daquilo que Foucault denominou de hermenêutica de si, na medida em que o si mesmo adquire a forma de um texto que precisa ser lido, analisado e, porventura, interpretado. Mas como essa prática foi desenvolvida no interior das instituições monásticas? De que maneira o exame de consciência pôde passar para a obrigação de dizer a verdade sobre si, tal como ambas as técnicas se desenvolveram sob a forma da prática da direção na vida monástica nos séculos IV e V? Como a descrição dessas práticas encontra-se descrita com detalhe e precisão por Cassiano, identificado por Foucault e autor das *Instituições* e das *Conferências*?

Como se sabe, o exame de consciência na Antiguidade, se considerarmos o exemplo de Sêneca, que era o mais complexo, tratava das ações feitas, das palavras ditas, mas também daquelas que não se fez, daquilo que se deixou de falar. Em relação a isso, aquilo que Sêneca chamava de *errores*, que não eram faltas propriamente, nem pecados, consistia na distância entre os princípios que organizavam as ações, no caso, as virtudes do estoicismo, e suas ações propriamente ditas. De que maneira aquilo que ele fez se distinguia daquilo em que acreditava ou das finalidades que teria se proposto a alcançar, mas que por descuido ou por esquecimento, não fizera? Era um pouco essa a preocupação *moral* de Sêneca quando propõe uma determinada modalidade de exame vespertino de consciência, em que estoico como vimos ocupava esse lugar de inspetor de si, de espectador de si, que tinha como modelo a forma da gestão. Ora, se o exame de consciência antigo, e particularmente o exame dos estoicos, considerava a si mesmo

---

<sup>895</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 143.

no interior de uma polaridade entre a ação encontrada e o princípio buscado, a finalidade do exame de consciência em Cassiano é bem diferente, já que se trata de: “*nullas cogitationes celare*”<sup>896</sup>, não esconder nenhuma cogitação, nenhum pensamento ou atividade de pensar. Em Cassiano, portanto, não encontramos mais um exame de consciência dirigido apenas para as ações, nem um exame de consciência que é regulado por esse polo de adequação das ações aos princípios ou às finalidades previamente definidos, mas um exame voltado para o pensamento em si mesmo: o que eu penso, o que pensei, o que estou pensando agora? É esse deslocamento do *actum* em direção ao *cogitatio*, de que fala Foucault, que assume uma importância singular no exame de consciência da vida monástica, na medida em que se trata de fazer o próprio pensamento refletir, estar em sintonia com o pensamento que vem de Deus, e não apenas isso, mas com o pensamento que pensa o próprio Deus<sup>897</sup>.

Mas, como se sabe – e é a partir da sétima *Conferência* de Cassiano que Foucault identifica uma série de atributos do pensamento, atributos que se perpetuarão na história das tecnologias de si no Ocidente –, “Em relação ao espírito humano, ele se define por uma perpétua e extrema mobilidade”<sup>898</sup>, e não único e estável como o Espírito de Deus; o espírito, caracterizado por Cassiano nesse texto escrito em latim por duas palavras gregas *aikinêtos* e *polukinêtos*, está sempre em movimento e varia em seus movimentos para todas as direções<sup>899</sup>. Ora, se o Espírito de Deus é esse espírito que, coincidindo na Trindade com o Ser único de Deus – e não vamos entrar na longa discussão teológica a esse respeito –, se o Espírito de Deus é essencialmente Uno, de modo que em Deus ele encontra esse estado de constância e imobilidade, já que na eternidade ele define tudo aquilo que passou, que se foi, mas também o que está sendo e o que será, o espírito do homem será formado por esse conjunto de pensamentos múltiplos, por esse *cogitatio* de um movimento no interior do espírito, que será para o homem o principal obstáculo no conhecimento e no desenvolvimento da fé em Deus. Enquanto que na moral antiga, como assinala Foucault, o principal problema da filosofia e do exame de consciência em geral era o problema da agitação do corpo e de suas paixões por causa dos acontecimentos que excedem o indivíduo – o problema em Sêneca, por exemplo, de dada a *ira* como alcançar a *tranquilidade da alma* –, o problema dos cristãos nas instituições monásticas, o problema prático dos monges que resolviam se reunir em comunidades para praticar a penitência e assim se aproximar de Deus, consiste na agitação de seus pensamentos, no movimento que lhes é interior<sup>900</sup>; no exame

---

<sup>896</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 133.

<sup>897</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 143-4.

<sup>898</sup> J. CASSIEN, “Première conférence de l’abbé Serenus”, in *Conférences*, 1, 428-9.

<sup>899</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 144-5.

<sup>900</sup> M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, 78-9.

de si mesmo, o que se deve observar não é tanto a relação do indivíduo com os acontecimentos que lhe sobrevêm, a agitação externa, mas aquilo que se dá em seu interior como agitação, aquilo que sendo móvel o separa, a distância da constância divina e sua eternidade. A primeira consequência dessa modificação, segundo Foucault, é que a noção de *cogitatio* em latim, que no grego era *logismos*, se torna negativa ou pejorativa<sup>901</sup>. *Logismos* para os gregos era uma atividade do pensamento, um arrazoado, aquilo que Édipo usou e através do qual pôde resolver o enigma de Esfinge, ao dar a sua opinião; na história do cristianismo, ou melhor, nesses textos que desenvolvem no interior no monasticismo ou a partir de sua influência o que passará a se chamar de espiritualidade cristã, a palavra grega *logismos* ou a palavra latina traduzida como *cogitatio*, que aliás, como observa Foucault, é usada no plural, quer dizer agitação do pensamento, movimento, pensamento divergente, equívoco, pensamento que vai de um sentido a outro, que perde o foco, que se distancia, portanto, da univocidade do pensamento divino. A segunda consequência da necessidade de observar no exame de consciência, de ter como objeto, o pensamento como essa sede de movimentos e agitações, é que o pensamento pode ele mesmo estar equivocado sobre si mesmo, ele pode se enganar<sup>902</sup>. E se considerarmos mais uma vez o problema dos antigos, o problema dos estoicos era que o pensamento poderia se constituir por ideias falsas sobre as coisas, por opiniões equivocadas sobre a ordem do mundo, sobre as leis universais que regem o mundo e a natureza. O problema dos cristãos, por sua vez, o problema específico do exame de consciência cristão (já que havia, evidentemente, um problema relacionado aos falsos pensamentos, como se observava, por exemplo, no combate às heresias) será o problema do pensamento que está em relação a si mesmo enganado, o problema da ilusão a respeito de si mesmo.

Se seguirmos a caracterização de Foucault, poder-se-ia dizer que esse problema poderia ser descrito pela seguinte narrativa: um pensamento ou uma ideia vem ao monge, passa por sua consciência, e ele aparentemente se mostra como um bom pensamento – a ideia, por exemplo, de jejuar; o pensamento que é bom vai ajudá-lo a se aproximar de Deus, de modo que ele pode perfeitamente cultivá-lo em seu espírito, já que seu resultado será positivo<sup>903</sup>. Mas pode ser que essa ideia de jejuar, aquilo que se manifestava no início como um bom pensamento, tenha como objetivo não apenas se aproximar de Deus, mas se comparar com outros, se sentir e realmente ser considerado como superior aos outros monges, pela capacidade de jejuar mais que os outros; e, nesse caso, o que essa ideia será? Boa ou má? Com a investigação, chegar-se-

---

<sup>901</sup> *Ibidem*, 79; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 145.

<sup>902</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 145-6.

<sup>903</sup> *Ibidem*, 145-7.

ia à conclusão de que a ideia de jejuar não era, afinal de contas, uma boa ideia, já que não estava direcionada a Deus, mas aos homens, e isso de maneira a ser considerado como superior a eles. O que o exame de consciência do cristianismo inventou, o que esse exame de consciência dirigido para as *cogitationes* constituiu foi a ideia de que não apenas se deve passar do ato para o pensamento, de que se deve investigar aquilo que se pensa, mas que esse pensamento representa um movimento, uma irritação em seu interior, mas também que esse pensamento pode se enganar; aquilo que, num primeiro momento, identificamos como um pensamento de boa qualidade, pode se revelar ao final como um mau pensamento. E se o pensamento é divergente em relação a si mesmo e não unívoco, e se o pensamento, escondendo diante de todos a sua verdadeira qualidade, que consistia em ser um mau pensamento, é porque pode ser que um pensamento venha de Deus e pode ser que um outro pensamento venha de Satanás. Para identificar se um pensamento é bom, se ele vem de Deus – baseando-se na verdade e na justiça, na constância e na univocidade de um pensamento que é eterno –, para identificar se um pensamento, ao contrário, é mau, se ele é enganoso, iludindo a si mesmo e aquele que o pensa, e se ele vem de Satanás, é preciso se examinar e fazer passar o próprio exame de consciência por uma prova da verdade ou da ilusão no pensamento. De modo que, segundo Foucault:

O que caracteriza o exame cristão, o exame de si mesmo, é que no lugar de portar sobre os atos, ele porta sobre o pensamento – sobre o pensamento e sobre a mobilidade do pensamento. Trata-se, por esse exame, de saber se o pensamento não está iludido em relação a si mesmo e, para decidir se existe ou não ilusão nele, trata-se de decidir qual é a origem mesma do pensamento.<sup>904</sup>

É nesse momento que começa no Ocidente uma hermenêutica do sujeito, uma hermenêutica de si mesmo, hermenêutica que teve como base, como fundamento, esse primeiro objeto que é a *cogitatio*, e a necessidade de discernir em relação a ele duas coisas, sua *qualitas* (saber se um pensamento é bom ou se ele não o é), seu *origo*, sua origem (saber se ele vem de Deus ou se ele vem de Satanás)<sup>905</sup>. Para analisar em que consiste esse exame de consciência, a forma que ele tem a partir de um determinado modelo, Cassiano utiliza três grandes comparações, três metáforas de caracterização do exame de consciência. Em primeiro lugar, ele compara o exame de si mesmo à atividade do moleiro: quando ele pretende passar o grão no moinho, ele verifica antes para ver se o grão está bom ou não, se está seco ou úmido, se está podre ou saudável. Em segundo lugar, Cassiano compara a atividade de exame do pensamento à atividade do antigo centurião: vendo os homens se apresentar, ele identifica muito depressa aqueles que são bons

---

<sup>904</sup> *Ibidem*, 146.

<sup>905</sup> *Ibidem*, 147.



para serem soldados, os que podem fazer uma determinada atividade e os que estão saudáveis, ele os identifica e os distingue de todos os outros. E, finalmente, em terceiro lugar, Cassiano compara a atividade do exame à atividade do cambista, que, não apenas seleciona uma moeda de outra, mas faz todas elas passarem pela *probatio*, pela prova ou pela provação. Se uma moeda, passando pela prova do fogo, se mantém em seu estado de origem, o metal é puro, a efígie é legítima, seu peso não fora alterado com misturas, e o ateliê de onde ela vem é autêntico<sup>906</sup>. É essa *probatio* do pensamento, essa atividade realizada pelo cambista que sobre uma moeda pretende saber a sua composição, mas também de onde ela vem, que o dirigido, na prática do exame e da direção, deve colocar à prova seu pensamento para saber se ele é bom, se ele vem de Deus, ou se não disfarça por trás de sua aparência a verdadeira origem no Mal. Do moleiro que seleciona ao cambista que submete à prova, passando pelo centurião que identifica, aquele que examina a si mesmo, que emprega a técnica do exame sobre as *cogitationes*, é chamado a exercer aquilo que Foucault identificou como *discretio*, discricção, a faculdade de discernir, como aparece na antiga *Vulgata*, ou a *discrimen*, a triagem dos pensamentos<sup>907</sup>. Nada parecido com quilo que fazia o juiz ou o administrador em Sêneca, nem com a atividade de rememoração praticada pelos pitagóricos. Não se trata de saber se os atos foram conforme os princípios ou as finalidades desejadas, mas de saber se um pensamento não é em si enganoso: se um pensamento aparentemente bom e em consonância com a vontade divina não esconde, iludindo-se a si mesmo, a qualidade do mau, e a origem satânica. Doravante, tratar-se-ia de outras tecnologias de si, de outros sistemas de relação do sujeito consigo mesmo, apoiados por outras práticas de verificação.

É, no entanto, na passagem do exame de si mesmo, como uma investigação sobre as *cogitationes*, como essa modalidade de *pensamentos* no plural, sempre em movimento, divergindo um em relação ao outro, para a prática da direção pelo outro, que o problema da *probatio* do pensamento pode receber a caução de uma outra figura que não o si mesmo, a qual já estava delineada na proposição de publicação de si, de escrita de si mesmo através do caderno de notas que os monges carregavam. É, portanto, pelo fato de esta atividade de exame de si mesmo ser mediada pela linguagem, mas também é pelo fato de o exame ser estabelecido num contexto de direção e de confissão que a *discretio* do pensamento, como essa atividade de exercer juízo sobre si, discernimento sobre si, será autenticada pela garantia do outro, na medida em que se começa a dizer as coisas exatamente como elas se apresentam em movimento na experiência

---

<sup>906</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 80; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 147-8.

<sup>907</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 148.

da consciência. Se Foucault identificará uma razão acessória para a necessidade da confissão no exame de consciência, para a necessidade de se confessar diante de um diretor no fato de que a confissão é o que permite ao diretor dar a sua opinião e o seu conselho, em relação aos maus pensamentos, é aquele que indicará as orações e as preces que precisam ser feitas para que o espírito cesse de praticar o mal, a verdadeira razão da necessidade da confissão no exame de consciência está no fato de que a confissão é em si mesma – o fato de falar, de verbalizar em voz alta e de falar a um outro) o próprio operador da *discretio*<sup>908</sup>. Das duas uma: ou o pensamento é bom e não vai encontrar dificuldades para ser dito; ou o pensamento é mau, e pelo fato de ter que ser dito, verbalizado diante de alguém, ele vai encontrar dificuldades para ser confessado; a consciência do dirigido, em relação a tal pensamento, tenderá a recusar-se a dizê-lo, a escondê-lo, já que não pode se privar da culpa e da vergonha de confessar aquilo que, sendo mal, lhe viera ao espírito. A culpa em confessar, o preço de confessar, tudo isso é signo da natureza má do pensamento que se confessa e de sua origem maligna. Se Satanás é um anjo da luz que em razão de seu orgulho, de sua pretensão em ser igual a Deus, caiu, sendo condenado às trevas, não se pode viver na *arcana conscientiae*, na obscuridade da consciência, de modo que vir à luz para ele e para tudo o que dele provem implica dificuldade e pesar, já que está do lado do mal e não do bem, das trevas e não da luz, do erro e não da justiça e da verdade. Como supôs Cassiano: “é um signo universal e evidente de um pensamento diabólico o fato de se envergonhar ao manifestá-lo ao ancião”<sup>909</sup>.

Logo, no que concerne à prática do exame e da direção de consciência no cristianismo, para além da passagem do ato para o pensamento, encontramos essa passagem para aquilo que no pensamento pode ser a sua ilusão; para além dessa passagem de um pensamento que se ilude, dada a sua equívocidade particular, para um pensamento que precisa ser verbalizado – adquirindo, assim, a forma de um texto; encontramos, finalmente, esse procedimento que implica um dizer a verdade sobre si sob a forma de uma confissão, já que o pensamento precisa não apenas ser examinado, mas analisado e interpretado pelo outro, único capaz de avaliar, e isso de maneira definitiva, a origem do pensamento e seu destino na vida do dirigido. Além daquilo que se fez ou que se pensou, é preciso definir na relação com o outro aquilo que é preciso fazer, que forma de obediência é preciso estabelecer a fim de submeter o outro de si mesmo à transparência da luz e aos princípios eternos da justiça. Retomando uma frase de Foucault que citamos no

---

<sup>908</sup> *Ibidem*, 148-9.

<sup>909</sup> J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, 133.

capítulo precedente: não é possível existir alguma coisa como *hegemonia* ou como governo sem que se passe necessariamente por uma *aleurgia* sob a forma de uma subjetividade<sup>910</sup>.

“A hermenêutica de si é uma invenção do cristianismo”<sup>911</sup> – declarou Foucault. E se considerarmos o cristianismo como esse importante acontecimento capaz de modificar, de transformar de uma tal forma a relação do sujeito consigo mesmo, a relação do sujeito com a verdade e a relação do sujeito com o outro, não se pode dizer que o que o cristianismo inventou e que tem uma importância fundamental para a história da subjetividade seja a lei ou o pecado, a relação de austeridade em relação ao corpo ou aos prazeres. O que o cristianismo inventou, segundo Foucault, o que o cristianismo produziu e que não existia na Antiguidade grega e romana foi uma tecnologia de si e uma prática de verdade regulada por uma hermenêutica. Se o exame de consciência dos antigos e a prática da direção era regulado por uma reflexão de memória sobre o que se fez e o que não fez, sobre o que se disse e o que não se disse; se ele se dava como forma de exame de si mesmo ou de exposição da alma ao outro; se ele estabelecia uma relação valorativa das ações a partir de finalidade e de princípios da virtude, e isso com o objetivo de produzir uma correspondência entre o sujeito da vontade e o sujeito do conhecimento pela força da verdade; o cristianismo introduziu uma nova modalidade de ser sujeito e de se constituir enquanto tal que não existia nas práticas antigas: a necessidade de “decifrar nossos pensamentos como dados subjetivos que devem ser interpretados, que devem ser examinados minuciosamente, em suas raízes e origens”<sup>912</sup>. Foi no interior de um jogo estreito entre a morte (como esse processo de mortificação de si), o outro (como um outro qualquer, outro = x), e o Outro (como Satanás), que o cristianismo introduziu uma obrigação de dizer a verdade sobre si e de manifestar a si mesmo como verdade<sup>913</sup>. Em relação ao sujeito do cristianismo, temos, por sua vez, um sujeito fundamentalmente marcado pelo Outro no interior de si, por provas de verdade que introduzem o medo na relação consigo, e pela obediência permanente à direção do outro. Para se constituir como sujeito de verdade é preciso doravante de uma hermenêutica de si.

---

<sup>910</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 222.

<sup>911</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 150.

<sup>912</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 81.

<sup>913</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 305.

## TERCEIRA PARTE

### SUJEITOS DE VERDADE

Talvez esta seja uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, constituir uma ética de si, se for verdade que, antes de tudo, não existe outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si a si.

Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*

Nos dois ensaios que escreveu sobre *O sujeito e o poder*, os quais foram publicados em 1982 no livro de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow intitulado *Michel Foucault: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, Foucault retomou o problema do deslocamento que propusera de maneira explícita em seu curso de 1979-1980 sobre *o governo dos vivos* para relançar essa fórmula geral de análise do *governo pela verdade*, ao invés de um complexo *saber-poder*, a partir da categoria do *sujeito*<sup>914</sup>. Se, no primeiro deslocamento que realizara, em 1979-1980, “a relação própria ao poder deveria ser buscada não do lado da violência e da luta, nem do lado do vínculo voluntário, mas num domínio de atuação singular que é aquele do governo”<sup>915</sup> p. 221, a partir do final dos anos 1980, para analisar a forma como as relações de poder estão dispostas em nossa sociedade, conforme o autor, seria preciso talvez “investigar as formas de resistência e as tentativas feitas para dissociar essas relações”<sup>916</sup>.

Ora, se analisarmos a forma pela qual o problema da governamentalidades aparece nos dois cursos precedentes ao curso *Do governo dos vivos*, vamos ver, por exemplo, na aula de 1º de março de 1978, do curso *Segurança, território, população*, ao lado da emergência de diversas crises do pastorado ao longo da Idade Média e sobretudo no limiar do século XVI, com a formação do poder estatal, o aparecimento daquilo que Foucault denominou de *revoltas de conduta*<sup>917</sup>. Haveria, portanto, ao longo da história do cristianismo uma série de expressões da resistência ou de movimentos de contraconduta, como o ascetismo, a mística cristã, a formação de comunidades, mas também, mais recentemente, na Reforma com o desenvolvimento da fé nas Escrituras e uma teologia escatológica, de modo a limitar o poder pastoral e se constituir com um verdadeiro movimento de insubmissão dos governados. Ademais, Foucault identifica

---

<sup>914</sup> H. DREYFUS – P. RABINOW, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983, 208.

<sup>915</sup> *Ibidem*, 221.

<sup>916</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>917</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 255-61.

igualmente no período de governamentalidade da era moderna, isto é, no período da governamentalidade orientada por uma razão de Estado, na última aula do curso, aula de 5 de abril de 1978, movimentos modernos de oposição à ideia de Estado empreendidos pela sociedade civil, pela população e pela ideia de nação<sup>918</sup>. Seria exatamente através desses mesmos elementos que estiverem em jogo na formação do Estado moderno e que serviram de justificativa para a gênese do Estado que se promoveriam movimentos de oposição. De modo que, para Foucault, “a história da razão de Estado, a história da *ratio* governamental, a história da razão governamental e a história das contracondutas que se opuseram a ela não podem ser dissociadas uma da outra”<sup>919</sup>.

Essa mesma ideia será retomada praticamente sem modificações no curso de Foucault, no ano seguinte, intitulado *O nascimento da biopolítica*. Vemos que logo nas primeiras aulas do curso, na aula de 24 de janeiro de 1979, por exemplo, quando abordava o problema da arte liberal de governar como que orientada pela função de produzir e de ampliar as liberdades individuais, Foucault observa como que catalizador daquilo que denominaria de “crise de governamentalidade”, a introdução de um “a mais” de liberdade no interior de um “a mais” de controle e de intervenção do Estado<sup>920</sup>; e, nesse caso, tratar-se-ia da promoção pelo Estado de uma ampliação do sistema de liberdade, com o objetivo de melhor governar, que teria como contrapartida o aumento do custo econômico relacionado à população. E como indicou Michel Senellart na *Situação do curso* que elaborou para a publicação de *Segurança, território, população*, no *Manuscrito* sobre governamentalidade que encontramos entre as aulas de 21 de fevereiro e de 7 de março de 1979, Foucault escreve: “A política é nada mais nada menos do que aquilo que nasce com a resistência à governamentalidade, o primeiro levantamento, o primeiro enfrentamento”<sup>921</sup>. É exatamente essa formulação que encontramos *in statu nascendi* no final do ano de 1978, quando Foucault realizaria no Irã a primeira de série de “reportagens de ideias”<sup>922</sup> sobre as revoltas e as manifestações que ocorriam naquele momento contra o governo do xá. O que interessou Foucault, nessa série de manifestações contra o xá, foi a proposição de uma alternativa de governo que não permanecendo distinto das regulações do clero, dava lugar, não obstante a isso, à abertura no interior da política a uma dimensão espiritual. Todo o questionamento de Foucault a esse respeito tinha como objetivo levantar a interrogação sobre “que sentido tem para os homens que habitam no Irã buscar pagando o preço de suas próprias vidas essa

---

<sup>918</sup> *Ibidem*, 478-80.

<sup>919</sup> *Ibidem*, 480.

<sup>920</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, 69.

<sup>921</sup> M. FOUCAULT, *Segurança, território, população*, 535.

<sup>922</sup> M. FOUCAULT, “I ‘reportages’ di idee (Les ‘reportages’ d’idées)”, 1978, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 706-8.

coisa cuja possibilidade esquecemos, desde a Renascença e as grandes crises do cristianismo: uma espiritualidade política”<sup>923</sup>. Lembrando-se das manifestações de 1968 que presenciara na Tunísia, quando afirmando-se a partir de uma espiritualidade se denunciava o caráter intolerável das situações políticas e sociais produzidas pelo capitalismo, pelo colonialismo e pelo neocolonialismo, Foucault se perguntaria numa entrevista do final de 1978, mas publicada em 1980, em relação aos movimentos de revolta no Irã: “o que é que, no mundo atual, pode suscitar num indivíduo a vontade, o gosto, a capacidade e a possibilidade de um sacrifício absoluto?”<sup>924</sup> Sabemos que após a dissolução do governo do xá, o aiatolá Khomeini retornaria a o poder, com um regime absolutamente autoritário, executando os opositores ao governo. É a partir de uma série de críticas que recebera, associando-o à defesa ou ao apoio da revolução iraniana, que Foucault definiria de maneira breve e pontual, através de um artigo publicado no *Le monde* em 11-12 de maio de 1979, intitulado *Inútil se revoltar?*, o caráter “inexplicável” da revolução. Ora, se se revoltar pode se manifestar tanto pela “espiritualidade daqueles que iam morrer”, quanto pelo “governo sangrento de um clero integrista”, sua especificidade deve ser buscada alhures; quer dizer, antes de se querer explicar a revolução pelas consequências que ela pode ter, é preciso reconhecer que “‘a gente se revolta’, é um fato; e é por aí que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe empresta o seu fôlego”<sup>925</sup>.

É, no entanto, apenas a partir do final do ano de 1980, entre os meses de outubro e de novembro, como vimos, na série de conferências que realizou na cidade de Berkeley e depois em Chicago, que Foucault utilizou pela primeira vez o termo “tecnologias de si” para falar não apenas da forma pela qual o sujeito se define a partir das modalidades de governamentalidade, mas sim de:

Técnicas que permitem aos indivíduos de efetuar, por eles mesmo ou com a ajuda de outras pessoas, um certo número de operações sobre seus corpos, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, sua própria conduta, e isso de maneira a se transformar eles mesmos, se modificar eles mesmos e atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural.<sup>926</sup>

---

<sup>923</sup> M. FOUCAULT, “À quoi rêvent les Iraniens?”, 1978, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 694.

<sup>924</sup> M. FOUCAULT, “Conversazione con Michel Foucault (Entretien avec Michel Foucault)”, 1980, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 79

<sup>925</sup> M. FOUCAULT, “Inutile de se soulever?”, 1978, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 793.

<sup>926</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 38.

Com efeito, utilizando-se nessa série de conferências<sup>927</sup> – mas também no texto que publicaria em referência ao seminário que dera em Nova Iorque alguns dias depois<sup>928</sup>, e ainda no texto que preparara para a primeira conferência intitulada *Dizer a verdade sobre si mesmo*, dada em 31 de maio de 1982 em Toronto, texto cujo título seria *Tecnologia de si*<sup>929</sup> –, de uma sugestão feita por Habermas<sup>930</sup>, Foucault propôs, como que por uma espécie de autocrítica, definir três tipos principais de tecnologias existentes nas sociedades humanas: as tecnologias que permitem produzir, transformar e manipular as coisas (de produção), as tecnologias que definem e organizam um uso dos sistemas de signos (de significação), e as tecnologias que possibilitam a determinação da conduta dos indivíduos, a imposição a eles de determinadas vontades, a sua submissão a alguns procedimentos visando atingir determinados objetivos e finalidades (de dominação)<sup>931</sup>. É em torno dessas diferentes tecnologias, presentes de maneira isolada ou articulada nas diversas sociedades, que Foucault localizaria o problema do sujeito. Como a formação de um conhecimento sobre o sujeito poderia se dar levando em conta essas diferentes tecnologias presentes em toda e qualquer sociedade humana? Com efeito, seria a partir das tecnologias de dominação, mais do que a partir de outras tecnologias, que se desenvolveria um conhecimento do sujeito, na medida em que esse conhecimento deve estar ligado com a problemática da sua governamentalidade, seja ela individual, seja ela coletiva. Foi, no entanto, ao estudar o problema da sexualidade, como diz Foucault, ele se deu conta que no campo do conhecimento do sujeito deve existir uma outra modalidade de tecnologia que não pode ser reduzida às tecnologias de produção, de significação, nem às tecnologias mais importantes nesse domínio que são aquelas de dominação. Na realidade, como que articulada às tecnologias de dominação, as tecnologias de si estariam localizadas nesse “ponto de contato, em que a forma pela qual os indivíduos são dirigidos pelos outros se articula com a forma pela qual eles se conduzem por eles mesmos”<sup>932</sup>. *Governamentalidade* seria o nome dado por Foucault a esse domínio em que as tecnologias de dominação se encontram com as tecnologias de si, onde o governo de si se articula com e se manifesta a partir do governo dos outros. Se até então Foucault estudara a governamentalidade do ponto de vista das tecnologias de dominação, seria doravante preciso – e essa é a formulação crítica de Foucault a respeito de si mesmo – estudar

---

<sup>927</sup> *Ibidem*, 37-8.

<sup>928</sup> Cf. M. FOUCAULT, “Sexuality and Solitude (Sexualité et solitude)”, 1981, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 170-1.

<sup>929</sup> M. FOUCAULT, *Dire vrai sur soi-même: conférences à l’Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Vrin, 2017, 30-1, n. a.

<sup>930</sup> J. HABERMAS, *Connaissance et intérêt*, traduzido por Gerard Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>931</sup> M. FOUCAULT, *L’origine de l’herméneutique de soi*, 12-3.

<sup>932</sup> *Ibidem*, 13.

o mesmo problema do ponto de vista das tecnologias de si. É a partir dessa reorganização metodológica que vemos aparecer em Foucault um novo fio condutor de suas análises históricas: se as tecnologias de si não implicam um “retorno ao sujeito”, nem a definição de uma experiência originária de si mesmo sobre a qual teriam sido depositadas toda e quaisquer tecnologias, estudar o problema do governo da verdade a partir da categoria das tecnologias de si não coincidiria em redefinir um sujeito de resistência contra as tecnologias de dominação, as sim em colocar de maneira frontal o problema histórico da genealogia da subjetividade ocidental<sup>933</sup>.

É em torno desse cenário que o curso do Collège de France sobre *Subjetividade e verdade* do ano de 1980-1981 abre essa série de pesquisas de Foucault sobre as tecnologias de si, de modo a definir como as práticas dos indivíduos foram historicamente organizadas a partir de certos esquemas, como se supõe, definidos, valorizados, impostos ou recomendados, mas, em todo caso, igualmente constituídos em relação com as tecnologias de si mesmo<sup>934</sup>. É num retorno aos dois primeiros séculos de nossa era, antes da formação da moral cristã, que Foucault recolocaria o problema moderno que havia abordado em 1976 sobre as práticas da sexualidade a partir de uma experiência anterior à *carne cristã*, organizada em torno do antigo regime dos *aphrodisia*<sup>935</sup>. Nesse curso, seu problema central seria identificar em torno das práticas de prazer e de comportamento sexual dos Antigos, seja na Antiguidade grega, helenística ou romana, a definição privilegiada de um campo que distinto da moralidade cristã se caracteriza por uma ética da preferência. Através de um sistema de valorização diferencial dos prazeres existente na Antiguidade, Foucault identificaria os princípios de atividade e de isomorfismo social, como dois princípios ordenadores da ética sexual antiga, ética que era definida sempre, para Foucault, a partir da perspectiva do homem adulto, livre e casado. As práticas sexuais da Antiguidade, portanto, deveriam ser reguladas não com base naquilo que “era permitido ou defendido”, mas sim a partir de um sistema ético em que um “comportamento sexual podia ser valorizado em detrimento do outro”<sup>936</sup>. Com efeito, tanto nas primeiras aulas do curso de 1980-1981 em janeiro, quanto na última aula do curso, em 25 de março de 1981, o domínio definido por Foucault para pensar na Antiguidade a possibilidade desse trabalho ético de si sobre si, na medida em que ele se relaciona com o outro, foi o domínio identificado pelo termo grego *bíos* em oposição ao igualmente termo grego *zoé*, mas também em oposição à *subjetividade cristã*<sup>937</sup>. Com efeito,

---

<sup>933</sup> *Ibidem*, 33.

<sup>934</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 253.

<sup>935</sup> *Ibidem*, 70-1; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1984, 47-73.

<sup>936</sup> F. GROS, “Situation du cours” in M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 310.

<sup>937</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 35-7, 253-6.



seria preciso, no entanto, a partir desse primeiro tema de pesquisa, retomar o problema específico das relações entre o sujeito e a verdade que a análise dos prazeres da Antiguidade havia abordado apenas do ponto de vista específico do regime dos *aphrodisia*. É por isso na abertura do curso do ano seguinte Foucault propõe “extrair os termos mais gerais do problema “sujeito e verdade”, tomando como norte a questão: “em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações entre esses dois termos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’”<sup>938</sup>. Tratar-se-ia no curso daquele ano, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, de reorientar o problema relação entre *Subjetividade e verdade*, abordado no ano anterior a partir da experiência dos *aphrodisia* na ética sexual antiga, tomando com ponto de partida agora uma antiga noção grega que pode ser traduzida por cuidado de si.

\*\*\*

Tradicionalmente, conforme Foucault, relacionamos na modernidade o problema do sujeito ao problema do conhecimento, ou melhor, ao problema da possibilidade de se obter conhecimento a respeito de si mesmo<sup>939</sup>. Ora, seja esse conhecimento sobre o sujeito formulado a partir de discursos de verdade, reconhecidos como tal na sociedade em que vivemos, como, por exemplo, o discurso da ciência, seja esse conhecimento a respeito do sujeito produzido a partir da experiência de si mesmo, do fato e da possibilidade de produzir a partir de práticas de relação consigo, práticas de exame e de análise de si mesmo, em ambos os casos a relação do pensamento ocidental com o sujeito é mediada, de maneira majoritária, pelo problema do conhecimento de si. Segundo Foucault, em toda a história da filosofia, em toda a história do pensamento ocidental, o problema das relações entre o sujeito e a verdade seria pensado sempre a partir da antiga prescrição délfica que dizia: conhece-te a ti mesmo, *gnôthi seautón*<sup>940</sup>. Em relação a isso, a pergunta que ele formulou e que prendia perseguir ao longo do curso daquele ano seria: por que uma outra prescrição tão importante para a Antiguidade grega e romana, a qual transliterada aparece como *epimélie heautoû* (cuida de ti mesmo) e que os latinos, como, por exemplo, Sêneca em suas *Cartas à Lucílio*, traduziram por *cura sui*<sup>941</sup>, por que essa outra prescrição foi considerada na posteridade como que aparentemente marginal e de pouca importância no

---

<sup>938</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 4

<sup>939</sup> *Ibidem*, 4-5.

<sup>940</sup> *Ibidem*.

<sup>941</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, vol. 5, traduzido por Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945, 78.

mundo antigo? Por que essa fórmula tão rica e complexa da *epimélia heautoû*, praticada e tomada como princípio ético importante ao longo de toda a cultura grega, quase não aparece na história do pensamento ocidental, quando se considera a questão das relações do sujeito com a verdade?

Antes de analisar algumas das possíveis razões para esse “esquecimento” da questão do cuidado de si na história do Ocidente<sup>942</sup>, Foucault retomou algumas análises sobre a amplitude do uso do *gnôthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”, na cultura antiga, bem como identificou que tipo de relação o *gnôthi seautón* poderia ter com a *epimélia heautoû*, como essa outra injunção a propósito de si presente na Antiguidade que não se fundamenta no aspecto do conhecimento, mas no aspecto do cuidado<sup>943</sup>. Em relação ao *gnôthi seautón*, ao conhece-te a te mesmo, não se pode esquecer, seguindo uma leitura antiga, mas tomada como referência por Foucault, a leitura de Roscher, em seu artigo sobre o *Philologus*, que os princípios formulados em Delfos tinham como objetivo apresentar uma espécie de conjunto de regras e recomendações para aqueles que pretendiam consultar os oráculos do deus Apolo no templo. Tratava-se, portanto, de recomendações rituais, como identificara Foucault, relativas ao procedimento da consulta religiosa. Entre essas recomendações, Roscher aponta três preceitos principais que serão relativamente mantidos na literatura especializada<sup>944</sup>. O primeiro consistia no *medèn ágan* (nada em demasia), prescrevendo a necessidade de reduzir a quantidade de questões apenas ao mínimo necessário, às questões verdadeiramente úteis; o segundo tratava dos *engýe* (as cauções), na medida em que na consulta dos deuses recomendava-se não se comprometer com coisas que não se poderá cumprir; e, em terceiro lugar, o último preceito era justamente aquele que prescrevia o *gnôthi seautón* (conhece-te a te mesmo), cujo significado, para Roscher, tinha o sentido de: antes de colocar as questões para o oráculo, era preciso se examinar, conhecer as questões que se pretendia colocar, já que se deveria reduzi-las ao máximo e cuidar para não se comprometer com coisas que fogem ao controle, coisas que estão além da possibilidade de decisão. Como se vê, esses preceitos não designavam no momento de seu aparecimento em Delfos princípios éticos gerais para a conduta humana, nem definiam um modelo ideal de participação dos cidadãos na vida pública. Tratar-se-ia apenas de princípios de recomendação para a atividade ritual de consulta a ser realizada no templo. Uma outra leitura retomada por Fou-

---

<sup>942</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 15, 30-1.

<sup>943</sup> *Ibidem*, 5-15.

<sup>944</sup> *Ibidem*, 5-6.

cault, que nos parece igualmente interessante, é a de Defradas, em seu livro *Os temas da propaganda délfica*<sup>945</sup>. Segundo esse autor, os três princípios délficos identificados por Roscher (nada em demasia, o problema das cauções e ainda a necessidade de examinar a si mesmo antes de consultar os deuses), não tinham de forma alguma a pretensão de fundar princípios para o conhecimento de si. Consistiam, por sua vez, em imperativos gerais de prudência, sem que fossem necessariamente conduzidos à questão do sujeito e da verdade pela via do conhecimento. Não se devia pedir, esperar ou mesmo viver por um regime de excessos, investindo demasiadamente em determinadas coisas; em relação às cauções, o princípio délfico alertava sobre os riscos que se tinha na generosidade sem limites, e finalmente quanto ao *gnôthi seautón*, ao conhece-te a te mesmo, tratava-se da necessidade de se lembrar constantemente que se é apenas um mortal, de modo que não se devia confiar demais em suas próprias forças, nem negligenciar a força dos deuses.

Quando o princípio délfico do “conhece-te a te mesmo” aparece na literatura filosófica, como é o caso com a personagem Sócrates, da qual falam Xenofonte nos *Memoráveis* e Platão, em textos diversos, a tese de Foucault é que ele permanece vinculado constantemente ao princípio antigo da *epimélie heautoû*, cuida de ti mesmo<sup>946</sup>. Em textos bastante significativos e que parecem ter tido uma influência considerável na época em que foram escritos ou na época dos fatos cujo relato eles dão testemunho, o princípio do *gnôthi seautón* (conhece a ti mesmo) é claramente relacionado e algumas vezes subordinado ao princípio mais geral do cuidado de si, na medida em que aparecia apenas como uma de suas formas, uma das aplicações possíveis da regra geral da *epimélie heautoû*. É essa primazia da *epimélie heautoû* (cuida de ti mesmo) que Foucault identifica numa série de textos da Antiguidade, como, por exemplo, no texto de Platão em que narra *A apologia de Sócrates*, quando se tratava, durante o seu processo no final do século IV em Atenas, de se defender das acusações lançadas sobre ele de que corrompia a juventude, não reconhecia os deuses atenienses e introduzia novas divindades na cidade<sup>947</sup>. Em sua *Apologia*, Sócrates se apresenta como aquele que desde o início recebera a função, o ofício, o encargo dos deuses de dizer ao outro e a qualquer um: é preciso que te ocupes de ti mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo, *epimélie heautoû* (citação)<sup>948</sup>. Para localizar essa formulação a respeito da importância dessa prática do cuidado de si na Antiguidade grega, e isso partindo, logo no início de seu curso sobre *A hermenêutica do*

---

<sup>945</sup> *Ibidem*, 6; J. DEFRADAS, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, 268-83.

<sup>946</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 6-7.

<sup>947</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 140-73.

<sup>948</sup> *Ibidem*, 156-7.

*sujeito*, desse texto de Platão, Foucault identifica três passagens significativas em que o problema da *epimélie heautoû* aparece no texto da *Apologia de Sócrates*<sup>949</sup>. A primeira, quando Sócrates defendendo-se de seus acusadores, é censurado de que deveria ter vergonha da situação em que se encontra, ele diz que, ao contrário, está muito satisfeito da vida que tivera até o momento, e que não teria outra vida: “atenienses, eu vos sou reconhecido e vos amo; mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver fôlego de vida e for capaz de fazê-lo, estejais certos de que não deixarei de filosofar<sup>950</sup>. E se nos perguntarmos: qual é o seu modo de filosofar e de que maneira ele, por essa via, fazia para a cidade um grande trabalho?, ele vai dizer:

Caro amigo, tu és ateniense, cidadão de uma cidade que é a maior e mais renomada que qualquer outra por sua ciência e poder, e tu não te envergonhas de dedicar cuidado (*epimeleisthai*) em adquirir fortuna, para aumentá-la o máximo possível, assim como à tua reputação e honrarias; enquanto que em relação à tua razão, à verdade, e à tua alma, que se trataria de melhorar sem cessar, não te preocupas (*epimelê*) com essas coisas, nem te importas com isso. E, se algum de vós contestar, se ele afirmar que tem cuidado dessas coisas, não achem que irei deixá-lo, indo embora imediatamente; não, eu o interrogarei, o examinarei, discutirei a fundo<sup>951</sup>.

Vemos, portanto, a descrição daquilo que Sócrates sempre fez em sua atividade filosófica, daquilo que ele mesmo recebera como ordem da parte dos deuses, preocupando-se em cumprir essa mesma ordem, em obedecê-la com zelo, pois isso não poderia resultara em nada melhor para a cidade que ele ama. E o que Sócrates faz, sempre fez e está disposto a continuar a fazer é: interpelar a quem encontra, jovem ou velho, estrangeiro ou cidadão, mas estes últimos em especial, para saber se para além das coisas com as quais se ocupam: a riqueza, a fama e a reputação, se se ocupam consigo mesmos, se exercem na relação que eles têm consigo o cuidado de si<sup>952</sup>. A segunda passagem evocada por Foucault corresponde a uma retomada do problema do cuidado de si por Sócrates, quando ele considera a hipótese de ser condenado à morte. O que ele diz é que ele mesmo com a sua morte não perderia tanto, mas sim quem perderia seria aqueles da própria cidade que o teriam condenado à morte<sup>953</sup>. Eles não teriam mais, segundo Sócrates, alguém para interrogá-los para saber se estão se ocupando de si mesmos, se estão se ocupando de suas almas, das virtudes e da verdade; salvo se os deuses, por sua vez, tiverem com Atenas um grande cuidado e enviarem outra personagem para continuar a lembrar incessantemente os cidadãos de Atenas da necessidade e mesmo do dever de cuidarem de si mesmos. Sua morte seria, portanto, para os atenienses uma perda drástica e muito difícil de superar. Em

<sup>949</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 7-11.

<sup>950</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 156-7.

<sup>951</sup> *Ibidem*, 157.

<sup>952</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 8-9.

<sup>953</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 158.

último lugar, o tema do cuidado de si, o tema da *epimélia heautoû* aparece no texto de Platão, chamado *Apologia de Sócrates*, quando esta última personagem responde, segundo o procedimento judicial da época, que tipo de pena aceitaria se submeter, caso fosse condenado pelos seus feitos<sup>954</sup>. Sua resposta, um pouco longa, é igualmente rica de elementos que necessitariam de uma análise mais completa e pormenorizada, mas que aqui, para os nossos fins, indicamos apenas a importância central dessa noção que aparece por diversas vezes no texto de Platão do cuidado de si mesmo. É essa noção, com efeito, como vimos, que caracteriza a missão recebida por Sócrates, a qual com zelo busca desempenhar no cuidado em relação aos outros e à cidade de Atenas.

Que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranquila, negligenciar o que a maioria dos homens estima: fortuna, interesses privados, postos militares, sucesso na tribuna, magistraturas, coalizões, facções políticas? Por ter me convencido de que com meus escrúpulos eu me perderia se entrasse por esta via? Por não ter querido me engajar com o que não tem nenhum proveito nem para vós nem para mim? Por ter preferido oferecer a cada um de vós em particular o que declaro ser o maior dos serviços, tentando persuadi-lo a se preocupar (*epimetheie*) menos com o que lhe pertence do que com sua própria pessoa, a fim de se tornar tão excelente, tão razoável quanto possível, de cuidar menos das coisas da cidade do que da própria cidade e, em suma, de aplicar a tudo esses mesmos princípios? Que mereço eu, pergunto, por ter me conduzido assim? Um bom tratamento, atenienses, se queremos ser justos; e, sem dúvida, um bom tratamento que seja apropriado.<sup>955</sup>

Em relação a essa passagem, podemos igualmente identificar a oposição apresentada por Sócrates entre aquilo que seria a ordem dos bens e da fortuna – mas também dos interesses pessoais e de uma série possibilidades de exercício de funções na vida pública da cidade –, uma oposição entre essas preocupações estimadas pela maior parte dos homens e a dimensão do cuidado, da preocupação consigo mesmo – com a própria pessoa –, mas também a preocupação com a cidade, ao invés das coisas da cidade. Ele, Sócrates, tendo recebido a ordem dos deuses para ocupar essa posição que Foucault identifica à palavra grega *táxis*, de interrogar a todos e a qualquer se se está ocupando-se de si mesmo, escolhera para si renunciar todas essas coisas, renunciar uma vida tranquila, com cumprir e obedecer a missão que recebera dos deuses<sup>956</sup>. Como se ocupar consigo mesmo e não apenas com aquilo que se tem? Como cuidar da cidade e menos das coisas que ela pode oferecer? É um pouco a partir dessas duas questões que Sócrates acredita que, cumprindo a atividade confiada pelos deuses, presta à cidade e aos seus cidadãos o maior dentre todos os serviços: ele ensina a cada um a se ocupar de si mesmo, de modo

---

<sup>954</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 8-9.

<sup>955</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 165–6.

<sup>956</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 8-9.

que a cidade é ela toda recompensada. Há ainda uma passagem que Foucault não leu, mas que ajuda a caracterizar a especificidade dessa modalidade de cuidado de si descrita por Sócrates, quando este último compara o cuidado de si a um tãvão, esse tipo de um inseto que persegue os animais e que, quando os pica, os faz correr e se agitar<sup>957</sup>. O cuidado de si, para Foucault, seria essa espécie de agulhão que deve ser cravado na vida dos homens e que constitui um princípio de agitação, um princípio de inquietude e movimento permanente no curso da existência<sup>958</sup>. Ora, se Sócrates é tradicionalmente associado na história do pensamento ao princípio délfico que diz: “conhece-te a te mesmo”, e isso da mesma forma como seu saber é caracterizado em essência por uma espécie de não saber, observa-se, no entanto, em torno dessas passagens de sua *Apologia* narrada por Platão a importância do cuidado de si e que sua personagem, sua vida e sua atividade filosófica não poderiam ser caracterizadas sem passar por essa designação de ofício que recebera dos deuses e que busca cumprir com zelo ao logo de sua existência, como sendo aquele que segue pelas ruas, interpelando os indivíduos, sobretudo os cidadãos, para dizer: “é preciso cuidar de si”. Essa referência é atestada igualmente por uma série de textos tardios, como indica Foucault, pelos estoicos e pelos cínicos, de modo que encontramos Epiteto em suas *Entrevistas* se perguntando: “conseguia Sócrates persuadir a todos os que dele se aproximavam a se ocuparem de si mesmos (*epimélesthai heautôn*)?”<sup>959</sup>

De fato, a noção de cuidado de si (*epimélia heautoû*) não só caracterizou a atividade filosófica exercida por Sócrates, mas constituiu um princípio fundamental na história da filosofia antiga, bem como em toda a *cultura de si* desenvolvida no período grego, helenístico e romano<sup>960</sup>. Desde Platão até os estoicos, passando pelos epicuristas e pelos cínicos, Foucault encontrará referência à necessidade de cuidar de si mesmo, de modo que essa injunção se constituía como uma preocupação particularmente importante na Antiguidade. Em Epicuro, Foucault identificará a fórmula repetida várias vezes: “Vazio é o discurso filosófico que não se ocupa de nenhuma afecção humana. Assim como uma medicina que não trata das doenças do corpo não tem nenhuma utilidade, assim é uma filosofia, se ela não trata da afecção da alma”<sup>961</sup> – e aqui o termo usado para “se ocupar” é *therapeúein* em referência aos cuidados médicos; em *De beneficiis*, de Sêneca, encontramos o exemplo de Demétrio, o cínico, denunciando a inutilidade de especular a respeito dos fenômenos da natureza (como, por exemplo, a origem dos tremores da terra, a causa das tempestades, o porquê de que se nascem gêmeos), sendo preciso se ocupar

---

<sup>957</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 158.

<sup>958</sup> M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 9-10.

<sup>959</sup> ÉPICTÈTE, *Entretiens*, 3, 8.

<sup>960</sup> M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 10-5.

<sup>961</sup> ÉPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, organizado por M. Conche, Paris, Mègare, 1977, 217.

com as coisas imediatas da vida que concernem a si mesmo e com as regras através das quais se dirige a existência<sup>962</sup>; Sêneca ele mesmo, representando os estoicos, falava da noção de *cura sui*, como uma das possibilidades de tradução da expressão grega *epimélie heautoû*<sup>963</sup>; e, finalmente, Epiteto preocupou-se várias vezes em seus *Diálogos* com a questão do cuidado de si. Através de todos esses exemplos, Foucault demonstrou a predominância do princípio do cuidado de si na filosofia antiga, como o princípio de uma existência orientada segundo a razão, o discurso racional (*lógos*), de modo que, ultrapassando a própria filosofia, o cuidado de si se constituiu como um verdadeiro fenômeno cultural na Antiguidade e, além disso, como um acontecimento no pensamento<sup>964</sup>. Ora, se por acontecimento no pensamento, para Foucault, desde sempre se entendeu a partir de Nietzsche a ideia de uma ruptura na história como a emergência de um lado de fora capaz de promover uma reconfiguração das forças na ordem dos discursos e das práticas, quando se analisa o problema do cuidado em relação às tecnologias de si da Antiguidade, seu desafio se configura por:

Apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente se constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno.<sup>965</sup>

Partindo da personagem de Sócrates e percorrendo toda a Antiguidade grega e romana, Foucault traz à tona a importância da noção de *epimélie heautoû* (cuidado de si mesmo) para a cultura de si antiga, mas também faz aparecer uma série de efeitos dessa noção no desenvolvimento da espiritualidade cristã até meados dos séculos IV-V d.C. Seguindo a referência a uma série de autores, como Fílon, Plotino, Método de Olimpo, Basílio de Cesareia até Gregório de Nissa, ele identifica em torno do cuidado de si uma espécie de matriz do movimento ascético na história do cristianismo, de modo que a fórmula *epimélie heautoû* definirá um *corpus* bastante geral que inclui maneiras de ser e formas de reflexão, a partir do qual se produzirá uma série de práticas e de tecnologias de si, as quais incidindo diferentemente na história da subjetividade produzem efeitos diversificados. A pergunta que não quer calar, e é a partir dessa pergunta que Foucault conduzirá o seu curso de 1980-1981, pode ser elaborada nos seguintes termos: “o que fez com que essa noção de *epimélie heautoû* (cuidado de si) tenha sido, a despeito de tudo, negligenciada na maneira pela qual o pensamento, a filosofia ocidental, refez a sua

---

<sup>962</sup> SENEQUE, *Des Bienfaits*, vol. 2, organizado por F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1927, 75–7.

<sup>963</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 5, 78.

<sup>964</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 10-11.

<sup>965</sup> *Ibidem*, 11.

própria história?”<sup>966</sup> De que modo e por que motivo a história do pensamento ocidental não só privilegiou no que tange às relações entre o sujeito e a verdade a noção de *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), mas também atribuiu à Antiguidade a prevalência dessa noção em relação à noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si), quando, na realidade, para os antigos a relação de subordinação entre as duas era inversa? Para responder a essa questão, Foucault propõe duas alternativas possíveis: a primeira em torno de uma compreensão equivocada do termo e da prática do cuidado de si, como forma de fechamento do sujeito sobre si mesmo, e a segunda a partir da identificação da possibilidade de acesso à verdade a uma modalidade de ser sujeito, definida pela correspondência entre a estrutura do sujeito e a forma do conhecimento<sup>967</sup>. Abordaremos uma e outra dessas duas alternativas, sabendo que para Foucault é a segunda e não a primeira que tem uma importância decisiva na história das relações entre o sujeito e a verdade.

Em primeiro lugar, o pensamento ocidental privilegiou entre o conjunto das práticas de relação consigo a forma do conhecimento de si, porque em torno do cuidado de si se interpretou uma série de práticas e de tendências que buscaram fundar o problema da moral a partir do indivíduo, sem considerar esse problema por uma perspectiva coletiva<sup>968</sup>. Se, analisando uma série de textos da Antiguidade, de Sócrates no século V a.C. até Gregório de Nissa entre os séculos IV e V d.C., Foucault identificou a fórmula *epiméleia heautoû* sendo usada em diferentes contextos, designando igualmente uma diversidade de práticas, mas sempre com um sentido positivo: os benefícios do cuidado de si na relação consigo, também na relação com os outros, ao longo da história ocidental, o termo findou por designar uma outra tradição que, pretendendo formular o fundamento da moral, reduzia a sua formulação à afirmação de um estado estético e individual intransponível. Ora, como indica Frédéric Gros na nota técnica sobre essa passagem: tratar-se-ia da tese amplamente difundida por diversas referências da história da filosofia, tais como Bréhier e Fustugière, de que o filósofo antigo, diante da precariedade política que atravessava a Antiguidade helenística e romana, pretendeu fundar em torno do *eu* uma saída possível para elaborar o princípio de sua ação moral e política<sup>969</sup>; essa tese, no entanto, a partir da segunda metade do século XX, foi contestada por vários autores, de modo que Foucault ele mesmo retornará a esse problema quando, tratando do tema do *Cuidado de si*, no último volume de sua *História da sexualidade*, dedicará um capítulo sobre o *Eu e os outros*<sup>970</sup>. Tratar-se-ia, em

---

<sup>966</sup> *Ibidem*, 13.

<sup>967</sup> *Ibidem*, 13-6.

<sup>968</sup> *Ibidem*, 14-5.

<sup>969</sup> Cf. *Ibidem*, 25, n. 47.

<sup>970</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, 3, 101-17.



Foucault, de contestar mais uma vez a tese segundo a qual teria havido um período de verdadeira crise da política nas cidades gregas dos períodos helenístico e romano, e mostrar que o cuidado de si não pode se definir por um projeto individualista da moral, mas que ele consiste, por sua vez, na formulação de um estilo de vida, que não pode se desenvolver sem a presença do outro. É exatamente para essa questão que os estudos da ética sexual antiga que desenvolvera no curso do ano anterior sobre *Subjetividade e verdade* parecem apontar, e isso porque foi a partir dessa injunção do cuidado de si que se constituíram as mais austeras morais do Ocidente, sendo o cristianismo apenas uma forma de retomar no interior de suas práticas o sistema antigo da moral para fazer da relação com o outro uma obrigação e de acrescentar a essa obrigação a necessidade de renunciar a si mesmo<sup>971</sup>. É por isso que a história do Ocidente preferiu contar a sua própria história a propósito das práticas de si, privilegiando o modelo do conhecimento ao modelo do cuidado, já que este último não seria compatível com uma moral que, para se exercer sob a forma de governo, pressupõe de uma relação de dominação pelo outro, e não pode ser elaborada, portanto, como uma moral individual. Esqueceria que o cuidado de si antigo não tem nada a ver com o projeto de fundação individualista da moral, mas sim com uma relação consigo que coloca no primeiro plano a ocupação consigo e que só pode se exercer na medida em que circula entre o que é o *eu* e o que deve ser a presença do *outro*.

Haveria, no entanto, um segundo motivo para que o conhecimento de si recebesse um tratamento privilegiado na história do Ocidente quando comparado com os preconceitos atribuídos à prática do cuidado de si. Conforme Foucault, uma das razões mais importantes para o *esquecimento* do cuidado de si quando se analisa o problema do ponto de vista de uma história da verdade tem a ver com o que ele chamou de *momento cartesiano*<sup>972</sup>. Como precisou na segunda hora da aula de 6 de janeiro de 1982, ao utilizar o termo *momento* não se trata assim uma data precisa, localizar essa transformação em torno de uma personagem, mas sim de indicar a ruptura lenta e paulatina que em Descartes assumiu pelo desenvolvimento com a proposição de uma correspondência entre a atividade do conhecimento e a estrutura do sujeito que conhece. Se, antes de Descartes, no domínio da escolástica e da teologia de São Tomás de Aquino, que resgatando uma filosofia aristotélica, pretendeu fundar sob o amparo da fé o princípio geral de um sujeito cognoscente que encontra em Deus, seu modelo de realização absoluta, e no Criador, seu mais alto grau de perfeição, o problema do cuidado de si, da necessidade espiritual de um trabalho do sujeito sobre si mesmo foi pouco a pouco se desvinculando do problema da verdade,

---

<sup>971</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 19-20, 39-46, 100-3

<sup>972</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 15-20, 28-30.

na medida em que sob a forma do conhecimento será possível restabelecer pela fé o elo entre Deus que tudo conhece e um sujeito que é capaz de conhecimento. Foi a partir da teologia, portanto, que o vínculo entre espiritualidade e verdade começou a se desfazer, na medida em que o conhecimento de si ganhou preponderância. Em Descartes, o problema do conhecimento é recolocado a partir da estrutura do sujeito, pois mesmo que recorra à figura de Deus que por sua benignidade deve assegurar a relação de conhecimento do sujeito em relação a si mesmo e em relação às suas certezas, é ainda a partir do procedimento da dúvida hiperbólica e da busca por definir uma evidência na origem que sua atividade filosófica se desenvolve, de modo que tanto o *Discurso do método* quanto as *Meditações* constituem a descrição desse procedimento da possibilidade de conhecimento pela forma da consciência que em Descartes se desenvolve como forma de acesso à verdade. Conhecer a si mesmo, na medida em que se pode atestar uma existência pela própria do pensamento, é ter acesso à indubitabilidade da existência do ser como sujeito e do acesso à essa evidência pela estrutura do sujeito cognoscente. Se Descartes formulou que o *Discurso do método* enquanto procedimento filosófico basta por si mesmo para aceder à verdade pela forma do conhecimento<sup>973</sup>, foi Kant quem completou essa proposição, na *Crítica da razão pura*, quando disse que, se o conhecimento tem limites, eles devem estar definidos pela estrutura do sujeito cognoscente<sup>974</sup>. Não é possível conhecer aquilo que não pode ser previsto por essa estrutura, na medida em que ela é ela mesma condição de possibilidade do conhecimento. Por essa via, o cuidado de si foi pouco a pouco se desvinculando com a ordem da verdade.

A partir do século XVII, temos, portanto, segundo Foucault, um movimento generalizado de desqualificação do cuidado de si, que no pensamento filosófico moderno se manifesta como a exclusão mesma de sua possibilidade para se ter acesso à verdade. E se por *filosofia*, nos termos de Foucault, podemos definir uma forma de pensamento que se interroga não sobre aquilo que deve ser a verdade ou a falsidade, mas sim sobre as condições de possibilidade da verdade, quer dizer, aquilo que torna possível que exista alguma coisa como um verdadeiro distinto de outra que deve ser da ordem do falso, *filosofia* é também uma forma de pensamento que se interroga sobre o conjunto de determinações implicadas na possibilidade de acesso à verdade, visando identificar as condições, mas também os limites do acesso à verdade pela via do conhecimento e através da estrutura de um sujeito cognoscente<sup>975</sup>. Em relação a essa defini-

---

<sup>973</sup> R. DESCARTES, “Discours de la méthode”, in *Œuvres philosophiques*, 1, 602-5, 613-4, 632-50.

<sup>974</sup> M. FOUCAULT, *L’herméneutique du sujet*, 27-28.

<sup>975</sup> *Ibidem*, 16-7.

ção, *espiritualidade* seria o conjunto de práticas e de experiências que, podendo ser historicamente localizado numa série de atividades de purificação, de ascese, de renúncia, nas atividades de *metanoia*, de modificações e conversões do olhar e da existência, apontam para o preço que se pagar para ter acesso à verdade<sup>976</sup>. Ora, esse preço, esse custo da verdade, não deve se localizar no lado do conhecimento e de seu progresso (desenvolvimento da técnica, dos instrumentos empregados, melhoria na capacidade de observação e descrição de um objeto), mas sim no lado do sujeito, já que para aceder à verdade ele precisa passar por uma série de transformações de si. A espiritualidade postula, segundo Foucault, (1) que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito do conhecimento; (2) que o sujeito enquanto tal não é capaz, nem tem direito, de ter acesso à verdade; (3) que a verdade jamais é dada ao sujeito, portanto, por um simples ato de conhecimento, que seria legitimado por sua estrutura de sujeito; mas antes é preciso: “que o sujeito se modifique, se transforme, se desloque, torne-se, em certa medida e até certo ponto, *outro* que não ele mesmo, para ter direito ao acesso à verdade”<sup>977</sup>. Para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito seja ele mesmo colocado em questão, tenha ele mesmo que pagar um preço, de modo que fundamentalmente ele não é capaz de verdade, e não pode haver verdade sem uma transformação do sujeito em *outro*. Efetivamente, essa é uma das principais definições da espiritualidade ocidental, na medida em que se define pela antiga *áskesis*, não deixando de existir em relação a esse *trabalho* de si sobre si, a necessidade de transformação do sujeito ter acesso à verdade, essa outra definição da espiritualidade que Foucault identifica a *éros* e que diz respeito ao efeito de retorno da verdade sobre o sujeito, na medida em que ele se torna capaz de verdade: no acesso à verdade, tem alguma coisa que lhe ilumina, lhe dá beatitude, alguma coisa que completa o sujeito e que o transfigura<sup>978</sup>. Para a espiritualidade, jamais se poderia ter acesso à verdade pelo simples ato de conhecimento, sem que nada mais seja solicitado da parte do sujeito, sem o que o ser mesmo desse sujeito tenha de ser transformado ou modificado, de modo que o conhecimento de si é insuficiente para que o sujeito tenha acesso à verdade. E vamos encontrar essa conclusão bastante explícita de Foucault, quando diz: “creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele”<sup>979</sup>.

---

<sup>976</sup> *Ibidem*, 17-8.

<sup>977</sup> *Ibidem*, 18.

<sup>978</sup> *Ibidem*.

<sup>979</sup> *Ibidem*, 19.

Dessa formulação, duas consequências importantes para a nossa tese. A primeira diz respeito à forma pela qual o conhecimento de si na modernidade, como essa modalidade principal de acesso à verdade pelo sujeito, exclui no domínio do sujeito a necessidade e mesmo a possibilidade de uma transformação. Ora, se o conhecimento deve corresponder à forma do sujeito cognoscente a partir de Descartes, e a forma de conhecimento científica em relação à teoria do conhecimento identifica condições específicas para se conhecer, para se reconhecer à verdade, elas não concernem nem ao ser do sujeito, nem à espiritualidade. As condições do conhecimento na ciência devem ser internas ao ato de conhecimento, na medida em que exige regras a serem seguidas e replicadas (regras de observação, regras formais, princípios de objetividade, definição metodológica, estrutura do objeto de conhecimento). Além das condições internas, como aponta Foucault, há evidentemente, como a própria teoria do conhecimento reconhece, condições externas, que podem ser culturais ou mesmo morais: para ter acesso à verdade é preciso participar de uma determinada comunidade de conhecimento, uma universidade, é preciso ter uma formação, estar inserido numa coletividade científica, obter um consenso, mas também para ter acesso à verdade, para ser capaz de dizer a verdade, é preciso se esforçar, realizar a divulgação dos experimentos tais como ocorreram, não desenvolver pesquisa à serviço de lucros ou poderes<sup>980</sup>. Essa série de prescrições como se vê não colocam em questão, como condição de possibilidade do conhecimento, o ser mesmo daquele que conhece e que visa alcançar a verdade. Pelo contrário, para ter acesso à verdade é preciso que esse ser esteja ausente, é preciso que a verdade do conhecimento, organizada conforme a estrutura do sujeito cognoscente, se manifeste por uma linguagem transparente a si mesmo e de forma compartilhada sem que a singularidade do sujeito e a forma pela qual ele se modifica a si mesmo para ter acesso à verdade possa não aparecer. O resultado, para Foucault, é que se a condição do acesso à verdade está fundamentada na forma do conhecimento, o sujeito de verdade, como esse sujeito cognoscente nada mais encontrará da verdade senão os efeitos de conhecimento: progresso científico em relação a um objeto, com benefícios sociais ou psicológicos subsequentes. E se o sujeito como tal é capaz de verdade, a verdade como tal, inversamente, não é capaz de salvar o sujeito<sup>981</sup>: e isso com o sentido preciso de significar aquele ponto de iluminação e de transfiguração do sujeito como esse efeito de retorno da verdade sobre aquele que, tendo efetuado um trabalho de si sobre si, pode, finalmente, se tornar não um sujeito que depende da

---

<sup>980</sup> *Ibidem*, 19-20.

<sup>981</sup> *Ibidem*, 20.

verdade sobre si, mas um sujeito que diz a verdade e que, por seu ato de dizer a verdade, constituiu a si mesmo e é reconhecido pelos outros como sujeito de verdade<sup>982</sup>.

\*\*\*

No quinto capítulo de nossa tese, analisamos o problema do *Dizer a verdade sobre si na psiquiatria e na psicanálise*. Por uma perspectiva genealógica, investigamos como a partir de uma história recente da psiquiatria, que passa pelo nascimento do asilo, pelo tratamento moral de Leuret até chegar nos casos de formulação de uma identidade da loucura com a personagem criminosa pela noção de doença mental, a antiga constituição de uma subjetividade que confessa nos primeiros séculos do cristianismo é retomada por uma necessidade de formulação da verdade em primeira pessoa. Primeiramente, por uma formulação de uma verdade canônica sobre si, de uma identidade cuja autenticidade é definida pelo reconhecimento do outro, e depois, pela simples função de um dizer a verdade sobre si, que em si mesmo manifesta os primeiros sinais de cura. Analisaremos, em seguida, como um de seus prolongamentos, o desenvolvimento dessa prática na experiência psicanalítica, na medida em que retomando o antigo projeto da hermenêutica de si, a psicanálise reintroduzia o problema da verdade no interior da interpretação de si mesmo como análise de um texto. Pensado a partir da noção de governamentalidade, como um ponto de cruzamento entre as tecnologias de dominação e das tecnologias de si, o dizer a verdade da psicanálise será examinado do ponto de vista da relação do sujeito consigo mesmo, na medida em que ela é mediada por sua relação com a morte e com o outro. Finalmente, no final do capítulo, retomaremos o problema dos efeitos da verdade sobre o sujeito na psicanálise, uma vez que sobretudo com Lacan a questão do devir outro do sujeito é definitivamente colocada. Entre a retomada de questões propriamente espirituais no interior de um saber psicanalítico, poderíamos nos perguntar: “é Lacan o libertador da psicanálise”?

O capítulo 6, propõe a possibilidade de pensar um *Dizer a verdade de outra maneira*. Retomando uma modalidade de dizer a verdade identificada por Foucault à prática da *parresía* na Antiguidade, nosso objetivo será traçar como se constituiu historicamente essa noção na Grécia antiga e como ela pode manifestar uma modalidade de ser sujeito de verdade bastante diferente daquela da subjetividade cristã e ocidental. Passando pela *parresía* política com Eurípides, pela *parresía* ética em Sócrates e Platão, até chegar à *parresía* dos cínicos, discutiremos sobre diferentes modalidades de articular um dizer a verdade que seja um dizer tudo e um

---

<sup>982</sup> *Ibidem*, 19, 346-8.

falar francamente com os registros éticos e políticos. A reintrodução do dizer a verdade da *parresía* a partir da possibilidade de uma direção ética na dimensão da vida e da existência por Sócrates no *Laques* de Platão, será o fio condutor para definir essa outra modalidade de dizer a verdade em que a *aleturgia* se manifesta através da vida. Será, enfim, a partir do dizer a verdade dos cínicos, capazes de inverter o valor que toda a tradição filosófica atribuiu até então à categoria da verdade, que retomaremos o problema do Outro no dizer a verdade, na medida em que ele deve ser submetido não uma interioridade do sujeito, mas uma prova no real. O problema do devir outro da vida verdadeira, na medida em que ele atinge tanto as dimensões éticas e políticas de uma estética da existência, é aquilo que se manifesta, finalmente, no cinismo como presentificação de uma vida outra em um mundo outro.

## Capítulo 5. Dizer a verdade sobre si na psiquiatria e na psicanálise

É uma ideia que encontramos ao longo de toda a história da psiquiatria: não se pode, ao mesmo tempo, ser louco e ter consciência de que se é louco; a percepção da verdade mina o delírio. [...] O que se pede é um ato preciso, uma afirmação: “Eu sou louco”. A confissão como peça decisiva na operação terapêutica.

Michel Foucault, *Fazer o mal, dizer a verdade*

Em 1848, a administração da Academia Nacional de Medicina de Paris decidiu decorar sua sala de reuniões com pinturas que ilustram as grandes etapas de constituição da história da medicina moderna: René Laënnec e a invenção da técnica da auscultação; Dominique-Jean Larrey, que projetara as primeiras ambulâncias para atender os feridos de guerra; Edward Jenner, descobrindo o método da vacina; e, finalmente, Philippe Pinel, protagonizando o início da psiquiatria por meio de seu gesto conhecido de libertação das correntes dos loucos. Os membros da Academia pediriam ao Ministério do Interior da França a autorização e o financiamento necessários para a homologação do projeto e, em seguida, endereçariam o pedido à Escola Nacional de Belas Artes, que designaria um, entre os seus membros, para realizar a honrosa tarefa. Charles Müller, aluno de Léon Cogniet, conhecido tanto por seu rigor acadêmico quanto por ter se especializado, entre outras coisas, em pinturas históricas, se encarregaria desse trabalho. De modo que, após ter realizado uma série de desenhos preparatórios, vários dos quais conservados ainda hoje no museu da Assistência pública dos Hospitais de Paris, concluiria no mesmo ano da encomenda o quadro que seria intitulado *Pinel retirando as correntes dos alienados de Bicêtre* (figura 3)<sup>983</sup>. Ao lado desse conjunto de representações dos grandes feitos da história de formação e de constituição da medicina, o quadro de Müller ilustraria a cena mítica e original através da qual, no hospital dos loucos de Bicêtre, Pinel teria não apenas fundado a psiquiatria, mas também determinado para sempre uma nova forma de tratamento da loucura, na medida em que ela seria inserida numa prática e num domínio médico: ao invés da contenção da violência e da agressividade dos loucos pelo uso de correntes e amarras, a psiquiatria promoveria o seu tratamento em liberdade, tratamento este que mediado pela especificidade de um saber capaz de definir objetivamente a verdade da loucura.

---

<sup>983</sup> C. L. MÜLLER, *Pinel fait enlever les fers aux aliénés de Bicêtre*, óleo sobre tela, Paris, Académie nationale de médecine, 1848.



Figura 3: *Pinel retirando as correntes dos alienados de Bicêtre*  
(Academia nacional de medicina, Paris)

Como se sabe e como se vê no quadro de Müller, Pinel deve ser a personagem principal da cena. Foi ele quem em 25 de agosto de 1793 fora nomeado médico de alienados no hospital de Bicêtre; foi ele quem, consciente de seu dever e zeloso de sua função, na virada da Revolução, ordenou a libertação dos loucos de suas correntes; foi ele quem, assumindo os riscos desse gesto, definiu as primeiras formas de um tratamento específico para a loucura; foi ele quem, sob o contexto da perseguição, acompanhou sem temor toda a investigação realizada em Bicêtre para saber se naquele lugar havia não apenas loucos, mas também presos e perseguidos políticos. Quando observamos o quadro de Müller, vemos também em torno dele outras personagens importantes e que podemos igualmente reconhecer: encontramos Esquirol, seu discípulo e mais tarde sucessor no tratamento dos loucos; ele carrega com seu braço esquerdo um livro ou um caderno de notas nessa representação; vemos atrás deles e seguindo a ambos, um grupo de homens, bem vestidos e com boa aparência, homens que reproduzem e repercutem através de seus corpos e olhares os gestos que o conjunto de homens à frente deles, Pinel e Esquirol, parece introduzir de maneira surpreendentemente nova: a forma de olhar, a posição de seus braços e de suas mãos, a distância que separa os seus corpos daqueles que estão à sua volta, à direita ou à esquerda – tudo isso está meticulosamente medido e calculado no quadro de Müller. É através dessa disposição de corpos capturada por Müller e representada em seu quadro que toda a cena irá se desenvolver; é através dessa distância colocada entre essas duas personagens, Pinel e Esquirol, à frente, de todas as outras localizadas à direita ou à esquerda do quadro, que a libertação das correntes dos alienados poderá se dar em Bicêtre. Adquirindo essa função simbólica de se constituir como gesto fundador da psiquiatria, a cena de Pinel poderá assumir representação mítica que adquiriu ao longo da história da medicina.

Mas se olharmos para ambos os lados e nos diferentes planos que o quadro reproduz, identificaremos outras personagens diversas e sem nomes; elas estão espalhadas ou reunidas



em pequenos grupos. Se posicionam em pé ou sentadas; seus olhares e expressões variam conforme o caso: entre o medo e a atenção, entre a desesperança e a ilusão; seus gestos, a disposição como que seus corpos estão representados, seus braços, a forma pela qual eles se dispõem, tudo isso transmite uma mistura de sensações e percepções que não pode ser reduzida à uniformidade de um conjunto. É que a surpresa que presenciam na cena deve ter, para uns e para outros, impressões diferentes: pode ser que ela restitua a esperança, a possibilidade de cura e liberdade; pode ser que ela seja apenas uma entre outras intervenções. Algumas das personagens têm os seus olhos fixos na cena que se passa no centro da tela, na personagem de Pinel, no gesto que ela reproduz; outras, cabisbaixas, dando a impressão de fadiga e de cansaço, ou simplesmente, desanimadas, dirigem o seu olhar para um espaço exterior que, como em *Las meninas*, a cena não representa. O exterior de que se fala aqui não é o exterior do lado de fora, origem e finalidade da representação em quadro, como no quadro de Velásquez. No *Pinel*, de Müller o exterior está no interior, mas não pertence o quadro, pois a experiência a qual ele reenvia não é a mesma daquela de seu mito fundador. Talvez o motivo para qual se dirige o olhar das personagens que cansadas ou desanimadas estão cabisbaixas não esteja na cena que se passa diante delas, nem numa outra cena que do exterior do quadro representa o seu motivo; talvez o motivo que conduz e captura o seu olhar para um espaço exterior ao quadro esteja na necessidade que se formula de olhar para dentro de si ou simplesmente, se se quiser, de não olhar para nada. Na cena, com efeito, há ainda personagens mais distantes, cujos rostos e traços são, para nós que observamos de longe, quase indiscerníveis: o que vemos no quadro é algo como uma mancha ou um borrão, o qual, representando alienados, só pode manifestá-las como figuras sem face ou expressão.

E eis que, finalmente, no canto direito e inferior da tela, no espaço que responde inversamente ao gesto preconizando por Pinel no centro, há um velho paralítico; ele está vestido de panos e trapos; suas pernas já foram libertas: vemos as correntes de um lado e suas pernas de outro. Um pouco mais abaixo, vemos também um outro homem; também sentado e igualmente vestido de trapos; com uma de suas mãos ele indica a liberdade que adquirira a outra; a expressão lembra qualquer uma dessas diferentes cenas de cura e de libertação, descritas na literatura bíblica: o espaço através do qual a liberdade surge, assumindo uma determinada forma e espessura, é o mesmo espaço que transforma os outros que observam em testemunhas: a conjunção entre a promessa da fé e a verdade. No momento da cena, no entanto, no instante em que a tela a reproduz, é a libertação do velho que importa. É ele quem levanta os dois braços em direção ao guarda ou vigilante, sem que os olhos os acompanhem; o guarda, por sua vez, fitando os

olhos em Pinel, espera o próximo gesto a partir do qual, com uma breve intervenção, a liberdade do louco será definida.

É com essa cena, carregada de imagens e de representações, que Müller pretendia ilustrar o momento de nascimento da psiquiatria. É com essa cena e em torno do mito que ela representa que a posteridade de uma disciplina vincularia o seu momento de origem e o gesto de sua formação. Pintada por um artista que não pôde em vida presenciar a narrativa que representa, essa tela é intensa e rica de detalhes; ela carrega e reproduz em seu interior todo o esplendor desse momento inicial da psiquiatria, que constitui a emergência de um outro encontro entre a loucura e a medicina: signo de uma relação que a destaca das outras formas de encarceramento; constituição de um espaço daquilo que lhe é próprio e que pretende acolher a manifestação do louco em sua especificidade; estabelecimento de uma relação mais humana, mais adequada entre a razão e a loucura; formação de uma abordagem singular que permite a elaboração de um conhecimento rigoroso a seu respeito<sup>984</sup>. Com efeito, para a época, libertar os loucos de suas correntes correspondia a operar uma distinção fundamental entre a loucura e uma diversidade de personagens sem ordem nem registro: condenados por crimes, mendigos, pedintes e desempregados, prostitutas e velhos desocupados, e ainda, nesse contexto, prisioneiros da Revolução – todas essas personagens retidas nessas *casas de pobres*, como eram chamadas, dividiam com o louco o espaço de uma exclusão, sem que, com isso, fossem tratados em suas especificidades. É no âmbito, portanto, dessa passagem, ou dessa transformação da instituição de abrigo em hospício e asilo específico para loucos que a função médica adquire, nessas casas, um lugar central: libertar os loucos de suas correntes significa constituir um espaço específico destinado à intervenção médica, bem como discernir entre os vários presos e acorrentados aqueles que são loucos daqueles que não o são. Definir a especificidade de uma intervenção que aborde a loucura e apenas ela, identificar nessa grande massa de indivíduos aqueles que são loucos – esses dois objetivos tornaram-se os principais motes de uma narrativa que articulou a história da medicina aos fatos políticos. Ora, se, por um lado, na história da formação dos asilos psiquiátricos encontramos esse esforço em definir aqueles que são loucos e em transferi-los para esses espaços específicos de tratamento da loucura, por outro lado, é igualmente possível que junto com os loucos tenha sido transferido alguém que não era louco, ou que junto as eles estejam escondidos uma parte da população que gostaria de não aparecer. É entre os loucos que o *outro* deve estar, é no espaço onde estão que abriga o inimigo, de modo que a intervenção médica é responsável igualmente por identificar o *outro* como impostor no meio dos loucos.

---

<sup>984</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 483-4, 487-91.

Qual o significado dessa cena, referida por Foucault em sua *História da loucura*? Como podemos analisar, por trás de todas essas imagens míticas, a situação concreta que elas ocultam ou mesmo a operação real da qual o relato transmitido fornece apenas uma tradução simbólica?<sup>985</sup>

Gostaríamos de começar esse capítulo sobre a modalidade de dizer a verdade na psiquiatria e na psicanálise, analisando um pouco essa cena de Pinel, imortalizada como uma libertação dos loucos, e isso por dois motivos: primeiro, porque essa cena demarca o limiar de um momento em que a loucura se tornou propriamente um assunto médico; foi a partir daí que a loucura foi efetivamente destacada de todo o conjunto de personagens que constituía a antiga referência ao mal na Idade Clássica, seja pela figura discursiva da desrazão, seja pela estrutura concreta e visível dos Hospitais Gerais. Em segundo lugar, gostaríamos de começar esse capítulo pela cena de Pinel, porque além de ela representar o início desse novo encontro entre o médico e o louco, ela define uma nova relação entre o que está em jogo no saber quando ele se relaciona com o poder nos jogos de verdade. Depois de analisarmos essa primeira cena, passaremos a uma segunda cena que na realidade pode muito bem ser a primeira, já que é um tipo de contracena da primeira, e que pode se apresentar, para brincar com as palavras, como uma *outra cena* de fundação da história da psiquiatria: tratar-se-ia de reenviar o problema do saber médico para a cena de tratamento do antigo rei Jorge III da Inglaterra, quando enlouquecido fora submetido a uma série de procedimentos para obter a cura e o tratamento<sup>986</sup>. A partir dessas duas cenas, que constituem as duas referências principais para o nascimento da psiquiatria em Foucault, abordaremos a questão do enunciado de verdade em psiquiatria: como a partir do tratamento moral passa a se solicitar um discurso de verdade produzido pelo sujeito.

Partindo dessas cenas de verdade na psiquiatria pretendemos identificar a formação de uma modalidade específica de sujeito de verdade, no qual se articulam as técnicas de governamentalidade e as práticas de si. Como a psicanálise se insere nessa genealogia? De que modo que o sujeito que nela é solicitado se encontra no prolongamento de determinadas formas de saber-poder que já se anunciavam na psiquiatria ou que encontram nos procedimentos psicanalíticos a sua base e as coordenadas de sua constituição? Seja pela intervenção médica nos asilos psiquiátricos como suplemento de realidade, seja pela solicitação no tratamento moral dos loucos de um enunciado de verdade, seja pela formulação de uma subjetividade cujo motor central de ação é relacionado às pulsões, gostaríamos de avaliar de que modo a antiga injunção herme-

---

<sup>985</sup> *Ibidem*, 484.

<sup>986</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 21-2.

nêutica, formulada nos primeiros séculos do cristianismo, pôde reaparecer com algumas modificações nas experiências modernas da psiquiatria e, mais especificamente, da psicanálise; e de que modo as diferentes modalidades de relação entre o sujeito e a verdade na psiquiatria, mas sobretudo na psicanálise, retomam a problemática do Outro no interior de si e a submissão do sujeito a uma prova analítica da verdade, cuja interpretação só pode vir do lado do outro. Se quisermos retomar o problema da origem da hermenêutica de si, cuja formação, segundo Foucault, teve um impacto significativo na história da subjetividade ocidental, gostaríamos de mostrar como, nos procedimentos de dizer a verdade sobre si na psiquiatria e na psicanálise, o dizer a verdade pôde reencontrar o dizer “eu”, sob a forma da constituição de si mesmo como um domínio a ser analisado, decifrado ou, se se quiser, interpretado.

### 5.1. O nascimento do asilo na história da loucura

É com essa cena de Pinel representada por Müller que Foucault começou o seu capítulo intitulado *O nascimento do asilo*, em seu primeiro grande livro sobre a *História da loucura*, publicado em 1961<sup>987</sup>. Nesse capítulo, com efeito, tratou-se de retomar a história mítica de Pinel libertando os loucos de suas correntes em Bicêtre com o objetivo de mostrar como se constituiu entre os séculos XVIII e XIX – isto é, depois da distinção entre razão e desrazão e da criação dos Hospitais gerais no grande movimento de internação do século XVII –, o saber da psiquiatria. Em relação aos textos da época de Pinel que fornecem um conjunto de informações que deverá se articular com a cena mítica representada por Müller, o principal material a partir do qual Foucault desenvolve a sua análise corresponde ao relato de Scipion Pinel, filho de Philippe Pinel, com seu *Tratado completo do regime sanitário dos alienados*<sup>988</sup>. É nesse texto que encontramos a descrição de uma outra personagem historicamente importante. Contracenando com Pinel, encontramos a cena da figura de Georges Couthon, temida personagem da Revolução que, participando do Grande Terror, permaneceria, como Robespierre, fiel até a morte em 1794 pela guilhotina<sup>989</sup>. Além da decisão, portanto, de ordenar a libertação dos loucos de suas correntes, preconizada por Pinel, na qual encontramos, ao mesmo tempo, um gesto ousado e humano que reconhece a liberdade e a especificidade do tratamento dos loucos, haveria na mesma cena descrita por Scipion Pinel, na mesma cena, segundo Foucault, representada por

---

<sup>987</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 483-4.

<sup>988</sup> S. PINEL, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, 1836.

<sup>989</sup> Conforme a indicação de Foucault, Couthon não poderia ele mesmo ter visitado Bicêtre, pois só um membro da Comuna estava autorizado a fazê-lo. O importante não é se ele efetivamente fez essa visita, mas que esse evento tenha sido transmitido como verdade, de modo que, em oposição à benevolência de Pinel, vamos encontrar a animalidade de uma razão que resolve deixar os loucos em suas próprias violências. Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 496-501.

Müller, a presença dessa outra personagem, que, designada para visitar as celas de Bicêtre, tinha como objetivo ver se ali não se escondia nenhum agitador político, nenhum suspeito favorável ao antigo regime. O relato que encontramos no *Tratado* de Scipion diz o seguinte:

Pinel logo o conduziu para a seção dos agitados, onde a contemplação dos alojamentos o impressionou de modo penoso. Ele quis interrogar todos os doentes; de sua maioria, no entanto, recolheu apenas injúrias e palavras grosseiras. Era inútil continuar o inquérito por mais tempo. Virando-se para Pinel, disse-lhe: “Cidadão, será que você mesmo não é louco por querer libertar semelhantes animais?” Ao que Pinel respondeu, calmamente: “Cidadão, tenho a certeza de que esses alienados são intratáveis somente porque são privados de ar e de liberdade”. – “Pois bem, faça como quiser, temo apenas que você acabe se tornando vítima de sua própria presunção”. E depois disso, Couthon foi conduzido para a sua viatura. Sua partida foi um alívio; o grande filantropo logo pôs mãos à obra.<sup>990</sup>

Designado pela lei de 1790 para receber, juntamente com o hospital da Salpêtrière, os alienados que superlotavam o Hôtel-Dieu em Paris, para que ali recebessem um tratamento médico, o hospital de Bicêtre foi igualmente usado como esconderijo para prisioneiros e acusados políticos. Assim como a pensão Belhomme, a Casa Douai e a pensão Vernet, Bicêtre efetivamente alojava diferentes personalidades que mais tarde foram identificadas como contrárias à Revolução<sup>991</sup>. Ora, isso significa que além da população de pobres que já fazia parte do antigo asilo de Bicêtre, o que incluía, como diz o texto da *Gazette nationale*, criminosos, salteadores e homens ferozes, mas também vítimas do poder arbitrário, da tirania das famílias e do despotismo paterno, havia também ali detidos prisioneiros da Revolução ou simplesmente opositores políticos que encontravam nesses espaços uma forma de se manter escondidos da perseguição. Como relatou Piersin, vigilante dos internos, à Comissão das administrações civis: em Bicêtre, “sempre há detidos, mesmo para o Tribunal Revolucionário”<sup>992</sup>. Assim, além presença efetiva de múltiplas personagens nesses espaços inicialmente que destinados aos loucos, havia uma suspeita bastante difundida de quem ali também estavam escondidos, com ou sem o consentimento dos guardas e dos médicos, prisioneiros políticos. Foi essa crença popular, cujos efeitos eram conhecidos, mas que se justificava igualmente dado seu suporte na realidade, que justificou a visita de Couthon, favorável à Revolução, na medida em que pretendia verificar se havia ou se não havia entre os loucos de Bicêtre algum possível suspeito político, favorável à monarquia.

---

<sup>990</sup> S. PINEL, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, 56.

<sup>991</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 487-9.

<sup>992</sup> Cf. *Ibidem*, 488.

Nesse cenário, Couthon pretendia interrogar os alienados e verificar se naquilo que eles diziam, pelo seu conteúdo e pela forma, haveria algum sinal de razão, algum índice de racionalidade, de modo que pudessem não ser loucos, mas sim perseguidos políticos escondidos, disfarçados na multidão dos alienados. Dirigindo-se aos seus alojamentos, ele receberia apenas palavras grosseiras e injuriosas. Não se tratava de razoados ou de seres de razão, mas de animais, conforme o texto. Diante desse estado de irracionalidade ou de agressividade da loucura, como é que Pinel queria introduzir, rompendo com suas correntes, a possibilidade da liberdade – se perguntou? Ele só poderia, segundo Couthon, estar ficando louco, como os outros. Reconhecendo a impossibilidade de levar a cabo o seu projeto até o último dos suspeitos, Couthon abandonaria o inquirido. Conduzido para sua própria viatura, como diz o texto, não iria embora sem antes advertir Pinel do perigo que corria. Sua saída de Bicêtre é o que permite a retomada do trabalho por Pinel. Se, de um lado, encontramos a descrição de Couthon que diante da animalidade da desrazão entrega esses mesmos animais à sua própria agressividade, do outro lado, encontramos Pinel que, fundamentado num saber médico, concerne à loucura à sua verdadeira humanidade.

O traço conhecido de Couthon, ou pelo menos atribuído a ele por textos da época, ao qual o *Tratado* de Scipion Pinel faz referência com sutilidade notável, é o fato de ele ter sido paralítico, carregado por braços humanos, como se refere Foucault. Se observamos a descrição de Scipion Pinel ele aparece o tempo todo sendo conduzido: por Pinel, inicialmente, quando se dirige ao alojamento dos loucos, mas depois, por alguém que não sabemos, quando volta para a sua viatura, deixando o asilo. Em todo caso, é com base nessa imagem conhecida e popular, transmitida por relatos diversos da época e aludida por Scipion Pinel em seu *Tratado*, que Foucault identifica no quadro de Müller a representação invertida de sua imagem na figura do velho paralítico sentido no canto direito da tela, a meia altura de Pinel<sup>993</sup>. É por essa representação fragilizada e dependente, que aguarda a ordem do médico para desfrutar de sua própria liberdade, que o avesso de Couthon aparece na representação da libertação dos loucos. De modo que se, no relato de Scipion, Couthon dissera que entre os loucos ele encontrara apenas animalidade e agressividade, é representado por uma figura frágil e desamparada no quadro de Müller, que, para se conduzir, precisará da ajuda de outros que a carreguem, e que, para se governar, necessitará da intervenção de um outro que autorize a retirada de suas correntes e, por esse gesto, a abertura de uma liberdade.

---

<sup>993</sup> *Ibidem*, 483-4, 496-501.

Em relação a esse contexto de cunho eminentemente político envolvendo a visita de Couthon, a posição de Pinel é de difícil interpretação. Se, por um lado, sua eleição como médico de Bicêtre pode ter sido decorrente justamente dessa necessidade administrativa e política de “desmascarar loucura”, e isso na medida em que a partir de seu saber médico seria possível avaliar objetiva e rigorosamente quem era louco e quem não o era (possibilidade de libertação dos inocentes e denúncia dos suspeitos), por outro lado, e seguindo algumas outras referências, é bastante provável que Pinel tenha favorecido tanto os prisioneiros do antigo poder, quanto os perseguidos pelo novo, como apresenta Foucault<sup>994</sup>. Essa representação política de Pinel pode ser corroborada se considerarmos que com a Restauração, depois da queda de Napoleão Bonaparte, sua personagem teria sido associada com a figura de alguém que, mesmo exercendo a função de médico em Bicêtre durante a Revolução, tenha sido contra o Terror. Ao proteger aristocratas e sacerdotes, sua imagem seria preservada na história, de modo que encontramos no *Journal des Débats*, do dia 7 de novembro de 1826, uma nota sobre Pinel, dizendo:

Pinel já era médico de Bicêtre quando, numa época de dolorosa memória, foi-se pedir a essa casa de detenção seu tributo à morte. O Terror a tinha enchido de padres, de emigrados que haviam retornado; o sr. Pinel ousou opor-se à extradição de um grande número deles, sob o pretexto de que eram alienados. Insistiram, sua oposição foi ainda maior, e logo assumiu a natureza de uma força que se impõe aos verdugos, e a energia de um homem normalmente tão suave e fácil salvou a vida de inúmeras vítimas, entre as quais cita-se o prelado que neste momento ocupa uma das principais sedes da França.<sup>995</sup>

Em todo caso com a Revolução, a preocupação em distinguir os loucos dos sãos se tornou bastante importante. A lei de 1790 que prescrevia a criação de estabelecimentos públicos como hospitais de loucos implicou a constituição de uma série de medidas para que neles permanecessem apenas os indivíduos portadores de loucura, pois, uma vez assegurada a sua cura e não sendo esses perigosos para a sociedade, deveriam ser reconduzidos ao espaço social, junto a seus familiares e amigos. A prova disso, como nos indica Foucault, a partir da declaração de Piersin, está na saída dos asilos de todos os que apresentavam bom senso, mesmo os condenados à prisão perpétua, sendo dever da administração manter apenas os presos que são considerados loucos e que não têm condição, por esse motivo, de gozar de plena liberdade. A nomeação de Pinel com chefe do hospital de Bicêtre atenderia a esses dois objetivos: verificar se entre os

---

<sup>994</sup> *Ibidem*, 487-91.

<sup>995</sup> Cf. *Ibidem*, 488. Foucault precisa: tratar-se-ia de uma provável alusão ao abade Fournir, que havia protestado contra a execução de Luís XVI e que, depois de ter sido internado em Bicêtre, considerando como demente, tornou-se capelão de Napoleão e depois bispo em Montpellier.

aliados estão internadas pessoas com razão, e definir um quadro específico e objetivo de tratamento para a loucura. É nesse contexto, que o nascimento do asilo na França faz relacionar a função médica com a causa política.

É toda essa imagem que mistura os limites da loucura com as suas formas exteriores que se fazem passar por loucas que faz do hospital de Bicêtre essa reserva de pavores, como caracterizou Foucault. Pode ser que ela abrigue aqueles que são efetivamente loucos, e nesse caso, inocentes, vítimas de uma alienação da própria razão; mas pode ser que ela seja um covil de suspeitos: prisioneiros que ali se escondem como se fossem pobres, vestindo os seus trapos e panos, ou agentes do exterior que encontram ali a possibilidade de tramar novas mobilizações políticas, de acordo com seus interesses, a favor ou contra a Revolução<sup>996</sup>. Em todo caso, é essa grande força temível e misteriosa que se abriga em Bicêtre, nos limites da cidade de Paris, que reproduz uma mistura invisível e permanente entre a loucura e o *outro*. Entre o homem razoável enganador e o louco, a intervenção do médico deve servir para desmascarar aquilo que se esconde por trás da loucura. Entre as forças imaginárias e a busca de condições reais de existência da loucura, a personagem de Pinel se mistura com esse cenário político. Nesse sentido, qualquer que seja a sua posição nesse debate, conforme Foucault, sua personagem é necessariamente investida por um poder moral<sup>997</sup>. É ele quem vai definir a verdade da loucura, mas também é ele quem vai revelar por trás das máscaras que ocultam a verdade da razão, da existência de uma racionalidade que não é louca. Se no desatino clássico, como demonstrou Foucault, não havia incompatibilidade entre a simulação e a loucura, sendo a especificidade dessa experiência justamente a sua possibilidade de circular entre as formas ilusórias da imaginação e da percepção<sup>998</sup>, com a modernidade e a formação de um saber, essa relação estreita de vínculo e mesmo de pertencimento entre uma e outra deverá desaparecer. O saber psiquiátrico que buscará relacionar a loucura, sua verdade objetiva e sua inocência, destacará essa unidade rigorosa da loucura, do estado confuso em que ela se encontrava.

De uma loucura que antes se misturava com as formas da ilusão, da imaginação e dos erros de percepção, para uma loucura que precisa ser determinada objetivamente, encontramos um outro sentido para o gesto de liberação das correntes de Pinel: a liberdade de que se trata, além da possibilidade de um tratamento mais humano do louco, se manifesta como a abertura de um espaço médico de observação. Destacar o louco de tudo aquilo que não é louco nem apresenta os signos da loucura significa permitir a formação de um campo objetivo em torno

---

<sup>996</sup> *Ibidem*, 487-91.

<sup>997</sup> *Ibidem*, 490.

<sup>998</sup> *Ibidem*, 490-1.



dessa experiência que não pode mais ser ocultada nem dissimulada por suas misturas ou sua vinculação política. A criação de um espaço asilar puro<sup>999</sup>, tal como era definido por Cabanis, a formação de um asilo ideal por Fodéré<sup>1000</sup>, todas esses projetos arquitetônicos apontam para essa necessidade de fazer entrar a loucura no domínio do saber. Mas pode ser também – e quando se lida com a loucura corre-se sempre esse risco – que o resultado obtido tenha causado o efeito inverso daquele que se esperava: abolindo as correntes dos loucos, mistura-se os loucos antes separados em suas alas específicas com toda a população de Bicêtre. O vínculo entre loucura e não-loucura não é desfeito. O que se sabe é que, no dia 13 de maio de 1795, Pinel foi removido de Bicêtre e nomeado médico no hospital da Salpêtrière, composto predominantemente de mulheres, onde continuou a libertar os loucos, como nos mostra o outro quadro de Tony Robert-Fleury, pintado em 1876, intitulado *Philippe Pinel libertando os alienados de suas correntes na Salpêtrière em 1795* (Figura 4)<sup>1001</sup>.



Figura 4: *Philippe Pinel libertando os alienados de suas correntes na Salpêtrière em 1795* (Hôpital de la Pitié-Salpêtrière, Paris)

É essa ambiguidade fundamental que marca esse gesto de Pinel e que é transmitida ao mundo moderno e a relação recente que se estabelece entre a formação da psiquiatria e a história da loucura. Como nos diz Foucault,

Constituição de um domínio onde a loucura deve aparecer numa verdade pura, ao mesmo tempo, objetiva e inocente, mas constituição desse domínio a partir de um

<sup>999</sup> *Ibidem*, 490-1.

<sup>1000</sup> F. FODERE, *Traité du délire, appliqué à la médecine, à la morale et à la législation*, vol. 2, Paris, Croullebois, 1817, 215; M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 3-4.

<sup>1001</sup> T. ROBERT-FLEURY, *Philippe Pinel délivrant les aliénés de leurs chaînes à la Salpêtrière en 1795*, óleo sobre tela, Paris, Hôpital de la Pitié-Salpêtrière, 1876.

modelo ideal, sempre indefinidamente recuado, com cada uma das figuras da loucura misturando-se com a não-loucura numa proximidade indiscernível.<sup>1002</sup>

Assim, é no asilo que vemos aparecer, pela primeira vez desde o grande internamento, a liberação dos loucos e dos portadores do signo da loucura. Gesto que reproduz uma nova distribuição das relações entre o saber e o poder por uma nova estratégia de destacamento da personagem do louco. Não mais por um acorrentamento de suas forças, conforme o modelo antigo do suplício, mas por um poder que pela liberdade reduz a ferocidade do louco à condição dócil e submissa de uma verdade a ser restaurada sempre do lado do médico. É modelo do bom uso da liberdade como forma de obediência e submissão que permite essa passagem da violência à dominação simbólica, da qual ambos os quadros de Charles Müller, primeiramente, e de Tony Robert-Fleury, depois, fazem referência<sup>1003</sup>. Ademais, é nesse espaço que encontramos paralelamente as condições formais de elaboração de um novo discurso sobre a loucura. Destacada das formas da não-loucura e da simulação, tornar-se-á possível, finalmente, apreender a especificidade do louco de uma maneira objetiva e científica, para fundar em relação a ela a verdade de um conhecimento. O que esse gesto, no entanto, de liberação não deixa de anunciar é a abertura de um espaço de indeterminação que subsistirá como marca e como fundamento toda vez que se pretender apreender a objetividade da loucura em termos de discurso e de verdade. É que no ato mesmo pelo qual se buscou separar a loucura de sua dissimulação, ela não parou de se misturar e de reaparecer como forma de não-loucura nunca segundo a transparência de um discurso, mas sob uma forma indefinidamente equívoca e contingente. E veremos por meio dessa reduplicação do quadro de Müller na cena de Pinel na Salpêtrière, representada por Tony Robert-Fleury, a antecipação daquilo que mais tarde marcará na história do saber psiquiátrico como um retorno do problema da simulação através das histéricas<sup>1004</sup>. Foi essa característica marcante da loucura que impôs, desde de sua constituição entre os séculos XVIII e XIX como um objeto de ciência até a modernidade, aos discursos sobre a loucura uma dimensão intransponível e essencial de dificuldade; não é possível estabelecer uma relação direta de identificação entre a loucura e a forma da representação. Condição essencial da loucura, como designou Foucault no prefácio à sua *História da loucura*<sup>1005</sup>? Provavelmente, não. Talvez uma das formas de expressão de seu modo particular de fazer resistência no interior de uma relação

---

<sup>1002</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 491.

<sup>1003</sup> *Ibidem*, 440-82, 498-501.

<sup>1004</sup> *Ibidem*, 512-5; M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 253.

<sup>1005</sup> M. FOUCAULT, "Préface", 1968, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 159-67.

de forças e de dominação que para governar introduz no saber sobre a loucura a pretensão de dizer o que ela é em termos de verdade.

Nesse ponto, é preciso convocar uma *outra cena* da história da psiquiatria, cena escolhida por Foucault em seu curso de 1973-1974 no Collège de France, intitulado *O poder psiquiátrico*<sup>1006</sup>. Para analisar os mecanismos e as estratégias que estão presentes no campo das relações de forças desse encontro que pretende pela distinção entre a loucura e a não loucura fundar a verdade do louco, gostaríamos de retomar a cena de cura de Jorge III, rei da Inglaterra entre os séculos XVIII e XIX. Se, num primeiro momento, esta cena, conduzida por Francis Willis, médico designado pelo parlamento inglês, surge quase como o inverso termo a termo da cena preconizada por Pinel, na França, gostaríamos de mostrar de maneira ela pode apontar para uma determinada configuração de poder estabelecida em ambas as cenas antes mesmo da constituição ou do desenvolvimento das formações do saber. Gostaríamos de considerar a cena de Jorge III como chave de interpretação para a leitura da primeira cena, já que ela descreve um primeiro modelo para o encontro e o enfrentamento da loucura na prática da psiquiatria, a partir do qual apenas a questão da verdade, ou melhor, de um modo específico de dizer a verdade poderá ser introduzido e até mesmo solicitado.

## 5.2. Jorge III como *outra cena*

Em 1765, Jorge III apresenta seu primeiro episódio de mania. Curto, ele rapidamente se recupera até o momento do segundo, no verão de 1788, quando volta a apresentar os mesmos sintomas, piorando com o passar dos meses. No dia 5 de dezembro do mesmo ano, um comitê formado por membros do parlamento inglês se reúne com um pequeno grupo de médicos, com os seguintes objetivos: (1) definir o estado geral de saúde do rei; (2) analisar se houve ou não uma diminuição significativa de seus sintomas; e (3) avaliar se ele pode ou se não pode voltar a governar<sup>1007</sup>. Entre os médicos convocados está o doutor Willis, designado, como vimos, para conduzir o tratamento; conforme ele mesmo relata ao comitê: já tinha vinte oito anos de experiência no tratamento de loucos (apresentando ou não os mesmos sintomas daqueles que apresentava o rei), sem ter ficado, durante todo esse período, sem receber pelo menos trinta pacientes por ano. No caso do tratamento de Jorge III, fora encarregado de cuidar dos aspectos físicos

---

<sup>1006</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 21-2.

<sup>1007</sup> PARLIAMENT OF GREAT BRITAIN, *Report from the committee appointed to examine the physicians who have attended His Majesty during his illness, touching the present state of His Majesty's health*, Londres, Logographic Press, 1789, 13-9.

e morais do rei, como diz o texto, e de responder pela sua recuperação, avaliando a sua possibilidade de voltar ou não a governar como monarca. Jorge III ficaria sob os seus cuidados até março do ano seguinte, o ano de 1789, quando receberia alta, com o diagnóstico de que estava definitivamente curado. Os fatos que se seguem, no entanto, não permitem que essa versão da cena se concretize: em fevereiro de 1801, o rei teria uma nova recaída, voltando a apresentar os mesmos acessos que tinha anteriormente; os sintomas persistiriam até junho do mesmo ano; e, no final de sua vida, no mês de outubro de 1810, Jorge III seria uma última vez acometido pela doença: sua loucura persistiria por quase dez anos, até o dia de sua morte, 29 de janeiro de 1820.

O relato mais completo e detalhado que dispomos da cena é descrito por Pinel e não por Willis; encontramos seu registro em seu *Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental, ou a mania*, publicado em 1800<sup>1008</sup>. Foi por meio dele, em todo caso, como diz Foucault, que essa história se tornaria conhecida na França e em toda a Europa, numa época em que já se tornara um hábito os reis perderem a cabeça<sup>1009</sup>. E a descrição de Pinel é a seguinte:

Um monarca entra em mania e, para tornar sua cura mais pronta e mais sólida, não se faz nenhuma restrição às medidas de prudência daquele que o dirige; por conseguinte, todo o aparelho da realeza se desvanece, o alienado, afastado da família e de tudo o que o rodeia, é relegado a um palácio isolado e encerrado sozinho num quarto cujo chão e cujas paredes são forradas de colchões para que ele fique impossibilitado de se ferir. Aquele que dirige o tratamento lhe declara que ele não é mais o soberano, que deve dali em diante ser dócil e submisso. Dois dos seus antigos pajens, de uma estatura de Hércules, são encarregados de atender às suas necessidades e prestar-lhe todos os bons ofícios que sua condição exige, mas também de convencê-lo de que ele está sob a inteira dependência deles e que doravante deve obedecer-lhes. Eles observam com ele um tranquilo silêncio, mas em todas as ocasiões fazem que sintam o quanto eles lhe são superiores em força. Um dia, o alienado, em seu furo delírio, recebe duramente seu ex-médico que o vem visitar, e o cobre de dejetos e imundices. Um dos pajens entra imediatamente no quarto sem dizer nada, agarra pela cintura o delirante, também reduzido a um estado de sujeira repugnante, derruba-o numa pilha de colchões, despe-o, limpa-o com uma esponja, troca suas roupas e, olhando para ele com altivez, afasta-se logo em seguida e volta para o seu lugar. Lições assim, repetidas a intervalos durante alguns meses e secundadas por outros meios de tratamento, produziram uma cura sólida e sem recaída.<sup>1010</sup>

À primeira vista o que não deixa de chamar a atenção em todo esse relato feito por Pinel é o fato de que o louco em questão é precisamente um rei. A cena começa com a frase: “um monarca entra em mania”, e é sob essa referência que toda a cena passa a ser construída. É interessante notar que numa outra passagem do mesmo livro, essa condição de governante tem um sentido aparentemente inverso em relação à condução do tratamento: Pinel nos lembra da responsabilidade atribuída ao médico quando é encarregado de declarar que um indivíduo é

<sup>1008</sup> P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Richard, 1965.

<sup>1009</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 21.

<sup>1010</sup> P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, 192-3.

louco e de conduzir o seu tratamento, ainda mais quando se trata de um rei: se o louco não é rei, a decisão do médico pode implicar consequências significativas no que tange às pessoas de seu entorno, família e parentes, quando acontece de o louco ser o próprio rei essa mesma decisão pode implicar na prosperidade ou na desgraça de toda uma nação<sup>1011</sup>. A questão é que no caso do relato da cena de Jorge III, tudo se passa como se a condição de possibilidade do tratamento fosse não a recondução do rei ao seu estado e condição de monarca, governante da nação, mas sim o inverso disso: para haver tratamento seria preciso que o rei fosse destituído de sua função. Se Jorge III foi declarado louco e se Willis foi encarregado de conduzir o tratamento, este último só pode se dar através de um ritual ou uma espécie de cerimônia onde o que se torna patente é a descoroação ou a dessacralização do rei<sup>1012</sup>. Encontramos, pois, no texto que, sob essas medidas de prudência na *direção* do médico – e a palavra *direção*, como vimos, tem um sentido bastante importante na história da verdade –, “todo o aparelho da realeza se desvanece”.

Quando Jorge III é conduzido sozinho a esse espaço isolado onde o tratamento terá lugar, os elementos simbólicos do reinado (o manto, a coroa, o cetro, o globo e a espada), o espaço e o grupo de personagens através do qual o poder é representado e transmitido (o palácio, o entorno real, os conselheiros, servos, pajens e soldados) – todos esses elementos são retirados, de modo que o rei deixa de ter acesso a qualquer um deles. Logo, vê-se que o regime a ser adotado nessas novas relações entre o antigo rei e o médico, o antigo rei e seus servos (pois eles aparecem na cena), não é mais o mesmo: não se considera mais que o rei é louco, mas que o louco só pode ser tratado e, porventura, alcançar a cura, se não for mais rei. Ora, mesmo que, conforme se observa no relatório do comitê de 1788, depois de o rei ter sido declarado como louco, Willis tenha sido encarregado de conduzir o tratamento, com o objetivo preciso de reconduzir o rei ao exercício de sua função, a intervenção dele só ganha sentido, na cena descrita por Pinel, na medida em que conduz o próprio rei a um estado que não é mais esse de sua soberania. É preciso que o louco seja destituído de sua condição real, de modo que essa será a condição de toda e qualquer possibilidade de cura e tratamento. Relação, portanto, num primeiro tempo, entre loucura e realeza que impõe, num segundo tempo, um novo modo de intervenção no domínio da cura e do tratamento: o médico buscará não mais restituir pela cura a condição de rei, mas sim alcançar toda e qualquer possibilidade de cura pela destituição do poder real. É um pouco essa história de uma nova relação entre o regime do tratamento e a destituição de um tipo de poder que gostaria de abordar nessa cena, pois é a partir dos elementos

---

<sup>1011</sup> *Ibidem*, 286-7.

<sup>1012</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 22-4.

desse encontro, da forma e dos aspectos pelos quais ele é constituído, que será possível discernir não só uma nova condição da loucura e de sua experiência entre o fim do século XVIII e o início do século XIX, mas também uma modalidade de abordagem do louco que não existia nos Hospitais Gerais desde o final da Idade Média com as medidas do grande internamento.

Na análise que Foucault desenvolve na aula de 14 de novembro de 1973 em seu curso sobre *O poder psiquiátrico* essa cerimônia de destituição do rei, essa intervenção preconizada por Willis, pode ser organizada em torno de três etapas principais<sup>1013</sup>. Temos uma primeira etapa de isolamento do rei, de afastamento de todo o contexto que precede o tratamento; uma segunda etapa de obediência, quando o rei é submetido a um novo sistema de regulamento, o suprimento básico de suas necessidades; e, por fim, uma terceira e última etapa, que reproduz, nos termos inversos àqueles que encontramos no período da soberania, os gestos de revolta e de insurreição dos pobres contra o abuso dos poderosos. No decorrer do tratamento, toda tentativa do rei em restabelecer a sua condição de soberania é enfrentada com rigor e perseverança, ou ela mesma se inscreve, como veremos no último episódio da cena, num modo de enfrentamento que não é mais o mesmo; o rei só pode agir, depois que imerso nesses novos termos das relações de poder, por uma representação invertida de sua posição, na medida em que passa a ocupar o lugar dos governados e não do governante do antigo regime.

O texto é suficientemente claro quando diz que o tratamento só começa quando o rei é afastado da família e de todo o seu entorno, e quando ele é conduzido, dessa maneira, para um espaço isolado, que pode muito bem ser o quarto ou a sala de um palácio, tanto faz, mas que ele é colocado sozinho nesse interior, sem qualquer contato com o mundo exterior<sup>1014</sup>. É interessante notar, igualmente, que, seguindo a leitura de Foucault, até os colchões colocados na sala podem ter uma função importante e suplementar nessa medida de prudência, como diz o texto, e isso porque além de servir para a proteção do rei, para que ele não queira impor a si mesmo ferimentos ou lesões, são também aquilo que o impede tanto de ouvir quanto de ver, em todo caso, de se comunicar com o mundo externo da realeza; eles representam, se se quiser, o suporte material dessa função simbólica de suspensão que consiste no fato de colocar, efetiva e concretamente, as atividades reais e suas funções entre parênteses. O rei não tem mais em sua posse, nem em seu governo as decisões de uma nação, ele não exerce mais sobre o corpo social, aqui entendido como metáfora jurídica-política, sua função de governar; está encerrado nesse lugar isolado que é invisível (do qual também não se pode ver), e que é inaudível (do qual

---

<sup>1013</sup> *Ibidem*, 23-7.

<sup>1014</sup> *Ibidem*, 22-4.

também não se pode falar, ou se se pode, isso já não surte nenhum efeito). Nessa sala ou nesse quarto solitário, não há mais nada senão os colchões que o isolam e que reduzem a grandiosidade do rei a esse estado e condição de precariedade, em que se torna ele mesmo o seu próprio corpo e nada mais. Todos os símbolos da realeza que poderiam se manifestar na ordem dos signos e no campo imaginário dos ornamentos reais estão destituídos. De modo que o médico que conduz o tratamento poderá, enfim, dizer e declarar-lhe explicitamente que “ele não é mais o soberano, [...] e que] deve dali em diante ser dócil e submisso”<sup>1015</sup>. Isolamento do tempo e do espaço, destituição da condição real e recondução de sua soberania a esse estado precário de individualidade, onde todos os signos de poder são reduzidos à materialidade do corpo e de suas necessidades – primeira etapa do tratamento.

A segunda etapa do tratamento, conforme a sua descrição pelo relato de Pinel, pode ser entendida como o estabelecimento de um novo sistema de relações entre o rei e seu entorno<sup>1016</sup>. É notadamente através de uma nova representação de seus antigos pajens e da forma pela qual esses se manifestam como estando à serviço das necessidades do rei que se verá todo um modo de tratamento do rei até então desconhecido. É preciso, no entanto, fazer uma especificação do tipo de serviço que eles prestavam ao rei, quando este ainda era o soberano. É que se, no período em que de seu reinado, o rei era dotado de servos que obedeciam às suas vontades ou mesmos às suas exigências, agora como louco o tipo de serviço a ser realizado pelos pajens não será mais relacionado à vontade do rei como soberano, mas sim às suas necessidades básicas. É que sob o regime do tratamento o rei perde as mordomias de que dispunha no período em que era rei, de modo que aquilo de que precisa é ser reconduzido a esse estado mais elementar de sua sobrevivência: a comida e a bebida, a pureza de seu corpo, seu caráter limpo e bem cuidado – são todos esses aspectos que estão doravante em jogo quando para se satisfazer o rei necessidade da intervenção de seus antigos pajens. Nesse modo de relação, não apenas o tipo de serviço e o seu objeto se modificam, mas também os próprios lugares de quem manda e de quem obedece se invertem: o antigo rei agora louco é que se torna obediente e submisso, de modo que os pajens, por sua vez, são encarregados de suprir as suas necessidades, mas também se mostram em todos os aspectos superiores em relação ao rei.

Nesse sentido, Foucault fornece mais uma vez uma leitura que nos parece particularmente interessante, a título de hipótese: ele contrasta essa nova configuração da relação entre o

---

<sup>1015</sup> P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, 192.

<sup>1016</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 25-6.

rei e os pajens a duas configurações tradicionais, apresentadas nos temas clássicos da representação iconográfica<sup>1017</sup>. E nesse sentido, até então, do ponto de vista desses temas, das duas uma: ou observamos a representação de um rei guerreiro, envolto por uma couraça e portando armaduras pesadas, com armas que fazem indicar a sua força e valentia; e essa imagem do rei é contrastada com a imagem dos personagens submissos ao seu entorno, signos de sensibilidade, fraqueza e eventualmente de beleza, no sentido oposto a esse poder real esmagador; ou encontramos um rei humano, de estatura comum, despojado desses signos visíveis e imediatos de força, mas que é rodeado por personagens capazes de representar fisicamente o seu poder: soldados, serventes e pajens que apontam para toda a condição que o rei não tem; logo, a força de um rei que se lhes comanda deve aparecer através de todos os elementos simbólicos de seu poder (cetro, manto, coroa). Duas representações tradicionais dessa relação entre o rei e seus servos, duas formas que se opõem uma a outra, mas que são, não obstante a isso, complementares, já que participam de uma mesma representação poder que é aquela da soberania e que mantém, o tempo todo, segundo uma proporção inversa, mas constante, a centralidade do rei e de seu domínio.

Ora, se essas constituem as duas alternativas principais para essa relação entre o rei e os indivíduos do seu entorno, o que observamos na cena de Jorge III é uma disposição completamente estranha a essa representação. Os pajens não são nem inferiores ao rei no que tange à sua força e à sua condição física: não são fracos ou belos, por exemplo, nem nos gestos de superioridades reproduzem pela força a soberania absoluta do rei e de sua vontade. Quando o texto diz que eles possuem a estatura de Hércules e que são superiores em força em relação ao rei, é preciso entender que simbolicamente são eles que igualmente conduzem em relação ao rei a sua submissão e obediência: são eles que olham para o rei de maneira altiva, e que quando é preciso corrigi-lo intervêm com o uso de suas forças superiores. De modo que, em todos os casos, é o rei e não os pajens que deve obedecer e se submeter à vontade daqueles encarregados de suprirem as suas necessidades. Seja de maneira física ou de maneira simbólica, o diferencial de forças está estabelecido e ele é aplicado o tempo todo por um sistema de regras e de regulamento silencioso e constante. Diante da novidade dessa relação, o rei só pode obedecer e, incapaz de sustentar a sua própria vida, esperar pelos outros o serviço relacionado ao seu corpo.

Isolamento do rei, submissão a um regime de obediência e de serviço apenas de suas necessidades básicas, e, em terceiro lugar, modalidade e aplicabilidade da revolta<sup>1018</sup>. O texto

---

<sup>1017</sup> *Ibidem*.

<sup>1018</sup> *Ibidem*, 26-7.



diz que certo dia, em seu delírio, o rei chamado de alienado recebe o seu ex-médico que o visita e lança contra ele dejetos e imundices, elementos que constituem essencialmente a condição na qual ele se encontra encerrado. É essa cena de enfrentamento entre o louco e o médico, que na verdade é um ex-médico, cena que representa o gesto de atirar lama em alguém, que representa de maneira definitiva a inversão do estado de soberania que se encontrava o rei, deposto e destituído no tratamento de sua loucura. Reduzido a esse estado de corporeidade em que seu próprio ser se confunde com a sujeira que o rodeia, ele tenta a sua última chance: enfrentar aquele que o submete, com esse gesto cuja significação histórica não deixa de trazer plena significação ao texto. Sabe-se que quando se tratava de revoltas, o camponês podia se servir dos instrumentos de seu trabalho: a foice, por exemplo; no caso do artesão, ele utilizava peças feitas com madeira e outros materiais. Era, portanto, o mais pobre, aquele cuja condição se reduzia basicamente ao seu corpo e à sua materialidade corpórea que ia buscar pelas ruas pedras e imundícies para lançar contra as carruagens ou vestes reais as suas nojeiras. Como salientou Foucault: “esse gesto que consiste em atirar lama e imundices em alguém, é o gesto secular da insurreição contra os poderosos”<sup>1019</sup>. E, nesse ponto, a intervenção dos pajens também retoma numa escala inversa a mesma cena de confronto entre os pobres e o poder real, na medida em que quando intervêm ali para impedir o rei, lança-lo por terra, limpá-lo, com altivez, eles deslocam uma cena importante e igualmente possível no regime real que seria, conforme a legislação inglesa, a cena do cadafalso e do suplício, em que aquele que atenta contra a soberania do rei, que lhe atira pedras e imundices, era morto e enforcado, e, em alguns casos, ainda esquartejado. Mas nesse ponto, a intervenção de poder também já se modificou: a forma com que o rei é advertido e disciplinado incorpora um outro tipo de relação de forças, não mais investida pela soberania do monarca e que iremos analisar em seguida.

E o texto termina, dizendo: “Lições assim repetidas a intervalos durante alguns meses [...] produziram uma cura sólida e sem recaída”<sup>1020</sup>.

### **5.3. O poder psiquiátrico e a loucura como força**

Menos conhecida que a cena de Pinel, essa cena de internação e tratamento de Jorge III, pode ser vista, numa primeira aproximação, como o exato inverso daquilo que se vê sendo praticado na França por Pinel no momento de constituição da psiquiatria moderna. Se o que encontramos no hospital de Bicêtre é a descrição de um tratamento em formação a ser aplicado

---

<sup>1019</sup> *Ibidem*, 26.

<sup>1020</sup> P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, 193.

aos loucos e alienados, tratamento que distinto dos instrumentos da prisão e do encarceramento pretende enfim abordar a loucura em sua especificidade, e isso a partir da liberdade, o que se observa na cena de Jorge III se constitui, rigorosamente, como o gesto inverso ao de Pinel: para estabelecer a particularidade da intervenção médica é preciso isolar e encarcerar; é preciso levar o rei até as quatro paredes de um palácio e torná-lo submisso às novas regras de obediência. Ora, se o rei está louco e alienado, sob o domínio de seus acessos de fúria e de mania, não sendo mais capaz de exercer a sua soberania nem de governar sobre a nação, é preciso submetê-lo ao internamento por meio de uma grande cerimônia de destituição, de modo que ele possa enfim ser novamente capaz de exercer o bom uso de sua liberdade. Soltura das algemas, por um lado, libertação dos alienados de suas celas; internação, por outro, isolamento e destituição do rei, como soberano, com o fim de aplicar sobre ele um tratamento adequado.

Por trás, entretanto, dessa aparente descontinuidade, ou talvez, no espaço mesmo através do qual ela se constitui e se desenvolve, é possível observar, ou mesmo, fazer aparecer uma continuidade de outra ordem. Se, por uma primeira aproximação, a oposição entre internamento e liberdade parece se mostrar como marca efetiva de uma diferença entre as cenas, do ponto de vista das relações de poder que a função médica e a sua intervenção supõem, o deslocamento de um diferencial de forças parece se constituir o tempo todo no sentido oposto à vontade do louco e de sua liberdade. Uma primeira forma de aproximação entre as duas cenas se dá pela inversão da hierarquia na relação de forças no deslocamento do poder do louco e de sua violência para um espaço que é coordenado e mantido pela vontade médica<sup>1021</sup>. A segunda forma de aproximação entre o gesto de liberação de Pinel e a intervenção de Willis no tratamento de Jorge III – e isso conforme a narrativa que se tem dessa intervenção, contada pelo próprio Pinel – deve analisar esse encontro do ponto de vista da formação de um novo tipo de saber sobre a loucura que se constitui segundo a forma de um conhecimento médico, ou, se se quiser, de um conhecimento psiquiátrico.

Se voltarmos para a cena de Jorge III, a relação de poder e de enfretamento que submete o antigo rei que agora está louco a um sistema novo de ordenação e de submissão de sua vontade é bastante evidente. Diferentemente de um drama de Shakespeare, como indicou Foucault, a cerimônia que narra a sua destituição não corresponde nem aos termos de Ricardo III, ameaçado de cair sob o poder um outro soberano, nem à história do rei Lear, que, despojado de sua soberania, passou o resto de sua vida errante pelo mundo na solidão de sua miséria e no infortúnio

---

<sup>1021</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 523-30; M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 27-32.

de sua loucura<sup>1022</sup>. Diferente de ambos os casos, a queda de Jorge III não corresponde aos riscos de ameaça de sua substituição por outro governante, nem pela dissolução de sua morada real e pela condenação de permanecer vagante pelo mundo sem encontrar os caminhos de volta de sua loucura; tratar-se-ia antes da substituição de um tipo de poder que se exercia sob a forma da soberania por um outro tipo de relação de poder, que, nas palavras de Foucault, se opõe a ele termo a termo. Quando foi afastado de seu palácio real e de seu entorno, ele foi submetido a um tratamento médico pela decisão de um Parlamento; um grupo de homens decidiu a partir da consulta a um grupo de médicos que o rei não tinha condições de governar. Tendo a sua capacidade de decisão afetada por sua loucura o rei não podia mais reinar. Quando foi destituído de sua realeza e conduzido a uma sala isolada, Jorge não ficou a vagar errante, sem ponto fixo de moradia ou de residência; foi, ao contrário, conduzido a um espaço preciso, enclausurado pelas paredes que impediam seja a sua autoflagelação seja a sua comunicação com o resto do mundo. Foi conduzido a esse estado, pela vontade do médico, que podia, assim, prescrever as medidas necessárias para o seu tratamento. Como esse procedimento de isolamento, caracterizado por essa espécie de descoroação ou de cerimônia de sacralização ao revés, o tratamento se tornou possível, e isso porque, como vimos, o rei tinha de ser destituído de sua função.

É interessante notar que até este momento, em todo caso desde o final da Idade Média até o nascimento da idade moderna, o paradigma maior da loucura era, segundo Foucault, o paradigma do erro ou do equívoco<sup>1023</sup>. Experiências ambíguas e inexatas advindas da percepção, presença de uma ideia ou de um conjunto de representações que não correspondem às coisas da realidade – tudo isso, no fundo, constituía a loucura sob a forma do paradigma maior do delírio<sup>1024</sup>. Era louco aquele que delirava, não sendo capaz de produzir um discurso coerente, uma representação adequada da realidade. A grande modificação a qual o nascimento dos asilos será contemporâneo é que a partir do século XIX, e mesmo no final do século XVIII, conforme a hipótese de Foucault, o paradigma da loucura vai deixar de ser aquele do delírio para se constituir como mania<sup>1025</sup>. E em que consiste esse paradigma da mania? Em que ele se diferencia da forma delirante de um discurso sem razão? Trata-se da aparição ou da emergência de uma força no percurso da existência, sem grandes justificativas, e que o pensamento ou mesmo a razão é incapaz de reter ou de apreender. De modo que quando analisamos a cena de Jorge III e forma pela qual o seu tratamento é conduzido não encontramos em momento algum da descrição de

---

<sup>1022</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 23.

<sup>1023</sup> *Ibidem*, 28-9.

<sup>1024</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 229-69.

<sup>1025</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 29-30, 36.

Pinel uma referência ao conteúdo de seu delírio, àquilo que ele dizia ou que pensava; não podemos saber se tinha ou se não tinha alucinações. Todas essas referências são praticamente ignoradas na descrição realizada por Pinel, enquanto que o que vemos passar para o primeiro plano em ato é esse novo paradigma da loucura, da loucura enquanto força, diante do qual todo o tratamento deve se ordenar, no objetivo de estabelecer em relação ao louco a submissão de sua força, repentinamente manifesta.

A retirada dos signos da realeza, a condução do rei a um lugar isolado, onde não tem mais acesso ao exterior, a submissão do rei a um novo sistema de regras e de tratamento, tudo isso constitui o conjunto das medidas impostas pelo médico para enfrentar esse novo paradigma da loucura, onde, no fundo, como identificou Foucault, “crer-se rei é o verdadeiro segredo da loucura”<sup>1026</sup>. Assim, mesmo que se seja vítima de delírios ou de alucinações, mesmo que se advenha sobre um indivíduo ideias estranhas e persistentes, o mais importante não é que seus conteúdos não correspondam à realidade, que eles sejam falsos – o problema da loucura não é o erro –, mas sim que o louco queira impor todos esses conteúdos aos outros. Para fazer frente a esse novo paradigma da loucura como força é preciso inventar um outro tipo de tratamento que consista na submissão da força à realidade de uma ordem e de uma liberdade comum a todos. A descoração do rei, o ritual de dessacralização, todos esses procedimentos fazem parte do processo absolutamente necessário de submissão do louco para o tratamento de sua loucura. E se observamos a forma pela qual o poder se exerce não apenas como procedimento de retirada de forças do rei – pela via da destituição –, mas como modalidade de enfrentamento, será nesse embate de forças que o poder psiquiátrico deverá prevalecer.

Quando Foucault descreve os diferentes momentos em que a cena de tratamento de Jorge III se dá, verificamos que os procedimentos de poder utilizados por Willis não estão reunidos num único momento de enfrentamento do rei. Cada passo é precisamente calculado, de modo que desde sua retirada do palácio, sua separação em relação à sua família e ao seu retorno real, até o isolamento do ambiente, a colocação de colchões nas paredes, no teto e no espaço do chão, a atribuição de cuidadores que seriam os seus antigos pajens, os quais são encarregados de suprir as necessidades do rei, em todo esse desenrolar do tratamento que começa já na primeira intervenção vemos a aplicação estratégica e dispersa, variada, mas cuidadosamente planejada e localizada, de uma força anônima, sem identidade, que se distribui pelas diferentes personagens da cena e pela própria arquitetura do recinto no qual o louco é colocado. É preciso que o poder seja essa espécie de força descentrada, sem rosto, muda e repartida para que a

---

<sup>1026</sup> *Ibidem*, 28-9.

resistência à sua atuação não possa encontrar uma figura precisa a qual se opor. E se a responsabilidade do tratamento de Jorge III fora atribuída à Willis, tanto no sentido da direção física e moral do louco, quanto no sentido de realizar de tempos em tempos procedimentos de avaliação para saber se o rei pode voltar a governar, ele mesmo como representante desse novo poder asilar, ele como essa figura para a qual apontam todos esses mecanismos de poder, é quem promove essa descentralização, na medida em que faz o seu poder atuar sem que sua presença física esteja necessariamente presente. A prescrição de regulamentos, a ordenação de disciplinas, a definição das formas de intervenção, tudo isso constitui um prolongamento de seu poder, que pode se estender e ganhar uma amplitude muito além da forma pela qual o médico sozinho poderia exercer o seu poder. É a partir dessa arquitetura da cura do louco que na primeira metade do século seguinte Fodéré formulará a descrição de um asilo ideal para o tratamento da loucura, onde reinam a ordem e o poder<sup>1027</sup>. É pela regulação perpétua das atividades dos corpos, pela submissão dos gestos e dos comportamentos que a força da loucura poderá ser tratada e enfim curada.

E se voltarmos à cena de Pinel, podemos reinterpretar a libertação das correntes como um gesto cuja justificativa aparentemente humanista só pode se dar no interior de um espaço de poder onde a realidade da ordem se introduz não mais através de correntes, mas de um sistema disperso e multifacetado de dominação e exercício de poder. É nesse espaço de aparente liberdade, onde o enfrentamento se dá por essa capilaridade de mecanismos de poder, que o saber psiquiátrico poderá se desenvolver pela observação e se constituir por uma objetividade médica. E se o paradigma da loucura, nesse momento de formação da psiquiatria que Foucault denominou de protopsiquiatria, ou seja, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, se constitui como fúria ou como mania a partir da noção de força, o tratamento do louco implicará a destituição do antigo poder da soberania e o aparecimento de um novo tipo de poder, que mesmo presente anteriormente agora surge de maneira definitiva, qual seja, um *poder disciplinar*<sup>1028</sup>. Nessa modalidade de exercício de poder, como se vê, ainda não aparece a questão da verdade do sujeito, nem a necessidade de manifestação da verdade de si para o governo pelo outro. Se a verdade do delírio aparece na loucura, ela deve ser tratada em termos de força, e não a partir de um saber que, ao escrutá-la, pode desvendar aquilo que, por se efetuar no registro do ato, ela mesma desconhece.

---

<sup>1027</sup> F. FODERE, *Traité du délire, appliqué à la médecine, à la morale et à la législation*, 2, 215.

<sup>1028</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 28, 43-59.

#### 5.4. Leuret e a terapia do senhor Dupré

Para uma boa parte dos psiquiatras dessa época, sobretudo com o processo de institucionalização da psiquiatria nas décadas 1830 e 1840, o asilo já era em si um dispositivo de cura e tratamento da loucura. Num ambiente em que se era possível combinar, como descreve Foucault, o isolamento, uma série de restrições (disciplina, obediência a um regulamento, alimentação definida, horas de sono e de trabalho), e ainda uma espécie de medicalização psicofísica, podendo ser, ao mesmo tempo, punitiva e terapêutica (como a ducha e a cadeira rotatória), a cura se apresentava quase como que a resultante de um processo mais ou menos espontâneo, ou pelo menos, reativo, produzido pela combinação desses elementos<sup>1029</sup>. Nesse dispositivo, é possível identificar quase que inteiramente a intervenção do médico à essa função maior que a instituição, os regulamentos e a própria estrutura dos edifícios e suas repartições parecem promover. Tudo se passa como se existisse um grande operador da terapia, um corpo único, porém disperso, formado por muros e paredes, pelo pátio e pelas cenas, por instrumentos de coerção, pelos enfermeiros, vigilantes e, finalmente, pelos médicos. Todas essas personagens e elementos exerceriam essa função maior de conjunto, cujo efeito não seria outro senão a cura da loucura, sem nunca ter sido dada para essa relação uma explicação ou uma teoria<sup>1030</sup>.

Se, por um lado, era possível prever, partindo desse sistema geral de vigilância, de isolamento e de submissão, como ou sob que condições o encontro do louco com o médico deveria se dar, seria igualmente possível inversamente – partindo de uma perspectiva que coloca a ênfase não no conjunto institucional do asilo, mas na presença do médico e na função que ele desempenha ali – identificar no espaço asilar e na forma de seu funcionamento um certo número de estratégias e procedimentos táticos, pensados em função da organização do que seria a atividade terapêutica. Ora, e nessa perspectiva, segundo Foucault, quem mais contribuiu com documentos e descrições, quem mais escreveu sobre esse encontro, de maneira extensa e com detalhes nesse período, foi o médico François Leuret, na França, que infelizmente, desde sua época, adquiriu uma reputação incômoda na história da psiquiatria, uma vez que o tipo de tratamento que praticava se caracterizou como um tratamento moral<sup>1031</sup>. Ora, não obstante a isso, segundo Foucault, o modo pelo qual descreve os acompanhamentos que conduziu e suas intervenções reproduz de maneira bastante fiel e rigorosa o principal modelo de práticas e manobras terapêuticas realizadas em quase todos os hospitais da época. É por isso que, ao passar do quadro geral das operações exercidas estatutariamente nos asilos para essa dimensão específica de

---

<sup>1029</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 144-4.

<sup>1030</sup> *Ibidem*.

<sup>1031</sup> *Ibidem*, 144.

encontro entre o médico e o louco no quadro do tratamento, gostaríamos de inverter um pouco a direção de análise e indicar como que no âmbito desse encontro passou a ser introduzida a questão da solicitação e da petição de um enunciado de verdade sobre a loucura.

Para tanto, gostaríamos de apresentar uma terceira cena dessa série de cenas da história da psiquiatria que podemos encontrar nos textos de Foucault, cena da terapia desenvolvida por Leuret e narrada por ele na última parte de seu livro intitulado *Do tratamento moral da loucura*, de 1840<sup>1032</sup>. A cena que retomaremos a seguir nos permitirá observar não apenas a forma pela qual o médico em sua especificidade intervém no contexto do tratamento – e ver através disso como se exerce no âmbito desse encontro o princípio de produção de um suplemento de realidade na terapia –, mas também analisar como se introduziu no curso do tratamento a necessidade desse outro elemento a ser fornecido pelo paciente que deve constituir um enunciado de verdade, cuja presença, não sem modificações, permanecerá na história da psiquiatria até a psicanálise.

O paciente de Leuret é um senhor conhecido como senhor Dupré; ele acreditava pertencer a uma das três famílias que prevaleciam sobre as outras por sua nobreza, a família dos príncipes tártaros; dentro dessa família, ele participava de uma estirpe particular, a dos Alcíones; como a estirpe mais ilustre dentre aquelas da família dos príncipes tártaros; o sinal distintivo de sua qualidade era justamente a possibilidade de gozar constantemente dos prazeres do amor, segundo o texto. E dessa estirpe, Dupré – que poderia ser, ao mesmo tempo, sem que isso implicasse um problema, Napoleão, Delavigne, Picard, Audrieux, Destouches e Bernardin de Saint-Pierre –, teria nascido na Córsega, e como descendente de Cosroés, rei da Pérsia, seria o chefe. Todos os outros membros da estirpe, menos favorecidos que ele, seriam chamados cada um de acordo com suas capacidades no amor: 3/4, 1/4 ou 1/5 de Alcíones. O problema de sua doença se deu quando, após os excessos que cometeu no amor, entrou num estado de enfermidade crônica, como diz o texto, de modo que fora conduzido por seu conselheiro ao seu castelo em Saint-Maur, como ele chamava Charenton, e depois a Saint-Yon, onde passou algum tempo. Foi apenas depois de todo esse período que ele foi encaminhado a Bicêtre, onde acreditou estar apenas de visita.

Conforme a descrição de Leuret, tratava-se de uma personagem bastante excêntrica e, por vezes, incômoda no asilo de Bicêtre. Dupré era um homem gordo e baixo; passeava sozinho, sem dirigir a palavra a ninguém; seu olhar era incerto. Soltava gases por cima e por baixo o tempo todo, diz o texto, fazendo ouvir com frequência um leve rosnado desagradável. Tratava-

---

<sup>1032</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, Paris, Hachette, Bibliothèque nationale de France, 1975, 418-62.

se de um indivíduo insensível às gentilezas que lhe faziam, chegando mesmo a evita-las: se insistiam, ficava de mau humor e, sem ser violento, pedia aos guardas e vigilantes para mandarem os outros embora. Acreditava também que era o único homem do hospício: todos os outros eram mulheres; usavam máscaras, barbas, para se disfarçarem; o médico que dirigia o tratamento era uma cozinheira que ele já conhecia. Não lia jornais, achava que eram falsos, pois não falavam mais dele, Napoleão. O dinheiro também era falso e sem valor, não existia uma única moeda que fosse verdadeira. Se ele estava em Bicêtre a passeio, a Bicêtre em que ele se encontrava não corresponderia àquela de mesmo nome situada perto de Paris: era uma outra cidade. E Paris, por sua vez, não seria verdadeiramente a cidade de Paris, mas Langres, que, tendo sido disfarçada e decorada com os monumentos de Paris, era também, na realidade, uma outra cidade. E o texto termina, dizendo: “a diversidade de suas ideias falsas não é menos notável que a segurança pela qual ele as comunica”<sup>1033</sup>.

Essa poderia ser uma descrição abreviada do delírio do senhor Dupré e da forma pela qual ele entrou no hospício de Bicêtre, tal como essa história foi narrada por Leuret. Analisando a descrição do tratamento a ser empreendido por Leuret diante desse caso, Foucault propôs identificar quatro procedimentos a partir dos quais a intervenção do médico seria responsável por produzir aquilo que chamou de operação terapêutica<sup>1034</sup>. Vale dizer, esses procedimentos, segundo Foucault, foram realizados em continuidade com a disposição dos mecanismos de poder tal como descrevemos relacionada ao espaço do asilo; de modo que entre os dois seria possível discernir uma série de traços e de semelhantes. Em segundo lugar, os procedimentos realizados por Leuret não foram acompanhamentos em nenhum momento ao longo de seu livro por alguma justificativa teórica nem do ponto de vista de uma etiologia da doença mental, nem por uma fisiologia do sistema nervoso, nem por uma psicologia da loucura, como salienta Foucault. Em todos esses procedimentos, como indicamos, em continuidade com as práticas e os mecanismos de poder praticados no asilo, a intervenção de Leuret terá uma importância significativa para a modificação do quadro e para a produção da cura ao final do tratamento.

A primeira manobra de que fala Foucault, ou ainda, a primeira etapa dessa operação que deve produzir, ao final, a função terapêutica, consiste em fazer passar, já no início, o poder para o lado do médico<sup>1035</sup>. Ora, nesse encontro entre o médico e o louco descrito por Leuret, vê-se que todas as intervenções do médico servem para demonstrar muito rapidamente que a sua vontade pode ser e que, de fato, ela é estatuariamente superior à vontade de Dupré. E descrição

---

<sup>1033</sup> *Ibidem*, 421-4.

<sup>1034</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 145-60.

<sup>1035</sup> *Ibidem*, 145-8.



dada por Leuret da primeira cena do encontro entre os dois ilustra de maneira exemplar essa intervenção do médico em fazer passar o diferencial de forças para o seu lado:

A primeira vez que abordo o senhor Dupré para tratá-lo, encontro-o numa vasta sala cheia de alienados reputados como incuráveis; ele está sentado, esperando sua refeição, com um ar estúpido, indiferente a tudo o que se passa em torno dele, em nada incomodado com a sujeira dos seus vizinhos nem da sua, parecendo ter instinto apenas para comer. Como chegar a tirá-lo de seu torpor, dar-lhe sensações justas, torná-lo um pouco atento? As palavras benevolentes não fazem nada; a severidade seria melhor? Finjo estar descontente com os seus discursos e sua conduta; acuso-o de preguiça, de vaidade e de mentira, e exijo que ele se porte, diante de mim, em pé e descoberto.<sup>1036</sup>

Como se vê, reencontramos aqui o tema do confronto e do enfretamento que o médico deveria promover em relação ao louco, o tema da destituição do poder soberano que vimos na cena de Jorge III, na Inglaterra, mesmo que o senhor Dupré não seja ele mesmo um soberano (embora acreditasse sê-lo). Ainda que a descrição do delírio contenha um conjunto de informações clínicas importantes que será inclusive utilizado ao longo do tratamento, nesse primeiro encontro, nesse primeiro enfrentamento entre o médico e o senhor Dupré se trata do paradigma da loucura como força e não como delírio; e, por esse aspecto, o que é importante é a sua crença naquilo que ele diz, e aquilo a que a última frase da descrição faz referência, ou seja, a segurança por meio da qual o comunica. Além disso, o que é interessante, nesse caso narrado por Leuret, é que o procedimento através do qual o médico obtém a submissão e a obediência do louco é claramente indicativo daquilo que Falret chamou na época de princípio de uma “vontade estrangeira”<sup>1037</sup>. É pela imposição no interior desse encontro entre o médico e o louco de uma vontade outra que não seja a vontade do louco, que Leuret estabelece desde o início um diferencial de forças entre ele e o senhor Dupré, localizando o poder para o seu lado.

Ora, essa vontade, essa vontade outra e estrangeira, imposta pelo médico ao louco, teria como função e consequência, segundo Foucault, adicionar um suplemento de realidade no contexto desse encontro<sup>1038</sup>. Se, na grandeza de seu delírio, na força pela qual o louco se vincula a ele, por vezes, furiosamente; se através de seus gestos de mania, sua maneira de se portar em relação a si mesmo e aos outros, o louco é aquele que se acredita rei, como vimos, e que pretende além disso impor a sua realeza aos outros, estabelecer um diferencial de forças entre o médico e o louco, fazer o poder passar, desde o início, para o lado do médico e não do louco, introduzir esse suplemento de realidade que não corresponde à violência com que se acredita no delírio e

---

<sup>1036</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 429.

<sup>1037</sup> J.-B. FALRET, “Du traitement général des aliénés”, 1854, in *Des maladies mentales et des asiles d’aliénés*, Paris, J.-B. Baillière, 1864, 690.

<sup>1038</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 145-8.

à fúria da mania consiste em introduzir ordem e hierarquia nessa relação. Como vimos, não se trata de opor ao poder soberano do louco, ou melhor, ao poder soberano manifesto como força em sua loucura um poder do mesmo tipo, localizando na personagem do médico a força; o suplemento de realidade a ser introduzido, desde o primeiro encontro, não corresponde à essa centralização em torno do médico de um inimigo a que se deve combater. Trata-se, conforme Foucault, de uma apresentação pura e simples da realidade de uma ordem: a realidade não corresponde àquela apresentada pelo louco em seu delírio ou mania, mas sim a uma distribuição de forças em que o louco não passa de uma personagem qualquer: “ser adaptado ao real, querer sair do estado de loucura, é precisamente aceitar um poder que se reconhece como insuperável e renunciar à onipotência da loucura”<sup>1039</sup>. É nisso que consiste, portanto, o suplemento de realidade a ser introduzido pelo médico no contexto do tratamento: é preciso impor o princípio de uma vontade estrangeira que não seja a vontade do louco, e que essa vontade estrangeira para se apresentar como um poder insuperável manifeste que na realidade existe ordem – o primeiro procedimento.

O segundo procedimento empreendido por Leuret no contexto do tratamento porta sobre uso correto da linguagem<sup>1040</sup>. Se na descrição de seu delírio Dupré empregava para as diferentes personagens nomes e funções que não correspondiam àqueles que elas verdadeiramente tinham ou operavam na realidade, era preciso conhecer as pessoas por aquilo que elas são e atribuir para elas nomes que correspondam à sua existência real. Como vimos, o senhor Dupré não sabia o nome dos guardas e dos enfermeiros, ele não sabia nem mesmo o nome dos médicos que trabalhavam no asilo, ele incluía todos em seu delírio, trocando os seus nomes e suas funções, fazendo de todos os homens do asilo mulheres que lhe deviam ser submissas. Era preciso, segundo Leuret, intervir nesse campo da fala e da linguagem e obrigar o doente a restituir a cada um o seu devido nome, de modo que isso representasse não apenas a aprendizagem dos nomes, mas a assimilação de toda a hierarquia existente no asilo, de toda a distribuição piramidal de forças que cada nome associado a uma função deveria manifestar. E segundo a descrição de Foucault, sob pressão, o médico faz que senhor Dupré reaprenda os nomes como convém, que ele saiba atribuir a cada um o seu nome: “ele tem que aprender o meu nome, o dos alunos, dos vigilantes, dos enfermeiros. Tem de chamar todos pelo nome”<sup>1041</sup>. Tratar-se-ia, portanto, da segunda etapa dessa operação terapêutica tal como é narrada por Leuret e interpretada por Foucault: era preciso submeter a linguagem do louco não a um discurso que fizesse a distinção

---

<sup>1039</sup> *Ibidem*, 164.

<sup>1040</sup> *Ibidem*, 149-52.

<sup>1041</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 431.

entre o falso e o verdadeiro no domínio da realidade, um discurso que introduzisse no delírio uma passagem dialética entre aquilo que é equívoco em seu interior para univocidade do sentido e da verdade, mas a um discurso que em relação à realidade exigisse uma reutilização da linguagem a partir de um uso imperativo: “à força de ser pressionado, ele se torna atento e obedece”<sup>1042</sup>. A linguagem aprendida deve deixar transparecer através dela a realidade de uma norma correta de utilização, a realidade de um poder de uso que não se confunde com as regras de uma gramática ou com a assimilação de verdades da representação.

O terceiro procedimento realizado por Leuret com o objetivo de empreender seu projeto de destituição da força da loucura e de submissão do louco ao tratamento moral consiste naquilo que Foucault chamou de reestruturação do sistema de arranjos ou reorganização do regime das necessidades<sup>1043</sup>. Quer dizer: se o louco para ser tratado deve ser separado de seu entorno e conduzido para esse espaço isolado do asilo, para esse espaço específico de tratamento da loucura, submetendo-se a todo um sistema de subsídios, alimentar e domiciliar, do qual ele se torna dependente, é possível se utilizar desse mesmo sistema de suprimento básico de suas necessidades a fim de produzir um efeito terapêutico. É nesse sentido que vamos encontrar na obra de Leuret uma fórmula bastante importante e reutilizada em diversas instituições da época, que diz: é preciso instituir um estado geral de carência, cuidadosamente calculado no cuidado com o louco, de modo a mantê-lo, de uma forma geral, abaixo de uma certa linha média de existência<sup>1044</sup>. Não se deve fornecer comida demais, o que poderia provocar a gula; não se deve permitir que ele durma o dia inteiro, antes seu regime de sono deve ser rigorosamente regulado; não se deve deixá-lo à margem em seu delírio, sem que ele seja constantemente interrogado ou questionado. Como se vê, por meio desse procedimento empreendido pelo médico, em consonância com a administração do asilo, deve-se instaurar no tratamento do louco um certo nível de carência no que tange à satisfação de suas necessidades, de modo que não apenas por essa via o seu delírio de grandeza ou a sua mania fosse regulado – pelo fato, de se deparar face a certos limites –, mas também seria possível propor um certo número de tarefas, envolvendo recompensas, de modo que a sua realização implicasse a obtenção de um certo número de vantagens na satisfação de suas necessidades. Ora, se o louco está submetido a um regime de suprimentos abaixo da média, é possível exigir dele algumas tarefas e recompensar a sua execução com o fornecimento, por exemplo, de alimentos mais saborosos, de dinheiro, enfim, com todo

---

<sup>1042</sup> *Ibidem*.

<sup>1043</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 153-6.

<sup>1044</sup> *Ibidem*, 153.

um sistema de saldos que contribuísse para o desenrolar do tratamento. Temos, portanto, o estabelecimento de um estado geral de carência no espaço do asilo, a distribuição de tarefas e atividades de disciplina, isso convergindo para a possibilidade de gratificar o louco pelos resultados obtidos. É esse terceiro procedimento que Foucault identifica na proposição do tratamento moral de Leuret, na medida em que além da estrutura geral do asilo e das diferentes formas pelas quais o poder se distribui nesse espaço, ele propunha procedimentos e técnicas específicas a serem desempenhadas pelo médico, uma vez que, em torno dele, se centralizaria a organização geral do exercício de poder. Por essa via, segundo Foucault, o poder psiquiátrico asseguraria a implantação do suplemento de realidade na experiência de enfrentamento do louco, que passando pela imposição da vontade do médico e pela reeducação do sistema de linguagem, poderia chegar a esse ponto de fazer surgir novas necessidades: pelo reordenamento das condições básicas de existência a partir de um sistema de benefícios e de recompensas se tornaria possível não apenas a satisfação das necessidades por uma via almejada, via que considera um uso adequado do sistema de liberdades, mas também a manutenção, a criação e o desenvolvimento de novas necessidades visando ao tratamento<sup>1045</sup>.

O quarto procedimento utilizado por Leuret introduz uma novidade bastante significativa nesse sistema de tratamento, já que é a partir dele que se identificará a produção no contexto desse encontro de um enunciado de verdade<sup>1046</sup>. Tratar-se-ia da introdução uma diferença importante em relação às manobras precedentes, mas que deve perfeitamente se inscrever, conforme a análise de Foucault, nessa estratégia geral de reordenar o diferencial de forças na relação do médico com o louco em direção ao médico, e isso a partir de um procedimento que promove em seu interior um suplemento de realidade. Como o problema da verdade pôde aparecer no quadro de tratamento do senhor Dupré empreendido por Leuret? De que forma, inscrevendo-se no interior desse quadro de tratamento pela instauração da realidade de uma ordem, ele pôde relançar as relações entre o saber e o poder sobre a loucura rumo ao governo do indivíduo louco pela verdade?

#### **5.4.1. O enunciado de verdade na operação terapêutica**

Dupré afirmava que Paris não era Paris, era a cidade de Langres disfarçada de Paris; afirmava ainda que o rei não era rei, e que ele, na realidade, era o próprio Napoleão. O que Leuret resolve empreender, num determinado momento do tratamento, consiste em organizar

---

<sup>1045</sup> *Ibidem*, 154-5.

<sup>1046</sup> *Ibidem*, 156.

uma visita a Paris com o louco: ele faz um passeio com o senhor Dupré em toda cidade, mostra-lhe os monumentos, os parques e os edifícios, todos os seus sinais característicos, pedindo ainda para o senhor Dupré guiá-lo até uma praça, a praça Vendôme, e, em diversos momentos, lhe pergunta: “o senhor não está reconhecendo Paris”? “Não, não estou”, responde o senhor Dupré, “ainda se trata de Langres, disfarçada de Paris”<sup>1047</sup>. Ele volta, ao final, ao hospital de Bicêtre, conduz o doente à sala de banho e com duchas de água fria o senhor Dupré admite tudo o que Leuret lhe afirmou e lhe mostrou durante o passeio: “Paris é Paris”, e o senhor Dupré não é Napoleão<sup>1048</sup> – a primeira cena de formação do enunciado de verdade<sup>1049</sup>.

A segunda cena desse quarto procedimento no tratamento de loucos de Leuret vai se dar no dia seguinte, por meio de um interrogatório que ele empreende com o senhor Dupré<sup>1050</sup>. Leuret sabia muito bem que só a ocasião da visita à Paris e a obtenção, no final da primeira cena, da afirmação verdadeira dizendo que Paris não era Paris e de que o senhor Dupré não era aquele quem ele dizia ser, a saber, Napoleão, não era suficiente; era preciso continuar a interpelação do senhor Dupré a fim de que produzisse outros enunciados de verdade. No dia seguinte, Leuret manda chamar o senhor Dupré e lhe pergunta o seu nome, a sua profissão, onde ele teria nascido, e todos esses dados sobre a sua identidade, de maneira direta e sem desvios, de modo que a segunda cena se dá inteiramente no espaço desse encontro<sup>1051</sup>. Se ele lhe diz, nessa ocasião, ter usado um outro nome, quando, na realidade, o seu verdadeiro era Napoleão, se ele diz ter sido tenente reformado do décimo nono regime da infantaria, e se, em relação a seu nascimento e aos diferentes acontecimentos de sua história, ele diz que teria nascido em Paris, permanecido como alienado por nove anos em seu castelo em Saint-Maur, e não em Ajaccio ou em Charenton, Leuret, mais uma vez sob o uso das duchas, entrega-lhe um caderno, pedindo-lhe que escreva nele as respostas dadas a novas perguntas as quais ele seria mais uma vez submetido: nome? Dupré; profissão? Tenente; local de nascimento? Paris; tempo passado em Charenton? Nove anos; em Saint-Yon? Dois anos e dois meses; em Bicêtre? Três meses; onde fora no dia anterior? Paris; urso fala? Não<sup>1052</sup>. Como se vê, tratar-se-ia, segundo Leuret, de um segundo progresso, da ampliação de conhecimentos sobre o louco, mas também de novos procedimentos de verificação daquilo que ele diz, se isso se constituir como um enunciado verdadeiro.

---

<sup>1047</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 438.

<sup>1048</sup> *Ibidem*, 440.

<sup>1049</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 156-7.

<sup>1050</sup> *Ibidem*, 157-8.

<sup>1051</sup> *Ibidem*.

<sup>1052</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 440-2.

A última cena, que coincide com a última estratégia empreendida pelo médico, em direção a esse tipo de formulação daquilo que Leuret vai identificar como um enunciado de verdade, este como sendo um dos meios, um dos procedimentos de obtenção, no final do tratamento, do efeito terapêutico, é a cena onde se pede a Dupré que ele escreva detalhadamente a história de sua própria vida<sup>1053</sup>. Se o senhor Dupré, alienado que era há quinze anos, estava ainda, como descreve Leuret, numa espécie de incerteza entre a loucura e a razão, tratava-se do momento de obter uma resolução definitiva de sua loucura, pedindo-lhe para escrever a sua própria história. Depois de algumas duchas frias aplicadas sobre o senhor Dupré, ele dedicará o resto do dia, mas também o dia seguinte, para escrever com o máximo de detalhes possível tudo o que pode e o que sabe sobre sua infância: o nome das pensões e dos colégios que frequentou, o nome de seus professores e seus colegas, sem um só pensamento falso ou equívoco, sem uma palavra inadequada – esta sendo a terceira cena, a terceira etapa de produção do enunciado de verdade. Antes de abordarmos a quarta e definitiva cena, o que estava em jogo na aplicação dessas três etapas precedentes nessa operação de produção e de extração da verdade do senhor Dupré no curso do tratamento de Leuret, segundo Foucault?

Logo no início, era preciso que o senhor Dupré confessasse que Paris era realmente a cidade de Paris, quer dizer, era preciso que ele dissesse que a cidade que ele vê próxima ao hospício de Bicêtre era Paris, e não a sua imitação, como dizia. Segundo Foucault, não se trataria na produção desse enunciado relacionado à imagem de Paris, de produzir um tratamento da loucura que necessariamente devesse passar pela regulação da percepção equívoca do senhor Dupré. Não se trataria de identificar entre o que ele vê e aquilo que ele diz, uma representação que não corresponde com a realidade e corrigir essa representação pelo enunciado de verdade. Tudo se passa como se nessa primeira cena em torno da qual se produz, se incita a produção de um primeiro enunciado de verdade por Dupré se quisesse que o louco simplesmente passasse em seu discurso, naquilo que ele diz, pelo reconhecimento de algo como uma verdade em relação a qualquer coisa que seja: como se, para Leuret, “apenas o fato de dizer alguma coisa que seja verdade tenha, em si mesmo, uma função”<sup>1054</sup>. É essa a primeira função, segundo Foucault, do procedimento terapêutico de Leuret, quando ele decide, conduzindo o senhor Dupré à Paris, extrair de seu discurso um enunciado de verdade. Esse procedimento não tem nenhuma relação, segundo Foucault, com a necessidade de estabelecer uma verdade de ordem perceptiva, nem

---

<sup>1053</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 157-8; F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 444.

<sup>1054</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 158.

com um princípio de adequação entre a representação de uma coisa e a sua realidade. Trata-se simplesmente de dizer a verdade e da função terapêutica desse dizer no tratamento da loucura.

O segundo procedimento empreendido por Leuret, segundo Foucault, essa série de perguntar que Leuret dirigiu ao senhor Dupré, permite com que a produção do discurso de verdade possa se orientar em função de alguma coisa que deve ser a sua identidade<sup>1055</sup>. Ora, quando Leuret lhe pergunta: qual o seu nome? Sua profissão?, entre outras coisas, tratar-se-ia de inserir nesse jogo de promoção da verdade uma série de questões relativas não apenas à realidade das coisas e a forma pela qual ele as percebe em seu delírio, mas em relação ao que se é no momento em que se responde a essas questões, ao estado de loucura em que se encontra, ou seja, a uma determinada configurado do ser que dentro do jogo de verdade fornece uma verdade sobre si. E se anteriormente o enunciado de verdade portava sobre o estado das coisas sem se reduzir à forma pela qual elas deveriam ser percebidas ou representadas pelo louco, mas estendendo-se à função mesma do fato de dizer alguma coisa que seja verdadeira, na segunda cena de verdade promovida pelo médico Leuret, tratar-se-ia de um procedimento, segundo Foucault, “mais operatório da verdade”, na medida em que não apenas portando sobre as coisas, diria respeito à identidade do próprio doente. A segunda etapa, portanto, desse último procedimento, portanto, empreendido por Leuret no tratamento do louco diz respeito à produção de um enunciado de verdade em relação a si mesmo.

Quando se passa para a terceira e última etapa desse quarto procedimento realizado por Leuret no curso de seu tratamento, o problema da verdade será conduzido à questão da biografia do doente<sup>1056</sup>. Como vincular o enunciado de verdade que ele diz não apenas a uma percepção da realidade, nem a uma identidade que tem a marca imediata e característica do presente, mas reenviar o enunciado da verdade ao elemento da história, na medida em que sua identidade deve ser marcada por um sentido e uma significação? A pergunta sobre a sua identidade será direcionada não apenas para aquilo que ele é no presente, mas também para aquilo que ele foi em sua infância, com o objetivo de traçar do passado para o presente a realidade dos fatos, e isso por um discurso que no presente traz à memória aquilo que no passado aconteceu e que diz respeito à sua identidade. Mas em relação a esse relato de si mesmo a que a pergunta pela identidade do louco busca resgatar, há uma especificidade, e segundo Foucault essa especificidade significa que:

Essa verdade biográfica que se pede a ele, cuja confissão é tão operatória na terapêutica, não é tanto a verdade que ele poderia dizer a respeito de si mesmo, no nível de

---

<sup>1055</sup> *Ibidem*.

<sup>1056</sup> *Ibidem*, 158-9.

sua experiência vivida, é uma certa verdade que se impõe a ele sob uma forma canônica. [...] Constitui-se um certo *corpus* biográfico estabelecido do exterior por todo o sistema da família, do emprego, do estado civil e da observação médica. É todo esse *corpus* da identidade que o doente deve finalmente confessar.<sup>1057</sup>

Vê-se, portanto, que, para Leuret, nesse último procedimento fundamental para a realização da operação terapêutica no curso do tratamento do senhor Dupré, é preciso que o enunciado de verdade atinja o sujeito, que o sujeito possa dizer a verdade sobre si mesmo, mas que esse dizer a verdade assuma a forma de uma identidade compartilhada. É preciso que o sujeito, dizendo a verdade sobre si, remeta o seu enunciado a essa categoria geral de reconhecimento estabelecida histórica e socialmente, de modo que, de uma certa forma, a verdade que antes era dotada, pelo simples de poder aparecer no discurso do louco, de uma função terapêutica, sendo depois enviada a esse tempo do presente, onde o louco a utilizava como uma forma de representação, essa verdade será finalmente submetida à realidade de uma ordem quando o sujeito, ao falar de si, possa regular seu discurso a partir de uma verdade canônica. Para ser curado é preciso que o sujeito diga a verdade, que ele enuncie por si mesmo aquilo cuja função é em si terapêutica; é preciso que o sujeito olhando para o presente, para o estado atual de coisas, diga a verdade sobre si; e, finalmente, é preciso que esse dizer a verdade sobre si esteja em consonância com aquilo que os outros dizem sobre ele: a verdade que se diz sobre a própria experiência deve encontrar a verdade sobre o sujeito, de modo que entre uma e outra não possa haver equívoco. É por essa via que se torna possível empreender o dito *tratamento moral da loucura*, isso porque, se retomarmos os passos indicados por Foucault à propósito do procedimento empreendido por Leuret, desde início, o louco foi submetido em sua mania à uma vontade estrangeira que perpassa todo o espaço do asilo, sua arquitetura e a distribuição do pessoal, mas também que se centraliza sobre o médico, nesse momento de encontro com o louco; foi-lhe exigido também que aprendesse o nome dos pessoal do asilo, suas hierarquias, que fizesse igualmente um uso correto da linguagem, como forma de imposição de uma ordem; ademais, em relação ao louco foi pensado, estruturado uma regulação específica do regime de suas necessidades e satisfações – mantendo-o num padrão de satisfação das necessidades um pouco abaixo da média, foi possível relacionar a obtenção de recompensas com a realização de determinadas atividades; e, finalmente, a operação terapêutica pôde chegar ao fim quando, sendo-lhe exigido, o senhor Dupré pôde dizer a verdade sobre qualquer coisa que seja, como, por exemplo, sobre o conteúdo de seu delírio a respeito da cidade de Paris, mas também quando ele pôde dizer a verdade sobre si e adequar essa verdade a uma verdade biográfica cujo cânone é reconhecido

---

<sup>1057</sup> *Ibidem.*



por uma comunidade – foi preciso que sua identidade, a identidade representada pelo enunciado de verdade foi estabelecida a partir de todo um *corpus* canônico que Foucault identifica à verdade da família, do emprego, do estado civil e da observação médica.

Diferentemente da cena de cura de Jorge III, cujo tratamento fora conduzido em direção à destituição da soberania do rei, sem que isso implicasse de forma alguma a necessidade de solicitar um enunciado de verdade, a cura do senhor Dupré, empreendida por Leuret, representativa que é desse período da história da psiquiatria entre 1830 e 1849, não apenas formulou uma especificidade comumente aceita e praticada, segundo Foucault, a propósito da intervenção do médico no seio do dispositivo asilar, mas também introduziu no percurso dessa intervenção e em seu fechamento, como um elemento fundamental para a conclusão do tratamento e a obtenção da cura, a exigência de dizer a verdade, e isso já tinha por si só uma função no quadro do tratamento, mas também de dizer a verdade sobre si a partir de uma história da verdade que passa pela autenticação, pela regulação e pelo reconhecimento do outro. Como vimos, para ser curado, além dos diversos mecanismos disciplinares do asilo e das intervenções do médico no sentido de promover um suplemento de realidade na experiência do louco, era preciso que o delírio do senhor Dupré fosse substituído por um enunciado de verdade a respeito das coisas, um enunciado de verdade a respeito de si e que esse enunciado pudesse se inscrever numa verdade compartilhada. Sem a presença dessas diferentes modalidades de dizer a verdade, a cura de Dupré não poderia ser completa. Antes de passar para uma outra cena de tratamento igualmente empreendida por Leuret, cena que nos conduzirá ao aparecimento do problema da confissão na psiquiatria, gostaríamos de assinalar pelo menos dois aspectos importantes presentes nesse primeiro momento de formação e de constituição da psiquiatria que, segundo Foucault, podem ser reencontrados de maneira direta ou indireta no procedimento clínico realizado por Freud, no que poderia se constituir como uma genealogia da psicanálise.

#### **5.4.2. A cena psicanalítica: o olhar absoluto, o silêncio puro e o juiz**

Ora, se considerarmos a especificidade desse encontro entre analista e analisando, tal como fora formulado por Freud, do ponto de vista de sua formação histórica, um primeiro aspecto que identificamos, a partir dos estudos de Foucault, presente na história da psiquiatria e que se manifesta na história desse dispositivo – tanto do ponto de vista de sua constituição como modalidade de saber quanto do ponto de vista das relações de forças que nele se apresentam, como formas de poder – corresponde a essa centralização, num dado momento, da intervenção terapêutica em torno da relação entre o médico e o doente.

Quando analisamos o momento de formação de asilo, tal como Foucault abordara em sua *História da loucura*, vemos que se tratava de constituir um domínio específico de abordagem do louco a partir do qual todo um saber positivo e especializado poderia ser desenvolvido<sup>1058</sup>. Tanto pelo gesto de libertação dos loucos de suas correntes, empreendido por Pinel em Bicêtre, quanto pela formação das comunidades dos *Quakers* na Inglaterra, conduzida pelo médico Samuel Tuke, a que Foucault faz referência<sup>1059</sup>, a constituição do saber médico e psiquiátrico sobre a loucura dependia da possibilidade de isolar a sua personagem em relação a toda uma série de outras personagens que a ela se misturava. Se, desde o grande internamento dos loucos nos Hospitais Gerais, a loucura fora inserida num espaço confuso que recolhia junto com ela uma multiplicidade de personagens à margem da sociedade, no *nascimento do asilo*, era preciso um procedimento que, ao mesmo tempo, distinguisse a especificidade da loucura em relação a essa confusão de personagens que com ela ocupava um mesmo espaço, mas também que fornecesse as condições básicas de realização de tratamento particular da loucura. É nesse contexto que o gesto de Pinel ganhou todo o seu sentido, tanto do ponto de vista político e moral, como vimos – uma vez que se tratava de realizar essa identificação do louco e da loucura num espaço que provavelmente abrigava criminosos, mas também prisioneiros favoráveis ou contra a Revolução; e, ademais, foi nesse contexto que o gesto de libertação dos loucos de suas correntes quis formular um tratamento da loucura cuja terapêutica pudesse se desenvolver não mais pelas forças do poder, mas pela pura e simples intervenção de um saber. Era preciso constituir um espaço específico de tratamento da loucura, um espaço médico e não judicial, ao mesmo tempo, que era esse espaço, separando e distinguindo por essa via o louco daqueles que não o são, permitiria a constituição de um saber médico da loucura.

Para Foucault, é essa realidade concreta do par médico-doente que irá permanecer em toda a história da psiquiatria do século XIX, tendo seu ponto de redução e concentração máxima em Freud<sup>1060</sup>. Mas se em sua *História da loucura*, Foucault tinha identificado as intervenções

---

<sup>1058</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 439.

<sup>1059</sup> No mesmo capítulo em que aborda o *Nascimento do asilo* na *História da loucura* a partir do gesto de libertação dos loucos preconizado por Pinel na França, Foucault retoma a história de formação das casas de Retiro, na Inglaterra pela comunidade dos *Quakers*, cujo modelo fora a casa que, construída nas proximidades da cidade de York, passaria a funcionar a partir de 1796 (Cf. M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 484-7, 492-6). O empreendimento de Samuel Tuke, na continuidade de uma série de reformas da legislação inglesa para a assistência dos alienados, inscrevia o louco nessa casa de campo “situada num lugar elevado, ela preserva uma paisagem bastante agradável, que se estende, ao Sul, tão longe quantos os olhos podem alcançar, sobre uma planície fértil e cheia de bosques”, onde, distante da fumaça e da confusão das cidades industriais, ele recebia um tratamento específico, na medida em que poderia reencontrar sua razão alienada através desse encontro primitivo com a natureza (Cf. S. TUKE, *Description of the Retreat, an institution near York, for insane persons of the Society of Friends*, Philadelphia, Isaac Peirce, 1813, 36, 93-5).

<sup>1060</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 529-30.

de Pinel e de Tuke vinculadas à possibilidade de formação de um saber positivo da loucura, em seu curso sobre *O poder psiquiátrico* o lugar para o qual essas intervenções vão apontar e onde o saber sobre a loucura se desenvolverá apoiado a partir de procedimentos de poder será precisamente o asilo<sup>1061</sup>. É no sistema de distribuição do poder disciplinar que passa pela arquitetura do asilo, mas também pelo conjunto dos funcionários, na medida em que é formado pelo médico, mas também pelos guardas e pelos enfermeiros, que o par médico-doente será localizado. Segundo Foucault, Freud fora o primeiro a aceitar com seriedade a realidade mesma desse par, absolutamente fundamental para o tratamento da loucura, do médico e do doente<sup>1062</sup>. Foi ele quem seguiu de maneira rigorosa e definitiva os mecanismos de poder implicados por essa relação até as últimas consequências. Se, por um lado, Freud desmistificou todo o humanismo do gesto de Pinel, todo o espetáculo construído por Tuke em torno dessa relação entre a razão alienada e o encontro primitivo do louco com a natureza, por outro, foi ele quem igualmente explorou de maneira ampla aquilo que envolve a função da personagem *médico* no tratamento psiquiátrico da loucura. Ele trouxe para si mesmo em torno dessa presença única do analista todos os aspectos, todas as estratégias que antes se distribuía através do ideal de um saber específico da loucura e de um tratamento a ser promovido no espaço e por todas as personagens do asilo. Na *História da loucura*, Freud constituiu a si mesmo como “o Olhar absoluto, o Silêncio puro e sempre contido, o Juiz que pune e recompensa”<sup>1063</sup>; ele reuniu em torno de si todas as estruturas que os gestos míticos de Pinel na França e de Tuke na Inglaterra conduziram à organização do internamento e à estrutura do asilo. Se a libertação dos loucos na história da psiquiatria tinha o objetivo de encerrá-los numa instituição particular de tratamento que era os asilos, com a libertação dos loucos promovida pela psicanálise em relação a seu encerramento, eles foram reintroduzidos na experiência psicanalítica: sob o dispositivo da transferência<sup>1064</sup>, a psicanálise pôde fazer convergir todas essas figuras mudas e sem rostos que antes atuavam na instituição asilar como suplemento de realidade na figura do analista.

O segundo aspecto dessa relação possível entre alguns elementos da história da psiquiatria e essa modalidade de encontro entre analista e analisando na psicanálise é aludido por Foucault no final da aula de 19 de dezembro de 1973 do curso no Collège de France sobre *O poder psiquiátrico*, aula em que analisa justamente os procedimentos de cura e de tratamento do senhor Dupré sintetizados por Leuret, quando fala do poder do médico nessa relação, mas

---

<sup>1061</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 2-11, 95-113.

<sup>1062</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 529-30.

<sup>1063</sup> *Ibidem*, 529.

<sup>1064</sup> S. FREUD, “*Sur la dynamique du transfert*”, 1912, in *Œuvres complètes*, 11, 112-6; S. FREUD, “*Remarques sur l'amour de transfert*”, 1915, in *Œuvres complètes*, 12, 199-202.

não apenas disso: da necessidade do uso correto da linguagem, do sistema de recompensas pela via de alimentos, mas também de dinheiro, do regime de necessidade entre a privação e a satisfação, do estabelecimento de uma identidade e de um discurso de verdade que vai até a infância para articular a identidade do sujeito com a história. Todas as referências, como se vê, podem ser reencontradas, segundo Foucault, nessa espécie de discurso absolutamente extra asilar, mas também que se pretende extra psiquiátrico, da psicanálise<sup>1065</sup>. Na medida em que introduz nesse campo de relações entre o analista e o analisando o problema do enunciado de verdade, a psicanálise inscreve a questão da identidade do sujeito ou de sua constituição com sujeito de verdade num jogo de relações possíveis da linguagem com o prazer e a realidade, com o dinheiro, com a importância da infância e de sua sexualidade, com a necessidade, enfim, ou melhor, com a pretensão de dar ao sujeito a possibilidade de assunção de sua história. Pela continuidade de um saber sobre a loucura que só pôde se formular pela redução de sua existência aos termos desse encontro médico-doente, pela centralização de toda microfísica do poder do asilo em torno da figura do analista, e finalmente pela articulação do enunciado de verdade com a realidade e com a identidade de uma história, por todas essas vias, a psicanálise se constituiu como um prolongamento técnico daquilo que na formação e no desenvolvimento da psiquiatria se produziu de alienante em relação à existência do louco e da loucura.

### **5.5. “Tudo isso é loucura”: a função da confissão na psiquiatria**

A última cena que gostaríamos de analisar nessa série de cenas da história da psiquiatria – seja em seu período de protopsiquiatria, quando teve uma certa importância a definição de um espaço específico de tratamento e de constituição de um saber sobre a loucura, seja na expansão e no desenvolvimento que teve entre os anos 1830 e 1840, com a ênfase dada em torno do encontro com o médico e da formulação de um enunciado de verdade – é uma outra cena que encontramos no mesmo livro de Leuret, *O tratamento moral da loucura*, na medida em que é através dessa cena que o dizer a verdade na psiquiatria pôde se cruzar com a longa história do dizer a verdade sobre si da confissão<sup>1066</sup>. E se por confissão entendemos, como definiu Foucault, um ato verbal por meio do qual o sujeito realiza uma afirmação custosa sobre aquilo que ele é, vincula-se com essa verdade, se coloca numa relação de dependência em relação ao outro e, ainda modifica, ao mesmo tempo, a sua relação consigo<sup>1067</sup>, é através dessa última cena dessa história da verdade na psiquiatria que gostaríamos de indicar o modo pelo qual a prática de

---

<sup>1065</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 165-6.

<sup>1066</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 31-3; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 3.

<sup>1067</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 5-7.

Leuret teve uma determinada importância num contexto histórico e político específico, mas também que tipo função ela teve, na medida em que, no desenrolar da cura e do tratamento que propõe, ela retoma de uma maneira aparentemente surpreendente a importância do dizer a verdade, em geral, e mais especificamente do dizer a verdade sobre si, para a saúde, mas também para a salvação.

Na seção intitulada *Tratamento das alucinações*, Leuret descreveria mais uma cena que conduziria, dessa vez no âmbito do tratamento de um paciente chamado senhor A.<sup>1068</sup>. Encontramos, portanto, nessa seção de seu livro *Sobre o tratamento moral*, o relato de um tratamento empreendido com o senhor A., cujos sintomas eram manifestos não apenas a partir de suas ideias ambiciosas, como diz o texto, mas também em torno de suas alucinações. Leuret nos diz que depois do aparecimento dos primeiros sintomas (problemas de sono e alguns episódios de alucinação visual e auditiva), A. fora admitido em Bicêtre, sendo inicialmente acompanhado pelo doutor Ferrus. Seu tratamento consistia basicamente na utilização de medidas psicofísicas: duchas de água fria, camisas de força e bebidas diluentes. Não tendo muitos resultados, nem uma evolução significativa do quadro, o senhor A. fora enviado aos cuidados do doutor Leuret, que seria a partir de então responsável pelo tratamento. A. acreditava-se seguido por espiões, escutava vozes que falavam mal dele, as quais eram produzidas por várias das personagens que criara; discorria sobre isso de modo coerente, sem contradição, mesmo que com um pouco de entusiasmo em sua expressão. Estava quase o tempo todo a dormir, segundo o texto, seja ao lado de sua cama, nos corredores, seja ainda no pátio central; sem nunca falar com ninguém a respeito de sua loucura.

No dia 12 de setembro de 1839, Leuret lhe fez uma visita, conduzindo-o à sala das duchas. Leuret interrogou-se a respeito de seu delírio, de todos os elementos e conteúdos de suas alucinações<sup>1069</sup>. Depois de tê-lo ouvido atentamente, depois de o senhor A. ter explicado ao médico todo o seu delírio, diz o texto, o senhor Leuret lhe respondeu: “Vou dizer a minha forma de ver em relação a tudo o que você acaba de me dizer: não há uma palavra verdadeira em tudo isso; o que você diz são loucuras. E é porque você está louco que a gente retém você aqui em Bicêtre”. A. replicou, no entanto, dizendo: “Não creio estar louco. Sei muito bem o que vi e o que ouvi”<sup>1070</sup>. E a partir daí, como observamos no texto, se inicia um longo debate entre o médico e o louco, interrompido de vez em quando por duchas de água fria, que vai

---

<sup>1068</sup> *Ibidem*, 5-7. F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 187-204.

<sup>1069</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 191ss.

<sup>1070</sup> *Ibidem*, 196.

terminar, e é essa passagem que encontramos nas análises de Foucault, com a seguinte conversa, que resumimos aqui:

O doutor Leuret: - “Você frequentemente não manteve a sua palavra nesse ponto; não posso contar com suas promessas; você receberá a ducha até que você faça a confissão de que todas as coisas que fez são somente loucuras”

E lança-se uma ducha fria sobre a cabeça dele. O doente reconhece que suas imaginações eram apenas loucuras, e que iria trabalhar. Mas, acrescenta: “eu o reconheço porque sou forçado”.

Nova ducha fria.

- “Sim, senhor, tudo o que eu lhe disse são loucuras”.

- “Você foi, portanto, louco?” – pergunta o médico.

O doente hesita:

- “Eu não creio”.

Terceira ducha fria.

- “Você foi louco?”

O doente: “Ser louco é ver e ouvir?”

- “Sim”

Então, o doente termina por dizer: - “Tudo isso é loucura”.<sup>1071</sup>

E em relação a isso Foucault deduz: “forçado pelas duchas, forçado pela confissão, o doente foi bem e verdadeiramente curado. Pois que reconhecera ser louco, não podia mais sê-lo”<sup>1072</sup>. Ora, é através dessa cena que podemos identificar claramente a importância do enunciado de verdade na história de tratamento da loucura. Ao longo dos séculos, segundo Foucault, ou mais precisamente, desde o final do Renascimento, quando fora empreendido o grande internamento dos loucos, mas também a divisão no nível discursivo entre os arrazoados e aqueles não tinham ou que tinham pedido a razão, acreditava-se que, um primeiro passo em direção a cura do louco, deveria consistir na tomada de consciência da própria loucura. Sob o paradigma do delírio, como vimos, toda possibilidade de ação sobre os loucos estava reduzida ao interior de seu delírio, de modo que era por causa da incompatibilidade entre esse modo de representação e a realidade que um indivíduo era considerado louco. Como se vê, tanto no caso de Leuret, tanto nos outros que vimos, através dessas outras cenas da história da psiquiatria o problema não é nem o conteúdo do delírio, nem o tratamento consiste numa tentativa de convencer o louco de que ele está errado. Se, no tratamento do antigo rei Jorge III, na possibilidade de aplicação de um saber médico sobre a especificidade da loucura em Pinel, e ainda no outro relato de caso que vimos em Leuret a propósito do senhor Dupré, o modelo da loucura deixou de ser o delírio, para se concentrar no domínio de uma força da loucura, quando o enunciado de verdade aparece, no último caso, tratar-se de adequar a verdade da loucura à realidade da ordem, tratar-se de submeter a verdade do delírio à verdade de uma história canônica, regulada por uma

---

<sup>1071</sup> *Ibidem*, 197-9.

<sup>1072</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2.

família, por um Estado, por um sistema de regras e de princípios de uma sociedade. E se, nesses casos, o delírio do louco volta a aparecer, ele só é considerado na medida em que é incluído num mecanismo de relação de forças, tendo que se submeter a um diferencial de poder, dessa vez, deslocado para o lado do médico. No caso do tratamento do senhor A., no entanto, cuja descrição encontramos em Leuret, o que se exige dele é ainda uma outra coisa: se a cura e tratamento que citamos pode ser incluída nesse sistema de poder em que, tomando a loucura como mania, é preciso submetê-la a um princípio de vontade estrangeira, encontramos também uma outra exigência feita ao doente, uma outra obrigação que, segundo Foucault, surge como que aparentemente deslocada, na medida em que pede ao doente uma confissão: “eu sou louco”<sup>1073</sup>. Como compreender a função dessa confissão no tratamento do louco, na medida em que ela pode ser incluída nesse procedimento de solicitação de um discurso de verdade?

Quando analisamos o contexto histórico imediato da prática de Leuret, conforme assinala Foucault, observamos que um pouco antes de sua descrição em 1840 tinha sido aprovada na França a conhecida lei de 1838: era essa lei que organizava a cooperação estreita entre o poder administrativo e a autoridade médica no tratamento da loucura<sup>1074</sup>. Por um lado, cabia à administração pública a decisão do internamento obrigatório dos loucos e alienados; por outro, era o médico que se tornava responsável por confirmar o diagnóstico da doença e promover um tratamento adequado. Se o médico era aquele que se encarregava de caucionar aquilo que administrativamente já fora decidido por uma ordem dada no nível administrativo, a confissão do doente funcionava como uma sorte de selo que autenticava a escolha daqueles que decidiram interná-lo: sejam eles personagens da administração ou simplesmente a personagem do médico. Além disso, era por essa via, segundo Foucault, que o louco se submetida voluntariamente à vontade e ao trabalho do médico: era por reconhecer o seu estado de loucura, que o louco permanecia aberto à ação empreendida pelo médico que, através de seu saber específico e especializado sobre a loucura, se encarregava de tratá-lo<sup>1075</sup>. Nesse contexto, portanto, a confissão, conforme identifica Foucault, tinha a função de representar essa aliança ou essa relação contratual desenvolvida entre o louco e o médico no contexto asilar, mas também era aquilo por meio do qual o médico justificava a sua intervenção perante toda a sociedade. Haveria, no entanto, mais uma razão relacionada a essa solicitação de um dizer a verdade sobre si sob a forma da

---

<sup>1073</sup> *Ibidem*.

<sup>1074</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 123-8; M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 132-51; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2-3.

<sup>1075</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2-3.

confissão no tratamento dos loucos; ora, dizer a verdade sobre si sob a forma de um “eu confesso, sou louco”, “eu confesso, tudo o que se passa em mente, todos os meus pensamentos e minhas ações não são outra coisa senão loucuras”, não poderia se reduzir a uma autenticação política das decisões tomadas sobre o louco em torno da administração pública e da instância médica; essa confissão não poderia também se reduzir à forma de submissão do próprio louco reconhecimento como tal ao tratamento a ser desempenhado pelo médico. Como suspeita Foucault, deveria existir uma razão que pudesse ligar a função da confissão não ao modelo das práticas realizadas em medicina na época – já que nesse caso, o modelo era aquele da anatomia patológica, relacionado não ao discurso, mas às manifestações corporais da doença, sejam elas dadas na profundidade do órgão ou na superficialidade dos tecidos –, mas à crença imemorial nos poderes e nos efeitos do dizer a verdade sobre si<sup>1076</sup>. Ora, se reconhecemos em torno das produções simbólicas e imaginárias, na medida em que as vinculamos àquilo que, como ideologia, subsiste como não verdade, uma série de consequências sob as formas de subjetividade, na medida em que os sujeitos a elas se vinculam, deve existir igualmente, segundo Foucault, uma *etnologia do dizer a verdade sobre si*<sup>1077</sup>, uma vez que em torno desse procedimento, e não daquilo que se dá na ordem da mentira e da falsidade, foram produzidas diversas modalidades de relação e vínculo do sujeito com a verdade que eles dizem. Haveria igualmente por trás da confissão exigida por Leuret, e é essa estranheza que nenhuma dessas explicações parece justificar, uma longa história do dizer a verdade sobre si, de modo que segundo Foucault, “para assegurar sua prática, fundar sua intervenção terapêutica e abrir a possibilidade da cura, o médico necessita de um discurso verdadeiro do doente a respeito de si mesmo”<sup>1078</sup>.

Vemos, portanto, a introdução desse tema da confissão através dessa cena na história da psiquiatria, tema que encontra, nos estudos de Foucault, uma história muito mais antiga, e que remonta aos primeiros séculos do cristianismo<sup>1079</sup>. Nesse encontro promovido por Leuret, que conta evidentemente sob o uso de duchas e procedimentos de punição com a instauração do diferencial de forças que faz passar o poder do lado do louco para o lado do médico, observamos não apenas a solicitação de um enunciado de verdade que reconhece a realidade das coisas e da necessidade da presença de uma ordem entre elas, não apenas um discurso de verdade que, sob a forma da memória, deve resgatar ao longo de sua história aquilo que permite vincular à experiência do sujeito a um princípio de identidade que lhe vem do exterior; o que observamos na

---

<sup>1076</sup> *Ibidem*, 3-4.

<sup>1077</sup> *Ibidem*, 3.

<sup>1078</sup> *Ibidem*.

<sup>1079</sup> *Ibidem*, 7-8, 89-91.



cena de Leuret, no tratamento do senhor A., é a necessidade de dizer a verdade sobre si em primeira pessoa, a exigência de anunciar aquilo que se é, sob a forma de um “eu confesso”. É esse cruzamento entre um “é verdade, logo me inclino” e um “é verdade, eu confesso” que a prática de Leuret introduz e que não pode ser reduzido nem ao modelo da clínica médica que lhe é contemporâneo, o modelo da anatomia patológica, nem ao antigo modelo de tratamento da loucura sob a forma do uso da linguagem, pois se tratava de um delírio. Enquanto toda a tradição médica fazia passar o discurso verdadeiro apenas para o lado do médico e do então psiquiatra, dotado de um pensamento razoável, a prática de Leuret introduz entre o médico e o louco a necessidade de fazer passar o discurso da verdade para o lado do louco, de modo a produzir por essa via a sua confissão e como consequência a cura<sup>1080</sup>.

### 5.6. O exame psiquiátrico, a prática penal e os limites da subjetividade que confessa

Se analisarmos, no entanto, a mesma exigência de confissão, a partir de um outro ponto de vista, considerando o problema do aparecimento e da multiplicação dos chamados *casos* de referência, isto é, casos de crime passionais e sem motivos, ocorridos entre os anos de 1800 e 1835, cuja referência, segundo Foucault, encontramos em diversos psiquiatras da época, como Metzger, Hoffbauer, Esquirol, Georget, William Ellis e Andrew Combe, vamos verificar que o procedimento de confissão em relação àquilo que se fez, mesmo que solicitada, não era suficiente<sup>1081</sup>.

O primeiro caso, descrito por Foucault<sup>1082</sup>, ocorrera na Alemanha e fora relatado por Hoffbauer de maneira bastante breve, de modo que sabemos apenas da história de um empregado que, conduzindo uma pequena menina numa carruagem para fazer compras, matou essa menina, ao longo do caminho. Outro caso foi relatado por Metzger, tratando-se da história de um oficial idoso que vivia retirado num alojamento e que se dava bem com a filha da proprietária, “sem motivo e sem que qualquer paixão tal qual a cólera, o orgulho ou a vingança estivesse em jogo, se joga sobre a criança e a machuca, com dois golpes de faca, sem matá-la”<sup>1083</sup>. O terceiro caso citado por Foucault é o conhecido caso de Sélestat, em 1817, na Alsácia, que conta a história de uma camponesa que, durante um inverno bastante rigoroso e na ausência de seu marido a motivo de trabalho, matou sua própria filha, cortando a sua perna e cozinhando-a

---

<sup>1080</sup> *Ibidem*, 2-3, 12-3.

<sup>1081</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 102-25; M. FOUCAULT, “L’évolution de la notion d’individu dangereux dans la psychiatrie légale du XIXe siècle”, 1978, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 444-6; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 211-5.

<sup>1082</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 211-2.

<sup>1083</sup> *Ibidem*, 211.

com repolhos. O quarto caso passa-se também na França, dessa vez em Paris, em 1827, quando uma empregada, encarregada de cuidar da filha da vizinha de seus patrões, aproveita da saída de sua mãe, para matar a pequena criança, cortar a sua cabeça e jogá-la pela janela. Trata-se do caso de Henriette Cornier que se tornara bastante conhecido na França naquela época. Um pouco mais tarde, em Viena, Foucault identifica o caso de uma mulher, Catherine Ziegler, que matou seu filho bastardo, explicando que uma força irresistível se apoderara dela; mas tarde, na prisão, no momento de sua soltura, ela declarou ainda que seria melhor permanecer lá, já que certamente continuaria fazendo as mesmas coisas. Dez meses mais tarde, ela deu à luz uma criança, matando-a logo depois; diria em seu processo que se tornara grávida para matar a criança. Fora condenada à morte logo em seguida. Um sexto caso relatado por Foucault é um caso que se passa na Escócia, em que John Howison entra numa casa, mata uma senhora idosa, que não conhecia, sem roubar nada, a violar nem esconder o seu crime. Quando é preso, a defesa supõe ser um caso de demência já que se tratava de um crime sem interesse. Nos Estados Unidos, finalmente, haveria ainda um último caso, o caso de Abraham Prescott que matara a mãe que o amamentara, com quem tinha uma boa relação. Ele retornou para a sua casa, chorando, e confessou sem dificuldades para o seu pai o crime que cometera. Em todos esses casos, como assinala Foucault, há pelo menos um problema colocado para o campo da psiquiatria, mas também para o campo do direito, e esse problema diz respeito à facilidade pela qual as evidências de um crime são conhecidas, ao fato de o criminoso ser capaz ele mesmo de confessar, na maior parte das vezes, o crime que cometera, mas todos esses elementos não bastam nem para prática psiquiátrica nem para a prática penal. Tudo se passa como se finalmente a evidência de um crime a partir dos fatos e a sua confissão final pelo criminoso não fossem suficientes nesses casos de referência, e isso quando se considera o problema que eles levantam do ponto de vista do estabelecimento da justiça nas relações entre o sujeito e a verdade.

Em primeiro lugar, é preciso dizer, seguindo as indicações de Foucault, que do ponto de vista do direito, entre o final do século XVIII e o início do século XIX, portanto, antes da psiquiatria, a confissão adquirira um lugar central na prática penal<sup>1084</sup>. O primeiro motivo da centralidade da confissão nesse dispositivo de julgamento e de aplicação da penalidade em justiça, para Foucault, se dava em função da possibilidade de através da confissão se legitimar todo o sistema de punição, e isso por uma retomada da teoria do pacto ou do contrato social, formulada entre os séculos XVII e XVIII. Ora, se a partir da segunda metade do século XVIII, os antigos sistemas de justiça praticados e desenvolvidos ao longo da Idade Média – que incluíam todo

---

<sup>1084</sup> *Ibidem*, 206-11.

um sistema de provas e de aplicabilidade da pena através do peso atribuído a cada prova, podendo inclusive comportar medidas de tortura e mesmo a morte, como no caso das Inquisições –, se esses antigos sistemas foram progressivamente substituídos e de maneira definitiva modificados nesse período do final do Renascimento – e isso pela necessidade de refundar a soberania da instituição de justiça a partir de provas irrefutáveis –, se constituiu, segundo Foucault, uma necessidade fundamental da confissão nas instituições penais<sup>1085</sup>. Através do ato de dizer a verdade sobre si, sobre aquilo que tinha feito, o indivíduo criminoso não apenas reconhecia que praticara o crime, mas assim fazendo, legitimava o próprio sistema de aplicação da justiça, na medida em que confirmava as sentenças que deveriam ser aplicadas sobre ele. Em segundo lugar, como indica Foucault, a confissão se constituía como um tipo de contrato de verdade entre aquele que julga e aquele que cometera o crime. Ora, se nos códigos do direito moderno e contemporâneo aquilo que deve fundar a lei deve também representar a vontade de todos, de modo que antes de ser decidida pelo soberano ou pelas pessoas de seu entorno, a lei deve se constituir, ser decidida e validada por um corpo legislativo, que represente a vontade de todos – esse seria, segundo Foucault, um dos temas mais importantes da teoria penal desde o século XVIII –, era preciso que os processos penais conduzidos por um juiz, regulados a partir da lei e desenvolvido diante de um tribunal pudesse representar igualmente, no ato de atribuição da sentença, a vontade e o consentimento de todos<sup>1086</sup>. De modo que se, no novo sistema penal, o indivíduo que cometeu um crime é capaz de confessar aquilo que ele fizera, seria possível através desse ato retomar o antigo sentido de um pacto social que vincula a todos em torno de uma lei decidida por todos e aplicada sobre todos. Um último motivo, indicado por Foucault, que deveria constituir uma possível razão para explicar a centralidade da confissão e de sua função dos procedimentos modernos da justiça penal tem relação com a possibilidade de restauração do indivíduo que cometera o crime ao próprio convívio em sociedade<sup>1087</sup>. Seria através dessa prática que se teria desde o julgamento um indício possível de uma espécie de engajamento do indivíduo, doravante considerado como criminoso, em relação à sua própria punição, na medida em que ela não implicava mais a dimensão do suplício, como nas afrontas contra o soberano, mas a possibilidade de restituição e de correção do indivíduo, ao se submeter aos procedimentos de penalidade e de punição, decididos socialmente. Em relação a esse programa de restauração do pacto social, o reconhecimento do crime e do fato de que, tendo sido praticante dele, o indivíduo se torna ele mesmo um criminoso corresponderia a uma etapa absolutamente fundamental

---

<sup>1085</sup> *Ibidem*, 204-6.

<sup>1086</sup> *Ibidem*, 206-8.

<sup>1087</sup> *Ibidem*, 208-9.

no processo da reintegração do indivíduo na sociedade. Como se vê, no próprio domínio do direito, muito antes da psiquiatria, a confissão adquirira um lugar central, na medida em que servia para: afastar as incertezas do procedimento do julgamento, preencher as lacunas possíveis no conhecimento dos fatos e daquilo que estava implicado num crime, mas o mais importante é que a confissão servia para completar no sistema penal aquilo que a própria sentença deveria representar para a sociedade. Se a sentença de justiça representava o cumprimento da lei formulada por todos e a possibilidade de, por sua aplicação, restaurar tanto o pacto social quanto o indivíduo que, rompendo com esse pacto, praticara o crime, a confissão legitimava a decisão judicial ao mesmo tempo que representava para o criminoso e para aqueles que testemunhavam o seu discurso de verdade um primeiro passo em direção à restituição do laço social e de seu vínculo com o outro.

O problema, para Foucault, que ele localiza nessa virada entre o final do século XVIII e o início do século XIX, é que a partir desse momento em que a instituição penal se constituía em torno dessa necessidade fundamental de confissão, se identificará o aparecimento de uma terceira personagem nesse sistema que vai permanecer um pouco inassimilável à prática penal e à sua teoria<sup>1088</sup>. Ora, ali onde se acreditava ter podido, finalmente, chegar à feliz coincidência entre o autor do crime e o sujeito que confessava, esse sujeito se revelava sempre dizendo um pouco menos do que se esperava dele ou mesmo um pouco mais; ele dizia, em todo caso, um pouco uma outra coisa que não aquela que se esperava dele e que permitia o bom funcionamento de todo o sistema<sup>1089</sup>. É partir desse problema imprevisto e que se tornaria insolúvel para a prática penal, que foi necessário buscar alguma outra coisa que não se reduz ao procedimento de investigação ou ao interrogatório em justiça; foi preciso que as instituições penais se articulassem com as instituições psiquiátricas, na medida em que para estabelecer justiça era preciso que se tivesse sobre casos algo como uma perícia médica. É a partir do exame psiquiátrico, do exame psicológico do criminoso, que as instituições de justiça vão tentar, enfim, restabelecer uma relação positiva e eficaz entre o sujeito criminoso e o ato confessado. É um pouco a partir desse problema, segundo Foucault, por essa tentativa de fazer coincidir em torno da confissão em justiça aquilo que se fez e aquilo que se é, que o sistema penal vai necessitar das tecnologias de exame e de análise em psiquiatria, de modo que se possa estabelecer sobre a personagem que confessa uma relação significativa o indivíduo e o crime. Com o advento desses casos de referência produzidos em série nesse curto período de trinta e cinco anos, de que fala Foucault,

---

<sup>1088</sup> *Ibidem*, 210-11.

<sup>1089</sup> *Ibidem*.

o problema da confissão será definitivamente articulado com o domínio da psiquiatria. Tratando-se de crimes perfeitamente flagrantes, cujos atos foram plenamente admitidos, o sistema penal terá dificuldade de funcionar, na medida em que não encontram neles nem motivos, nem razão, nenhum distúrbio das paixões – eles não foram cometidos aparentemente por vingança –, e nenhum outro interesse senão aquele do crime. Confessados por seus atores, esses crimes não recebem outra possibilidade de explicação ou de justificativa senão a partir daquilo em relação ao qual os criminosos não podem nada dizer.

Se analisarmos, por sua vez, a forma pela qual a psiquiatria vai responder um pouco mais tarde, entre os anos de 1830 e 1850, ao problema colocado por esses crimes sem motivos, crimes que, mesmo confessados, permanecem a mais num sistema de justiça que pretendia estabelecer uma correspondência plena entre o crime realizado e o ato confessado, eles vão responder pela elaboração da noção de monomania<sup>1090</sup>. Ora, se o paradigma da loucura na virada do século XVIII para o século XIX, deveria ser entendido, como vimos, a partir da categoria de mania como essa força inexplicável, esse furor que não necessariamente coincide com o conteúdo do delírio e que se manifesta por essa afirmação, indicada por Foucault: “crer-se rei é o verdadeiro segredo da loucura”<sup>1091</sup>, a noção de monomania seria aquilo através do qual se tornaria possível uma especificação do paradigma geral da mania em direção ao momento particular do crime. Se até então a mania correspondia a esses acessos generalizados de furor, tal como observamos no caso do antigo rei Jorge III na Inglaterra, que em razão das diversas reincidências, fora por diversas vezes conduzido ao tratamento, a monomania seria uma espécie de mania bastante localizada, reunida basicamente em torno de um ato, sem que pudesse adquirir um outro sentido senão aquele do ato do crime. Seria através dessa relação, com efeito, como indicara Foucault, entre o sintoma da loucura e o ato do crime que seria estabelecida definitivamente uma estreita articulação em nossa sociedade entre a loucura e o crime<sup>1092</sup>. A ideia de que todo criminoso tem um pouco de loucura e que todo louco é potencialmente um criminoso e, portanto, um indivíduo perigoso para a sociedade, ideia que se apresenta desde o antigo parentesco da loucura com as outras personagens que como ela habitavam os antigos Hospitais gerais, mas que começa a se constituir definitivamente em nossa sociedade a partir desses casos cuja confissão não era satisfatória, essa ideia vai solicitar a partir de um saber especializado como a psiquiatria a possibilidade de reenviar o problema jurídico da confissão para o domínio médico.

---

<sup>1090</sup> *Ibidem*, 215-6.

<sup>1091</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 28-9.

<sup>1092</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 215-6.

No interior desse contexto geral, a psiquiatria se desenvolvia não apenas como um ramo da medicina, já que no asilo se constituía como a disciplina encarregada de diagnosticar a loucura, e assim fazendo confirmar a decisão pública de internamento do louco, mas também como um ramo especializado através do qual seria possível proteger a sociedade contra os perigos que a presença da loucura poderia disseminar – daí a sua função de higiene pública, com indicação Foucault<sup>1093</sup>. Desse modo, para o autor, nesses dois campos de atuação, dentro e fora dos asilos, o que estava em jogo no nascimento do asilo e na formação da psiquiatria era a sua própria condição histórica de existência, no interior de uma sociedade em que proteger a sociedade se torna uma obrigação e de um domínio científico do saber que tem na medicina a condição de sua legitimidade. É por isso que para Foucault:

Para se justificar como intervenção científica e autoritária na sociedade, para se justificar como poder e ciência da higiene pública e da proteção social, a medicina mental deve mostrar que é capaz de perceber, mesmo onde nenhum outro ainda pode ver, um certo perigo; e ela deve mostrar que, se pode percebê-lo, é por ser um conhecimento médico.<sup>1094</sup>

Mas se nos perguntarmos: como pela introdução da noção de monomania a psiquiatria tentou responder ao problema que o sistema penal colocava para ela? Como pela especificação do quadro geral da mania, até então paradigma da loucura desde o seu nascimento, em direção ao diagnóstico da monomania, a psiquiatria elaborou uma nova categoria de análise a ser considerada tanto na justiça quanto no tratamento dos loucos que vai findar por se constituir como doença mental? Ora, se considerarmos que a confissão não se dava como se esperava, no caso, por exemplo, desses crimes de referência, relatados tanto por penalistas quanto por psiquiatras da época, ou então, não produzia os seus efeitos, no sentido da legitimação da pena e da retomada do antigo modelo do pacto ou do contrato social – na medida em que não indicava esse primeiro passo do indivíduo criminoso em direção à sua restauração na sociedade –, a psiquiatria tentou responder a esse problema na posição de um saber especializado sobre a loucura, mas também de um tipo de intervenção que na sociedade promove a higiene pública, a partir de duas codificações distintas, mas simultâneas, da loucura. Como domínio médico, a psiquiatria formulou uma codificação da loucura, seja ela criminosa ou não, nos termos da categoria de doença. Foi por essa via que todos os antigos erros, as dificuldades de perceber e de sentir, os distúrbios de comportamento e aquilo que a loucura possuía de ilusório, tudo isso pôde entrar no campo da patologia. Através de todo um sistema de observação e de escrita dos sintomas da

---

<sup>1093</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 109-12; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 217-8.

<sup>1094</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 111-2.

loucura para os relatórios e as fichas clínicas, a psiquiatria desenvolveu todo um sistema nosográfico de classificação, que incluía a definição de uma sintomatologia, de uma classificação das doenças, da atribuição de formas de etiologia e de elaboração de prognósticos. O que Foucault vai identificar é que, ao mesmo tempo, em que a psiquiatria produziu essa espécie de codificação da loucura no interior da categoria de doença, como forma de instituição responsável pela higiene pública, a psiquiatria promoveu uma outra codificação da loucura, onde ela foi entendida como um perigo: ser louco é ser doente, mas é ser também portador de um certo número de desvios que pode resultar numa ameaça à sociedade<sup>1095</sup>. O saber psiquiátrico sobre a loucura é o que deve permitir a prevenção e o tratamento das doenças, mas também é a forma pela qual a medicina pode se implicar numa higiene do corpo social, na medida em que se trata de identificar o quanto antes e de maneira cada vez mais precisa aquilo que, fazendo parte da sociedade, se manifesta como um perigo, mesmo que em sua virtualidade possível. E no interior desse cruzamento, dessa tentativa de ajustamento, como caracteriza Foucault, sempre marcada por crises e por impossibilidades, entre duas modalidades de codificação da loucura, uma pela doença e outra sob a forma de um perigo, que a noção de monomania vai ser constituída na primeira metade do século XIX para indicar o estatuto de um louco que pode ser um criminoso. A monomania vai ser a forma pela qual a loucura poderá entrar numa nosografia de tipo perfeitamente médico, mas também será identificada com uma série de perigos, podendo adquirir inclusive as derivações de que fala Foucault nos textos da época, de uma monomania homicida, por exemplo, ou suicida. Com efeito, foi por meio dessa constituição de uma correlação entre a loucura e o crime que a psiquiatria foi solicitada pelas instituições penais, na medida em que a confissão introduzira esse novo problema de uma subjetividade que quando confessa não se ajusta propriamente ao modelo de confissão esperada, ou a sua própria confissão não implica o reconhecimento de uma falta e o engajamento do sujeito em direção a uma restauração do pacto social.

\*\*\*

Foi a partir do caso de Henriette Cornier, que indicamos rapidamente como esse caso que, em 1827, ocorrera em Paris de uma empregada que de tanto insistir fora aceita como encarregada de cuidar de uma criança e que, ao final, cortara a cabeça da criança, jogando-a pela

---

<sup>1095</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 223-4.

janela, que Foucault pôde localizar como contrapartida à formulação desse diagnóstico de monomania da psiquiatria da época, ou como que no seu prolongamento, que permitirá a entrada da loucura no campo da doença mental, a constituição de uma noção de instinto<sup>1096</sup>. Ora, quando se observa o processo pelo qual Henriette Cornier fora julgada na França, o embaraço dos juízes em exercer o seu poder de punir e a repetição desses termos e expressões como crime sem razão, crime sem motivo ou sem interesse, identificamos um quadro bastante concreto e evidente das dificuldades que a confissão introduzira na prática da justiça e os limites presentes na constituição dessa modalidade de sujeito que confessa.

Como observa Foucault, a solicitação da defesa no processo é que seja feita em relação à réu um exame psiquiátrico<sup>1097</sup>. Se o crime tinha sido perfeitamente atribuído à Henriette Cornier, e ela mesmo o confessado diante de todos, era preciso assinalar o motivo de seu crime, e diante desse problema o sistema judiciário permanecia travado. Os psiquiatras que conduzem o exame da criminosa são conhecidos, Esquirol, Adelon e Léveillé, de modo após vários meses desde o momento em que o crime fora cometido, eles não observam nenhum sinal aparente de loucura. Contestando-se esse procedimento, submete-se a réu a mais um exame, dessa vez mais prolongado, de modo que nada além do crime surge como explicação. A justificativa dos médicos é que seria preciso ter realizado o exame no exato momento em que se desenrolava o ato; se isso fosse feito seria possível descobrir que naquele momento ele tinha, de fato, perdido a razão. A defesa faz novamente intervir o discurso psiquiátrico, dessa vez, recorrendo à Marc, um outro psiquiatra, que, referindo-se a casos semelhantes, tenta reconstituir retrospectivamente o que tinha acontecido. Ele propõe uma série de questões à Henriette Cornier, que fazia parte de sua própria defesa, sem que a sua intervenção modificasse esse impasse geral que o sistema penal enfrentava diante de um crime sem motivo ou mesmo de um ato sem racionalidade. Diante disso que o que o lado da acusação vai propor? De que modo ele tenta imputar à ré a responsabilidade de seu crime? E como a defesa reagirá?

Segundo a descrição do processo que encontramos em Foucault, o problema da ausência de interesse em torno do crime, o problema da ausência de motivo, será reintroduzido não a partir das declarações imediatas ou dos exames realizados na atualidade, mas na história de Henriette Cornier, na maneira pela qual ela conduziu a sua vida<sup>1098</sup>. A acusação dirá: se analisarmos a sua existência, os hábitos que tivera ou a forma pela a sua vida foi conduzida, veremos que nela não se manifesta nada muito bom. Ora, ela se separou de seu marido, se entregou à

---

<sup>1096</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 103-4, 114-25.

<sup>1097</sup> *Ibidem*, 114.

<sup>1098</sup> *Ibidem*, 115-6.



libertinagem, teve dois filhos, que abandonou, viveu da assistência pública, entre outras coisas. Se não há motivos para o seu ato, se o ato que praticara é desarrazoado, sua razão deve ser encontrada em sua história de vida, na medida em que a verdade do crime e a verdade da loucura poderiam ser relacionadas ao conjunto de ações que manifestam que em relação à réu não se poderia esperar nada de muito bom ou de justiça. É essa identificação do ato à história do sujeito que será sustentada pela acusação, que mesmo sendo modificada pela defesa, ela permanecerá como referência para uma possível explicação do crime. Ora, mas se a explicação do crime deve se dar em torno da história da criminosa, a partir dos laudos recebidos da psiquiatria não se pode dizer que em toda essa história existem sinais muito claros ou evidentes de doença: Henriette Cornier não aparenta ter sofrido de delírio, alucinação, nem de melancolia, ao contrário, ela apresenta uma perfeita lucidez. E é a partir desse argumento relativo à lucidez da ré, que a acusação vai continuar o seu procedimento, dizendo que até mesmo no ato praticado, há todo um sistema bastante racional de planejamento e de organização daquilo que estava para fazer. Ele conversou com a vizinha de seus patrões, recebeu da parte da vizinha o acordo para cuidar da criança, demonstrou em relação à criança afeto, arrumou o seu quarto; colocou embaixo do pé da cama um pequeno penico para recolher o sangue quando este caísse; e ainda quando concretizou o ato, se deu conta do que fez, dizendo: “isso merece a pena de morte”. Como se não bastasse, a réu tentaria naturalmente esconder o corpo da criança; e quando a vizinha retornara, tentando entrar em sua casa, Henriette diria: “Saia, saia depressa, você seria uma testemunha”. Ora, se, analisando a vida de Henriette Cornier, era possível encontrar elementos de uma moral reprovável, o que poderia indicar a possibilidade de realização do crime, por outro lado, tomando como argumento a ausência de manifestação da doença, a acusação irá apelar para a lucidez do sujeito como um indicativo da *presença* da razão, logo seria possível imputar ao sujeito a responsabilidade pelo seu ato. Como descreve Foucault: “quem diz lucidez, diz consciência e não demência”, logo “imputabilidade e aplicabilidade da lei”<sup>1099</sup>.

Em relação a isso, a defesa vai retomar os mesmos elementos indicados pela acusação, supostamente relacionados a uma razão inteligível, fundamentada da lucidez, para fazê-los funcionar como patologia<sup>1100</sup>. Utilizando-se do relatório do psiquiatra Marc, a defesa vai insistir na hipótese da ausência de razão como modo de manifestação da loucura. Ora, pela inscrição da ausência de razão num quadro de sintomatologia da ré, o discurso psiquiátrico vai caracterizar Henriette Cornier não a partir de uma história criminosa, mas sim de uma diferença entre a

---

<sup>1099</sup> *Ibidem*, 116-7.

<sup>1100</sup> *Ibidem*, 117-8.

vida anterior e a vida posterior ou contemporânea ao momento do crime. Se ela era uma depravada, conforme o argumento moral da acusação, ele será uma depravada alegre e divertida, será caracterizada por um humor alegre. O problema é que depois ela se torna triste, quase melancólica, como se descreve; fechada sobre si mesmo, falando pouco e sem responder àqueles que lhe perguntam alguma coisa, a vida de Henriette Cornier passa por esse corte ou essa ruptura, de modo que, em descontinuidade em relação à sua vida anterior, se trata do início da doença. Ora, o segundo argumento da defesa, é que se verifica um distanciamento entre a natureza de seu ato criminoso e sua consciência moral. Ela cometera o ato sob o signo de suas paixões tristes, mas logo em seguida, observamos o reaparecimento de sua consciência, quando diz: “mereço a morte”; e se analisarmos o momento em que, no retorno de sua vizinha, mãe da criança, ela diz para ela: “saia, pois você servirá de testemunha”, o sentido de seu enunciado deveria ser: “saia e chame a política, me entregue para o julgamento e você será uma das testemunhas”<sup>1101</sup>. Se, por um lado, como efeito desse embotamento do humor, Henriette Cornier cometera um crime sem que aparentemente em relação a ele se possa atribuir um motivo, no momento em que retoma a consciência, a moralidade reaparece no sujeito de maneira perfeitamente intacta. Entre a acusação e a defesa, a pergunta que se coloca não é propriamente se Henriette Cornier era ou não era louca, ou se no sistema de justiça ela devia ou se não devia ser imputada pelo crime que fizera, mas sim: por que em todo esse debate em torno da razão, da consciência moral e do ato do crime, em relação ao sujeito permanece suposta essa hipótese de algo como uma força ou uma energia que não pode ser explicada e que, por isso, a simples confissão do crime não é suficiente? Por que para se decidir a justiça no campo do direito é preciso chegar a esse momento específico do crime e investir aquilo que se manifesta como pura força e afetividade por um sistema de racionalidade ou de moralidade que deve remeter a uma história ou um modo de vida?

De fato, foi em torno desse domínio flutuante, como caracteriza Foucault, o domínio dos crimes sem motivos e da hipótese diagnóstica da monomania, como esse sintoma de uma doença cuja única manifestação coincide como o momento de um ato criminoso, que psiquiatria formulou todo um conjunto de noções que se reúnem em torno da categoria de instinto<sup>1102</sup>. Como direção irresistível, afeição incontrolável, desejo terrível e sem medidas, inclinação cuja origem não podemos identificar e cujo destino não podemos nada garantir, o instinto aparece como um campo conceitual possível na medicina, que se distanciando um pouco do problema

---

<sup>1101</sup> *Ibidem*, 118.

<sup>1102</sup> *Ibidem*, 120-1.

do sistema penal reenvia o procedimento da confissão para todo um outro domínio de interesse. Se no início do século XIX a concepção de violência ou de força da loucura ainda se confrontava com o antigo problema do delírio; ora, mesmo que o problema da psiquiatria não fosse mais o problema do erro ou da ilusão, como vimos, era nesse horizonte que a vontade do louco mais se manifestava; com a desconstrução da categoria de delírio no decorrer do século, mesmo que ele aparece em alguns casos – como no próprio caso de Henriette Cornier quando Marc denomina o que era fizera como um “ato de delírio” –, a noção vai progressivamente perdendo a sua importância, na medida em que a dimensão de força da loucura pode se manifestar não apenas no campo da linguagem, mas também no domínio do ato<sup>1103</sup>. É a partir dessa emergência múltipla de um ato sem razão ou de um ato instintivo, que a força da loucura será reinscrita em torno da categoria de instinto, de modo que passará a abrigar uma série de termos e nomenclaturas que querem um pouco dizer a mesma coisa: impulsos, pulsões, tendências, propensões e automatismos. E Foucault vai localizar uma retomada da teoria de Geofroy Saint-Hilaire pela psiquiatria, quando, se na biologia se propôs a hipótese da constituição de formas monstruosas em determinados indivíduos como produtos de uma perturbação das leis naturais, na psiquiatria todo o antigo conjunto que abrigava o campo da monstruosidade humana será incluído a um princípio de racionalidade segundo a dinâmica dos instintos, de modo que se os atos monstruosos são praticados por uma lacuna da razão, eles receberão plena determinação a partir da análise dos instintos<sup>1104</sup>. É através dessa noção que o antigo grande monstro se transformou, segundo Foucault, no pequeno perverso da modernidade, na medida em que o instinto se constitui como esse grande vetor da psiquiatria que permite passar do problema da desrazão ou do crime sem motivo, para o ato de um sujeito criminoso que deve encontrar não na monstruosidade, mas na anomalia a sua justificativa. Incluído no campo da doença mental, o criminoso pode ser todos e qualquer um, na medida em que participando da mobilidade dos instintos todo e qualquer indivíduo é potencialmente louco e, portanto, virtualmente, perigoso. A reintrodução da confissão no exame psiquiátrico e no exame psicológico é o que permitirá identificar uma anormalidade do instinto, na medida em que o faz relacionar a uma história: “diga-me quem você é, diga-me a verdade sobre sua identidade para que possamos julgar você e descobrir, finalmente, como se estrutura a sua subjetividade”<sup>1105</sup>.

É a partir desse quadro que Foucault identifica no final do século XIX, a continuidade desse projeto em duas novas tecnologias: a tecnologia da eugenia, por um lado, e a tecnologia

---

<sup>1103</sup> *Ibidem*.

<sup>1104</sup> *Ibidem*, 122-3.

<sup>1105</sup> Versão modificada de citação em *Ibidem*, 126-7.

da psicanálise, por outro<sup>1106</sup>. No primeiro caso, o sistema dos instintos se articulou com o problema da hereditariedade e com o retorno do discurso das raças que indicamos no capítulo 2, importante para a constituição de um racismo de Estado<sup>1107</sup>. A tentativa de purificação de uma raça ou de sua correção será mediada por estratégias de eliminação dos desvios e das anomalias que percorrem a sociedade por inteira; e será por esse motivo que no programa de um biopolítica da vida será possível aparecer uma política de morte, como estratégia de eliminação do mal em defesa da sociedade. No caso da psicanálise, contudo, o que se observa não é tanto um desenvolvimento da noção de instinto em direção à tecnologia da eugenia – aliás como afirmou Foucault em 1976, senda esta precisamente a honra política da psicanálise: desde muito cedo, Freud identificou o problema da ideia de hereditariedade<sup>1108</sup> e o combateu com a reformulação da noção de instinto a partir da ideia de pulsão –, mas sim a possibilidade de reenviar essa noção para uma história e estabelecer entre os dois uma articulação de sentido capaz de definir a identidade de um sujeito<sup>1109</sup>. Ora, a tecnologia da psicanálise não seria precisamente essa tecnologia de linguagem que permite na clínica vincular pelo discurso de verdade a pulsão com uma história, e, com isso, definir a partir dessa articulação um modo de se constituir como sujeito? É retomando por essa via o antigo projeto de Foucault de constituir uma história da sexualidade, que definira em torno do sexo e das práticas sexuais um determinado sistema de produção da verdade, que a psicanálise deve aparecer no âmbito dos estudos da governamentalidade em Foucault, numa articulação precisa entre as tecnologias de dominação e as tecnologias de si, na linha de continuidade desse projeto de normalização da economia dos instintos, e isso pela via da obrigação de operar sobre o sujeito uma obrigação de deciframento de si que passa pela obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo no ponto de chegada dessa longa história da confissão na modernidade<sup>1110</sup>.

### 5.7. O retorno da hermenêutica de si e a psicanálise

Com a proposição da noção de instinto como forma de explicação daquilo que na justiça penal permanecia com um crime sem motivo, crime sem razão ou ainda crime sem interesse, a psiquiatria pôde, como vimos, deslocar a antiga personagem dos monstros humanos em direção à subjetividade cotidiana, que por desvios no regime dos instintos se torna doente mental, e que,

---

<sup>1106</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 123-5.

<sup>1107</sup> M. FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, 303-8.

<sup>1108</sup> S. FREUD, “Les psychonévroses de défense. Essai d’une théorie psychologique de l’hystérie acquise de nombreuses phobies et obsessions et de certaines psychoses hallucinatoires”, 1894, “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense”, 1896, in *Névrose, psychose et perversion*, 1-3, 65-6.

<sup>1109</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 205-6.

<sup>1110</sup> M. FOUCAULT, *Dire vrai sur soi-même*, 27-8.

tendo se tornando doente mental, é potencialmente perigosa. Mas, para ser capaz de reenviar o domínio dos instintos ao registro da história, ela precisa fazer passar essa categoria que remete ao registro da força e dos instintos ao registro enfim da afetividade que permanece ausente da representação racional, e isso através da história do indivíduo: tudo se passa como se, a partir do problema da confissão, se tornasse preciso relacionar o desvio de um ato com o domínio da história, que permite localizar a atividade dos instintos no campo da linguagem. É em torno desse problema e dessa necessidade que Foucault identificou, entre o final do século XIX e o início do século XX, o reaparecimento do antigo projeto de hermenêutica de si, definido nos primeiros séculos do cristianismo, na medida em que o sujeito surge como essa personagem que, dotada de instintos, só pode ser incluída no registro da doença se os instintos se articularem necessariamente com uma história e puderem fundar a partir daí uma identidade de si<sup>1111</sup>. Enquanto que, quando reenviada para o campo do direito, a hermenêutica de si será aquilo que permitirá recolocar o problema da responsabilidade de um ato e de sua racionalidade, e isso pela tentativa de estabelecer pela confissão a relação do sujeito com uma ação, não apenas do ponto de vista da imputabilidade do crime e da punição, mas também do ponto de vista de um sistema de significação, no prolongamento que a hermenêutica toma no domínio da psicanálise, é essa possibilidade de realizar uma análise interpretativa do sujeito entre a pulsão e a história que permitirá reintroduzir o discurso de verdade sobre si como forma de constituição de um sujeito.

Ora, se, segundo Foucault, a hermenêutica da modernidade, que ele chama tanto de hermenêutica de si quanto de hermenêutica do sujeito, vai se definir pela retomada do projeto de constituição do sujeito como um conjunto de dados e elementos a serem analisados e interpretados, ela será evidentemente bastante diferente em sua forma e em seus objetivos daquela que encontramos praticada nos primeiros séculos do cristianismo<sup>1112</sup>. Uma vez que, se na prática da espiritualidade cristã a hermenêutica de si consistia num tipo de exame de consciência que tinha como objetivo identificar no movimento dos pensamentos a sua verdadeira origem e seu sentido, e isso pela prática permanente de exame e de verbalização de si ao outro, nesse reaparecimento moderno da hermenêutica de si, isto é, no final do século XIX com a psicanálise, o procedimento interpretativo vai se aproximar de maneira muito mais direta da análise de um texto do que de uma análise do pensamento como *cogitationes*<sup>1113</sup>. E se Lacan, sob a égide do

---

<sup>1111</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 224-5.

<sup>1112</sup> *Ibidem*.

<sup>1113</sup> *Ibidem*.

projeto de retorno a Freud, pôde introduzir na tradição psicanalítica uma concepção do inconsciente estruturado como uma linguagem<sup>1114</sup>, poderíamos nos perguntar de que maneira, através dessa hermenêutica do texto, a psicanálise produz uma descontinuidade em relação à hermenêutica de si. Ora, qual seria o lugar da psicanálise nesse momento de produção de novas técnicas de interpretação na modernidade, como identificou Foucault, uma vez que o inconsciente permanece sempre como *isso* que está um pouco aquém ou um pouco além daquilo que se interpreta, manifestando a si mesmo como objeto irreduzível à representação?

### 5.7.1. Uma interpretação infinita

Quando Foucault identificou a psicanálise como uma das maiores expressões na modernidade de uma retomada do antigo projeto da hermenêutica de si, não se pode desconsiderar que ele incluiu essa retomada no interior de uma hermenêutica do texto, que, como vimos, esteve igualmente presente na história do cristianismo. Sabemos que a partir de Tertuliano, com a proposição do pecado original, as verdades da fé puderam se desvincular uma primeira vez das verdades de si, e isso porque essas últimas adquiriram o aspecto de uma *publicatio sui* na penitência, seja ela uma preparação para o batismo, seja ela uma penitência canônica. A manifestação da verdade sob a forma da subjetividade se distanciou da manifestação da verdade sob a forma do texto, de modo a constituir duas hermenêuticas, como Foucault indicou. Se analisarmos, no entanto, a forma pela qual a psicanálise retoma o projeto da hermenêutica de si, isto é, esse projeto que se define pela constituição de si mesmo como um campo de dados a analisar e interpretar, quando se trata da hermenêutica do texto, a psicanálise não deve reenviar aquilo que ela produz, no que concerne à forma pela qual compreende os signos e o sistema de linguagem ao projeto antigo leitura e de interpretação de textos da hermenêutica cristã.

Se retomarmos as análises de Foucault sobre o sistema de signos e a configuração da linguagem no Renascimento, tanto no seu livro sobre *As palavras e as coisas*, de 1966, quanto no seu artigo, publicado em 1967, mas apresentado em julho de 1964, no *Colloque de Royumont*, intitulado *Nietzsche, Freud, Marx*<sup>1115</sup>, até o século XVI a linguagem funcionava, conforme o autor, segundo um espaço homogêneo de signos: o que se passava na terra estava refletido no céu, de modo que uma simples disposição da natureza tinha implicações universais. Ora, por meio desse espaço que articula as palavras e as coisas com as formas da semelhança,

---

<sup>1114</sup> J. LACAN, “La science et la vérité”, 1966, in *Écrits*, 868; J. LACAN, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, Paris, Seuil, 1973, 23.

<sup>1115</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 32-59. M. FOUCAULT, “Nietzsche, Freud, Marx”, 1968, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 565-6.

o sistema de signos era reduplicado ao infinito. O grande problema, para Foucault, é que, se no projeto da hermenêutica do texto, a hermenêutica do Renascimento que constitui a hermenêutica bíblica tradicional, os signos eram multiplicados de maneira infinita por um espaço aparentemente aberto que englobava relações de conveniência, de emulação, de analogia e de simpatia, esse sistema só podia funcionar na medida em que o espaço que desdobrava pela similitude se reunia sobre um texto<sup>1116</sup>. Seja esse texto as Escrituras Sagradas, seja aquilo que a tradição nela depositara sob a forma de comentário ou de interpretação, o aparente mundo infinito na realidade duplicava a espessura de uma linguagem que só poderia se deslocar num texto fechado e regulado por uma instituição – daí a importância do cânone.

É precisamente essa homogeneidade dos signos que a hermenêutica moderna irá desconhecer. Depois de passar por um sistema de classificação da linguagem em termos de identidades e diferenças na representação, a modernidade introduziria três feridas narcísicas no domínio da linguagem, segundo Foucault, que, em alusão às feridas referidas por Freud<sup>1117</sup>, vão se deslocar para o campo da fala e da linguagem. Sem citar Copérnico e Darwin, mas citando Freud, Foucault vai propor em torno dessas três personagens, *Nietzsche, Freud, Marx*, a formação de todo um sistema de técnicas de interpretação dos signos que não existia antes, nem na semelhança do Renascimento, nem na representação clássica. A ideia de que a linguagem pode querer dizer alguma coisa diferente daquilo que ela diz, e a ideia de que pode haver linguagens dentro da linguagem: através dessas duas hipóteses gerais, Foucault identificaria em torno desses autores a configuração de diferentes postulados que caracterizariam, de uma maneira geral, os princípios da hermenêutica moderna<sup>1118</sup>. E se quisermos analisar a forma pela qual Freud se insere nesse projeto, seguindo Foucault, vamos ver que: em primeiro lugar, se a linguagem moderna introduz os signos num espaço que, não sendo homogêneo nem constituindo um quadro, deve se desenvolver em profundidade, a psicanálise promove a possibilidade de pensar uma profundidade não a partir da interioridade, mas da exterioridade<sup>1119</sup>. O espaço de diferenciação dos signos em Freud não seria redutível à conhecida topologia que distingue um consciente de um inconsciente, mas sim se desenvolveria no plano superficial e exterior de uma cadeia de significantes, sobre o qual a interpretação do analista incidiria sempre sob a forma de uma atenção flutuante. Em segundo lugar, se a interpretação moderna se transformou numa tarefa infinita, na medida em que a referência a um texto de origem ou de finalidade estava ausente,

---

<sup>1116</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 55-7.

<sup>1117</sup> S. FREUD, “Une difficulté de la psychanalyse”, 1917, in *Œuvres complètes*, vol. 15, 45-50.

<sup>1118</sup> M. FOUCAULT, “Nietzsche, Freud, Marx”, 1968, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 564-5.

<sup>1119</sup> *Ibidem*, 567-9.

de modo que os signos puderam se desenvolver numa rede inesgotável e infinita, na *Interpretação dos sonhos*, primeiramente, Freud identificaria a possibilidade de um regresso infinito da interpretação em torno do conhecido umbigo do sonho<sup>1120</sup>, e depois, com o caso *Dora*, através daquilo que na relação entre o analista e o analisando ele chamaria mais adiante de transferência<sup>1121</sup>; assim, Freud relançaria o problema da interpretação da análise rumo a essa tarefa infinita. E se, finalmente, a hermenêutica moderna postulou que ao lado dos signos, ou se se quiser, do outro lado, não pode haver nada mais senão outros signos, sendo a tarefa da própria interpretação interpretar senão outra coisa que a si mesma, Freud descobriria, pela noção de fantasma, que por trás dos sintomas não pode haver nenhum traumatismo original<sup>1122</sup>; com o abandono de sua neurótica, ele postularia que toda a linguagem do inconsciente só poderia se manifestar através de formações, na medida em que são estas últimas que articulam os signos dos sintomas com os signos dos fantasmas. O regime dos acontecimentos na psicanálise nunca pode se reduzir ao regime dos fatos. É através desses três postulados que Foucault identificaria uma ruptura radical da psicanálise com os sistemas de interpretação de signos que lhe precederam, isto é, o sistema homogêneo da semelhança no Renascimento (sistema que remete a interpretação ao fechamento de um texto), e o sistema de representação da Idade Clássica (sistema que identifica o signo a um nome, e distribui a sua representação por um quadro de classificação em identidades e diferenças), e isso porque o sistema moderno remeteria tanto à fragmentação da linguagem quanto à dissolução do Discurso como forma da representação. Se em *As palavras e as coisas* a psicanálise fora esse domínio discursivo que, junto com a etnologia e a literatura, promoveu a desconstrução da imagem antropológica do pensamento, na medida em que retomara os acontecimentos da finitude e da história, em *Nietzsche, Freud, Marx*, a psicanálise de Freud, mas também aquela de Lacan – ainda que este não tenha sido explicitamente mencionado –, constituiu uma dessas grandes técnicas de interpretação de signos na modernidade capaz de, reenviando os signos a esse espaço infinito em que a própria interpretação encontra esse ponto problemático de ruptura que é também o ponto que a torna possível, colocar os próprios intérpretes e interpretados, já que essas técnicas de interpretação nos dizem respeito, numa posição incômoda, em que, por um jogo de espelhos entre eles e nós, as imagens refletidas modicam a relação dos sujeitos com a verdade dos signos.

---

<sup>1120</sup> *Ibidem*, 569-71; S. FREUD, “Interprétation des rêves”, 1900, in *Œuvres complètes*, vol. 4, 578.

<sup>1121</sup> S. FREUD, “Fragments d’une analyse d’hystérie (Dora)”, 1905, in *Cinq psychanalyses*, organizado por André Bourguignon e Pierre Cotet, Paris, PUF, 2008, 134-41.

<sup>1122</sup> M. FOUCAULT, “Nietzsche, Freud, Marx”, 1968, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 571; S. FREUD, “Nouvelles remarques sur les psychonévroses de défense”, 1896, in *Névrose, psychose et perversion*, 66, nota.



Mas se a hermenêutica do texto no cristianismo, desde sua separação da hermenêutica de si, nunca pôde fazer coincidir o texto exatamente com o si mesmo – ainda que a verdade que ela tenha proposto, o vínculo de fé com a verdade absolutamente necessária na história do cristianismo, tenha se cruzado com essa obrigação da hermenêutica de si de não apenas examinar a si mesmo, mas de fazer do próprio sujeito um domínio de linguagem submetido à interpretação do outro –, na psicanálise, a hermenêutica do texto deve necessariamente reenviar ao problema da hermenêutica de si, uma vez que a verdade do texto coincide com a verdade do sujeito<sup>1123</sup>. Nesse caso, ainda que se desenvolva como uma técnica sempre aberta de uma hermenêutica que não faz apontar senão para um domínio infinito do signo, onde sem fim e sem começo, ele não pode se reduzir nem à semelhança de uma imagem, nem a uma representação do pensamento, é preciso analisar quando se trata das relações do sujeito com a verdade, de que maneira essa modalidade hermenêutica implica determinadas formas de relação consigo e com o outro, na medida em que elas se constituem no campo da governamentalidade.

### **5.7.2. A verdade, a morte e o outro**

O cristianismo é conhecido por ter introduzido, e ele efetivamente introduziu, a dimensão da experiência da morte na existência. Como vimos através de diferentes práticas institucionais presentes e praticadas nos primeiros séculos da história do cristianismo, o problema da morte foi colocado, e isso seja na preparação para o batismo, seja na prática da penitência canônica, seja na direção da consciência nas comunidades monásticas. Desde a formulação de Tertuliano, que dizia – invertendo um pouco a direção de uma análise que propunha essa espécie de coincidência entre o sujeito do conhecimento e a iluminação divina, cuja expressão maior fora Clemente de Alexandria – que não se batiza para se purificar, mas se batiza porque já se está purificado, encontramos essa necessidade institucional e teológica de se purificar através da penitência para poder participar do ritual do batismo. E a formulação teológica do pecado original em Tertuliano encontraria sua base institucional concreta no desenvolvimento do catecumenato, que implicava toda uma série de provações da alma até a chegada do batismo para saber se enfim ela estava purificada. Encontramos a mesma referência à mortificação de si no quadro institucional da penitência canônica dos séculos II e III, em que o problema se constituía em torno do pecado depois do batismo. Ora, para se reintegrar à fé e à Igreja, era preciso que o fiel praticasse essa espécie de *publicação de si*, como denominara Tertuliano, de modo que, demonstrando a sua própria condição de pecador pelo fato de ter escolhido o caminho da morte

---

<sup>1123</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 87-90, 93-4, 101.

e não aquele da vida, o penitente manifestava em seu próprio corpo a presença encarnada da morte: ser penitente era realizar esse reconhecimento público das faltas sob a forma do ato, e não da palavra, mas também era manifestar que, por essa espécie de presentificação da morte, o indivíduo doravante escolhia mortificar a si mesmo, renunciar-se a fim de aceder ao caminho da vida. E, finalmente, quando se analisa a presença do problema da morte nas práticas de exame e de direção de consciência nas comunidades monásticas, tratar-se-ia de uma atualização da mortificação de si da penitência, na medida em que o monge, para orientar a sua existência conforme a verdade, torna-se ele mesmo penitente, adotando uma vida de penitência. Ora, mas se o cristianismo introduziu essa dimensão da morte e da experiência da renúncia e da mortificação de si nessas primeiras práticas de relação com a verdade, não é tanto essa dimensão que será transmitida através da longa história da confissão de que fala Foucault. O que será transmitido da subjetividade cristã será menos a dimensão da renúncia de si e mais a forma pela qual essa renúncia se articula com a obrigação de dizer<sup>1124</sup>. Daí a importância fundamental de Cassiano no monasticismo, na medida em que fez da prática de verbalização de si a forma mais completa e eficaz da provação da alma. É nesse sentido que o problema da morte vai se colocar em torno das diferentes práticas indicadas por Foucault desse primeiro período de um novo cruzamento do sujeito com a verdade no cristianismo, as quais tiveram uma importância decisiva na constituição da subjetividade ocidental, mas esse problema será articulado com a obrigação de dizer, e desse modo ela adquire uma forma não tanto de mortificação de si, mas de renúncia da vontade individual em prol da direção pelo outro<sup>1125</sup>.

Ora, se na retomada que se teve do projeto da hermenêutica de si na modernidade, um dos principais problemas da cultura ocidental foi, segundo Foucault, a possibilidade de definir uma subjetividade fundada não tanto na renúncia de si mesmo, ligada ao problema da morte e do sacrificial, mas sim numa emergência positiva de si, com a emergência do homem ou da pergunta que coloca o homem como um problema, a saída ou a solução não será tanto negar a sua existência, mas sim constituir a partir do homem uma antropologia. É por isso que Foucault, retomando esse problema no final de seu seminário na Université du Vermont, em 1982, vai definir em torno das ciências humanas a reinserção das antigas práticas de verbalização de si não no interior de um contexto de renúncia de si mesmo, mas sim como instrumento positivo da constituição de um novo sujeito<sup>1126</sup>. Ora, se a psicanálise, na medida em que constitui o

---

<sup>1124</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 89-91.

<sup>1125</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 306-7.

<sup>1126</sup> M. FOUCAULT, "Les techniques de soi", 1988, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 812-3.

inconsciente como seu objeto, e além disso, como instrumento mesmo e finalidade de sua prática, uma vez que, antes de se dirigir para o inconsciente com o objetivo de refundar uma psicologia da consciência, ela centralizou a própria possibilidade do sujeito em torno do inconsciente – como se vê na formulação de um sujeito do inconsciente em Lacan –, ela só pôde se inserir no domínio das humanidades como forma de contradiscurso da ciência, destituindo toda imagem do homem, pois que se articulou desde o início com o problema da morte, bem como com uma relação com a verdade que passasse necessariamente por uma relação com o outro. Mas se a psicanálise retomou o problema da morte, com efeito, ela reinsereu esse problema num contexto bastante diferente, e segundo uma forma que modifica significativamente a relação de renúncia e de mortificação de si que encontramos no cristianismo.

Com efeito, desde a *História da loucura*, passando pelo *Nascimento da clínica*, até chegar ao livro sobre *As palavras e as coisas*, a psicanálise foi uma das vias pelas quais Foucault reintroduziu o problema do trágico e a analítica da finitude no pensamento antropológico da modernidade ocidental<sup>1127</sup>. Se a psicanálise de Freud é, por diversas vezes referida como que constituindo um ponto de chegada da tradição médica e psiquiátrica de tratamento da loucura, ela também ocupa esse lugar ambivalente nos estudos de Foucault sobre a loucura – como atentara Derrida<sup>1128</sup> –, em direção a uma experiência trágica. E foi justamente em torno dessa experiência que Foucault localizou a presentificação da morte no Ocidente; quando do desaparecimento dos antigos leprosários, no final da Idade Média, o imaginário da Renascença substituiu os temas trágicos da morte – o fim do homem, o fim dos tempos, as pestes e as guerras – por uma existência atravessada pela finitude<sup>1129</sup>. De Jerônimo Bosch à Bruegel, passando por Jacob van Oestvoren e Sebastian Brant, vemos a figura desse estranho barco que percorre os canais flamengos e os rios da Renânia, conduzindo os loucos por um ritual de purificação, mas também disseminando a sua loucura por onde eles circulam: é a imagem de *A nau dos loucos* (figura 5)<sup>1130</sup>, tantas vezes referida por Foucault, que inverte a seriedade e o medo da morte por essa verdade da loucura que demonstra na vida os vícios e os defeitos de cada um.

---

<sup>1127</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 18–40, 175–7, 360–72; M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 125–49, 201–2; M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 360–78, 385–98.

<sup>1128</sup> J. DERRIDA, “Fazer justiça a Freud: história da loucura na era da psicanálise”, in E. ROUDINESCO – G. CANGUILHEM – R. MAJOR – J. DERRIDA, *Foucault: leituras da história da loucura*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994, 56–61. Cf. J. BIRMAN, *Foucault et la psychanalyse*, Lyon, Parangon, 2007.

<sup>1129</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 18–27.

<sup>1130</sup> H. BOSCH, *A nau dos loucos*, óleo sobre madeira, 58 x 33 cm, Paris, Museu do Louvre, 1490-1504.



Figura 5: *A nau dos loucos*  
(Museu do Louvre, Paris)

No final do século XVI, no entanto, a experiência trágica da loucura será submetida a uma consciência crítica<sup>1131</sup>. Segundo Foucault, esse riso dos loucos que transformava o medo da morte em ironia vai ser, por um lado, excluído, pelas medidas de grande internamento, e, por outro, objetivado, pela distinção entre razão e desrazão<sup>1132</sup>. Se a loucura surge sempre a partir desses pontos múltiplos, despedaçada, expressão de uma existência trágica, marcada pelo dilaceramento da morte, ela será reunida por esse ponto de convergência da identidade, seja para demarcar o seu lugar de enclausuramento, nos Hospitais Gerais, seja para definir em torno dela formas de conhecimento ou de reconhecimento a partir de um sistema de racionalidade. A partir da Idade Clássica, a loucura como essa experiência do desatino que se revela sempre como essa manifestação da desordem no pensamento – o erro, a ilusão, a desrazão e a não verdade – só será positivada como uma experiência de negatividade pela forma de conhecimento, constituída pela razão e pela verdade. É nesse ponto, segundo Foucault, no interior desse confronto quase vencido entre a experiência trágica da loucura e a consciência crítica, que encontraríamos na tradição ocidental alguns *vestígios do trágico*: algumas páginas de Sade, a obra de Goya, as últimas palavras e as últimas visões de Nietzsche e de Van Gogh, mas também a

<sup>1131</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 37-47.

<sup>1132</sup> *Ibidem*, 56-91.

reinscrição de Freud de sua teoria pulsional na experiência de dilaceramento e de finitude no enfrentamento mitológico entre a pulsão de vida e a pulsão de morte: *Tânetos* contra *Eros* e vice-versa<sup>1133</sup>. Se Freud pôde entrar nessa longa *história da loucura* que manifesta uma linguagem própria, através de uma experiência trágica irreduzível à consciência crítica, foi porque no final de seu pensamento, no ponto extremo de sua trajetória, ele reconheceu que a repetição do fantasma não era outra coisa senão a manifestação do acontecimento, como diferença e repetição da diferença<sup>1134</sup>.

O tema da morte vai persistir na obra foucaultiana, vai atravessar a abertura de cadáveres de Bichat até chegar a essa necessidade estreita de relacionar o tempo todo o problema do homem, e isso a partir da questão de Kant: “O que é o homem?”, à dimensão absolutamente necessária de submissão da antropologia à *Crítica*, como determinação das condições de possibilidade do conhecimento e do domínio da experiência. Seja pela continuidade de Freud em relação a Bichat, seja pela introdução de uma psicanálise que, ao lado da etnologia e da literatura, faz apontar para o lado de fora do pensamento antropológico, a relação da obra freudiana com a finitude seria claramente evidenciada, de modo que se, por um lado, a desrazão da morte consiste na própria condição de possibilidade do pensamento sobre o homem, por outro, a psicanálise se encaminha em direção a esse momento em que, por definição, os conhecimentos do homem se articulam ou ficam abertos para a sua finitude<sup>1135</sup>. Ora, mas se a psicanálise pôde se constituir, segundo Foucault, como uma dessas práticas discursivas que retomam a problemática da morte e da finitude presente na experiência trágica da loucura, tratar-se-ia muito mais da afirmação de uma outra possibilidade e da abertura a um pensamento que em relação à antropologia se constituiu como um lado de fora, do que propriamente de uma defesa da renúncia e da necessidade de mortificação de si como forma de existência. A morte seria talvez, como podemos ver em algumas páginas de *A vontade de saber*, uma outra forma de recolocar a questão da política da vida e de suas experimentações que não passa necessariamente por uma biopolítica do poder<sup>1136</sup>.

Mas quando se trata da relação da verdade com o outro, isto é, do dizer a verdade que se constitui necessariamente pela identificação do Outro no interior de si e que se instaura por um campo de linguagem que se define por um outro = x, um outro sendo qualquer um, a psicanálise retoma com bastante aproximação a antiga hermenêutica cristã, sob a forma de um saber

---

<sup>1133</sup> *Ibidem*, 39-40.

<sup>1134</sup> G. DELEUZE, *Logique du sens*, 245-52.

<sup>1135</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 385-7.

<sup>1136</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 163, 181-2.

sobre o sujeito em relação àquilo que o cinde, e um saber que só pode se formular na medida em que se realiza como palavra plena pelo reconhecimento do outro, analista<sup>1137</sup>. Quando Lacan identifica em Freud, na *divisão* do eu, todo um procedimento de subversão do sujeito a partir da dialética do desejo, a psicanálise recorre precisamente a essa definição do Outro como aquilo que, ao mesmo tempo, define o sujeito, mas também lhe escapa<sup>1138</sup>. E se, por essa via, poderíamos retomar as tentativas modernas de constituição de uma teoria do sujeito que, em *A vontade de saber*, Foucault caracterizará em torno do saber psicanalítico, daquilo que identifica como inconsciente do sujeito, Joel Birman retomará a problemática da verdade da psicanálise, redefinindo a leitura do inconsciente em Lacan a partir dos movimentos de abertura e de fechamento da linguagem – seja como palavra vazia e palavra plena, em 1953, seja como revelação e ocultado do ser, em 1964<sup>1139</sup>. Quer dizer, considerando a aproximação, observada por François Balmès, desde o início dos anos 1950, entre a redefinição do inconsciente de Freud por Lacan a partir da relação entre o ser e o ente de Heidegger, a problemática da verdade será marcada definitivamente na psicanálise por uma estrutura de aparecimento do Outro irredutível à dimensão do ser<sup>1140</sup>. É por isso que, para Joel Birman, a experiência de dizer a verdade sobre si na psicanálise, o imperativo de verdade de que fala Lacan só pode ser definido por uma verdade incompleta, sempre parcial, segundo uma estrutura representada por aquilo que Lacan denominou de semidizer<sup>1141</sup>. É pela relação do sujeito com o Outro que a verdade pode ser enunciada, de modo que, se o sujeito é representado por um significante e se esse significante vem do Outro, o sujeito será sempre barrado em psicanálise, e ainda mais quando descobrir que o próprio Outro é inconsistente<sup>1142</sup>.

Quando se analisa a passagem de um Outro ao outro na psicanálise, é na relação com o outro que a manifestação da verdade poderá retomar seu momento de nascimento<sup>1143</sup>. Se o analisando começa a análise falando de si sem falar com o outro ou falando com o outro sem falar de si, mas ele terá completado a sua análise quando falar de si com o outro<sup>1144</sup>, é essa presença

---

<sup>1137</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 305; J. LACAN, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953, in *Écrits*, 247–65; J. BIRMAN – C. HOFFMANN, *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*, São Paulo, Instituto Langage, Université Paris Diderot, 2017, 41-5.

<sup>1138</sup> J. LACAN, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, 1960, “La science et la vérité”, 1966, in *Écrits*, 802, 855.

<sup>1139</sup> J. BIRMAN, “A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia”, in *Tempo psicanalítico*, 42, 1 (2010), 192-6.

<sup>1140</sup> F. BALMES, *Ce que Lacan dit de l’être*, Paris, PUF, 1989, 23-35, 129-36.

<sup>1141</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre XX*, 86.

<sup>1142</sup> J. LACAN, “Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien”, 1960, in *Écrits*, 813.

<sup>1143</sup> J. LACAN, “Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse”, 1953, in *Écrits*, 255-6.

<sup>1144</sup> J. LACAN, “Introduction au commentaire de Jean Hyppolite sur la ‘Verneinung’ de Freud”, 1954, in *Écrits*, 373.

do outro no dizer a verdade sobre si que aparece como absolutamente necessária na constituição do sujeito psicanalítico. Sob a figura daquilo que mais tarde seria formalizado como transferência, vemos que, desde o caso Dora, Freud muito cedo suspeitou da presença de alguma coisa na relação entre analisando e analista que poderia ser, de início, um impasse ao trabalho analítico, mas depois o seu próprio instrumento<sup>1145</sup>. Quando a análise das lembranças esquecidas passou para a análise das resistências, ou quando as neuroses foram elas mesmas caracterizadas na análise como neuroses de transferência, foi no próprio jogo da transferência que a técnica psicanalítica pôde se constituir<sup>1146</sup>. Quando, no entanto, Freud percebera os vestígios da relação transferencial, bem como a submissão do analisando ao analista, a análise com fim se converteu necessariamente numa análise sem fim<sup>1147</sup>, na medida em que a interpretação, como uma tarefa infinita, tinha sempre que passar por esse signo de indeterminação, definindo a relação com um objeto que, sem deixar de mudar, se mantém sempre como problemático. Mesmo que Lacan tenha formulado o discurso do analista como sendo aquele cujo agente só pode se definir por um *objeto a*, a verdade do saber deve estar sempre do lado do analista, enquanto do lado do analisando, sujeito barrado, cabe apenas a produção de significantes sobre si<sup>1148</sup>. O dizer a verdade sobre si na psicanálise é definitivamente uma produção do analisando, mas ele só pode ser mediado e autenticado pelos cortes e pela interpretação do outro que sabe, do outro que conhece, ainda que seu saber se queira se constituir a partir da especificidade de uma experiência, que não pode se enquadrar nem no discurso do mestre, nem no discurso universitário, passando pelo discurso da histórica, e mais adiante pelo discurso do capitalista. Se o problema do governo dos homens pela verdade no cristianismo passa necessariamente pela manifestação do Outro em cada um e, ademais, pelo fato de essa manifestação ter sido autenticada pelo outro, resta se perguntar se a prática de dizer a verdade na psicanálise, se a forma pela qual a constituição das subjetividades nessa experiência é marcada por uma relação da verdade com a morte e um sistema de aparecimento e desaparecimento que se desloca de um Outro ao outro, se formula a partir de que modalidade de devir outro de cada um ou não<sup>1149</sup>. Ora, se a psicanálise, para Foucault, na medida em que retoma o problema espiritual da hermenêutica consiste num trabalho de si sobre si, ela só pode se fundamentar na tecnologia da confissão<sup>1150</sup>.

---

<sup>1145</sup> S. FREUD, “Fragments d'une analyse d'hystérie (Dora)”, 1905, in *Cinq psychanalyses*, 134-41.

<sup>1146</sup> S. FREUD, “Remémoration, répétition, perlaboration”, 1914, in *Œuvres complètes*, 12, 189-95.

<sup>1147</sup> S. FREUD, “L'analyse finie et l'analyse infinie”, 1937, in *Œuvres complètes*, 20, p. 25-48

<sup>1148</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Seuil, 1991, 25-42.

<sup>1149</sup> Cf. nota com a transcrição do manuscrito da aula de 20 de fevereiro de 1980 em M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 157.

<sup>1150</sup> M. FOUCAULT, “Interview de Michel Foucault”, 1984, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 665.

### 5.7.3. O sujeito e o problema da verdade: entre conhecimento de si e espiritualidade

Ora, quando Foucault abordou, no início de seu curso sobre *A hermenêutica do sujeito*, o problema do desaparecimento da noção de cuidado de si no Ocidente, relacionando esse problema à prevalência que se deu, no pensamento ocidental, à dimensão do conhecimento quando se trata da relação do sujeito consigo mesmo, ele definiu igualmente a constituição de um momento em que a possibilidade de acesso à verdade deixou de implicar a necessidade de transformação do ser do sujeito por ele mesmo. No momento que chamou de *cartesiano*, que não deve ser equivocadamente, aliás, reduzido à figura de Descartes nem ao *Discurso do método* que inventou, configurou-se de maneira definitiva essa ruptura entre o princípio de acesso à verdade e a necessidade de um trabalho do sujeito sobre ele mesmo para que a verdade se manifestasse<sup>1151</sup>. Como vimos, o acesso a verdade se centralizou na estrutura de um sujeito cognoscente, sujeito que por sua própria estrutura e forma de conhecimento é capaz de dizer a verdade, sem que a verdade se defina como esse ponto de chegada de um trabalho espiritual, e sem que ela implique, por sua vez, esse modo de transfiguração do sujeito, tal qual a experiência de salvação. Ora, mas se esse corte entre o sujeito cognoscente e o trabalho da verdade foi sendo paulatinamente estabelecido, e isso desde a oposição entre a espiritualidade e a teologia, com São Tomás de Aquino e a escolástica, e de na constituição da ciência moderna, igualmente seria possível identificar, segundo Foucault, algumas evidências da retomada dos problemas espirituais na cultura ocidental<sup>1152</sup>. Entre os séculos XVI e XVII, teríamos o problema do percurso para a verdade, ou ainda, dos métodos para se chegar à verdade, formalizado pela noção de *Reforma de entendimento*, em Espinosa, problema que Foucault formaliza nestes termos:

Em que e como devo transformar meu ser mesmo de sujeito? Que condições devo lhe impor para poder ter acesso à verdade, e em que medida esse acesso à verdade me dará o que procuro, que dizer, o bem soberano, o soberano bem?<sup>1153</sup>

Mas haveria também a partir de Kant toda uma reflexão filosófica que tentaria retomar o problema da espiritualidade ligado ao ato do conhecimento<sup>1154</sup>. Segundo Foucault, haveria em quase toda a filosofia do século XIX – Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Crise* e também Heidegger – uma recolocação da questão do conhecimento, tão importante para a filosofia clássica de Descartes e de Leibniz, não a partir da definição de um método de conhecimento, um método da verdade que coincide com a própria estrutura do sujeito, mas

---

<sup>1151</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 15-20, 28-30.

<sup>1152</sup> *Ibidem*, 29-33.

<sup>1153</sup> *Ibidem*, 29.

<sup>1154</sup> *Ibidem*, 29-30.



de uma necessidade de transformação do ser mesmo do sujeito para definir as condições do conhecimento e os efeitos que o conhecimento deve ter sobre o sujeito que conhece.

Mas além do domínio filosófico, Foucault indicaria dois outros domínios presentes no campo do saber, que fariam reaparecer as estruturas da espiritualidade de maneira bastante sensível, como ele descreve<sup>1155</sup>. Ora, se no domínio da ciência, segundo Foucault, a identificação das estruturas de espiritualidade, isto é, a identificação da necessidade de transformação do sujeito ou de implicação do sujeito no objeto que ele conhece, para se ter acesso à verdade, se manifesta como signo de uma dita *ciência falsa*, seria justamente através de formas de discurso e de saber que não coincidem propriamente com o modelo da ciência que seria possível reencontrar elementos da tradição da espiritualidade. Quando o marxismo e a psicanálise se perguntam sobre o problema do que deve ser o ser do sujeito para que ele tenha acesso à verdade e, por conseguinte, do que pode no sujeito se transformar e se modificar pelo fato de ele ter acesso à verdade, esses saberes recolocam, segundo Foucault, de maneira muito forte e nítida as interrogações e as exigências bastante antigas e fundamentais da *epimélie heautoû* e da espiritualidade enquanto condição de acesso à verdade<sup>1156</sup>. É por isso que, para Foucault, a psicanálise seria muito mais uma ética do que uma ciência<sup>1157</sup>. De toda forma, é preciso dizer que, para Foucault, nem o marxismo nem a psicanálise consideraram essa tradição de maneira suficientemente clara e direta. Tanto o marxismo quanto a psicanálise mascararam essas condições de acesso à verdade, deslocaram o problema espiritual que elas continham no interior de certas formas sociais e institucionais (o problema da luta de classes e dos efeitos de partido, no marxismo, o problema do pertencimento a um grupo, a uma escola, o problema da iniciação e da formação, na psicanálise) ou ainda no interior de formas de saber (o saber psicanalítico). De uma forma ou de outra, a questão das condições de acesso à verdade pela formação do sujeito, por sua necessidade de transformação e de modificação, foi pensada em termos de pertencimento a um grupo ou a uma organização e em termos de saber e de sua possibilidade de transmissão. Ora, para Foucault:

Lacan foi o único depois de Freud a querer recentralizar a questão da psicanálise precisamente nessa questão das relações entre sujeito e verdade. Ou seja, em termos absolutamente estranhos à tradição histórica da espiritualidade, [...] em termos que eram aqueles do próprio saber analítico, ele tentou colocar a questão que, historicamente, é propriamente espiritual: a questão do preço que o sujeito tem de pagar para dizer a verdade e a questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse a verdade sobre si mesmo.<sup>1158</sup>

---

<sup>1155</sup> *Ibidem*, 30-2.

<sup>1156</sup> *Ibidem*, 30-1.

<sup>1157</sup> J. BIRMAN – C. HOFFMANN, *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*, 182-5.

<sup>1158</sup> *Ibidem*, 31.

Se, por meio da formulação de um saber analítico em torno de questões propriamente espirituais, Lacan retomou a antiga tradição da *epiméleia heautoû* para submeter aquilo que ela tinha de móbil e inquietante à estrutura de um saber em psicanálise, cuja verdade do sujeito, se necessita da transformação e da modificação de si passa necessariamente pelo saber do outro, a pergunta que Foucault coloca, a pergunta que ele deixa aberta e que permanece não resolvida em sua obra é a seguinte: “É possível nos próprios termos da psicanálise e dos efeitos de conhecimento, portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, do ponto de vista da espiritualidade e do cuidado de si?”<sup>1159</sup> Se Lacan foi uma das poucas personagens da história da psicanálise depois de Freud a recolocar a questão da relação do sujeito da verdade – a questão da constituição de um sujeito de verdade –, é preciso se perguntar de que maneira a necessidade de um devir outro do sujeito na psicanálise, a exigência de um devir outro para que a verdade se manifeste e, inversamente, de um devir outro em razão da manifestação da verdade, na medida em que se formaliza pela forma de um saber psicanalítico e que implica o desdobramento dessa questão por uma estrutura de pertencimento e de vínculo institucional mediado, autenticado pelo outro, não se trata muito mais de um esquecimento da questão, como descreveu Foucault, do que de uma verdadeira abertura para aquilo que a alteridade do sujeito pode produzir, na medida em que se manifesta no real.

---

<sup>1159</sup> *Ibidem*, 31-2.

## Capítulo 6. Dizer a verdade de outra maneira: os gregos e o sujeito da *parresía*

Creio que aí está um dos traços mais marcantes da prática de si nessa época: o sujeito deve se tornar sujeito de verdade. Ele deve se ocupar de discursos verdadeiros. É preciso, pois, que ele opere uma subjetivação que começa pela escuta dos discursos de verdade que lhe são propostos. É preciso que ele se torne sujeito de verdade, é preciso que ele possa dizer ele mesmo o verdadeiro, é preciso que ele possa dizer para si o verdadeiro.

Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito*

Na primeira aula de seu último curso no *Collège de France*, de 1983-1984, intitulado *A coragem da verdade*, Foucault retoma aquele que teria sido o seu projeto nos últimos dois anos, isto é, desde o curso que ministrara sob o título de *A hermenêutica do sujeito*. Se, quando estudara o problema da antropologia e da formação das ciências humanas, ele colocara o problema das relações entre o sujeito e a verdade, perguntando-se: a partir de que discursos e práticas se buscou dizer a verdade sobre o sujeito? –, de modo que, desde o nascimento da modernidade, com a emergência do problema do homem, teriam se constituído diferentes discursos de verdade sobre o sujeito (o sujeito que vive, que trabalha e que fala) –, foi estudando o problema das práticas penais e, mais especificamente, o problema da história da sexualidade, que ele pôde modificar a direção de sua análise e se perguntar: quais são os discursos de verdade que o sujeito é capaz de produzir sobre si mesmo?<sup>1160</sup> Foi a partir dessa última questão que ele pôde redefinir o seu projeto em torno da análise histórica das práticas de dizer a verdade sobre si. Ora, ao se perguntar, como ele fez no curso de 1979-1980, *Do governo dos vivos* – como esse momento decisivo de dois deslocamentos na trajetória de Foucault (o deslocamento cronológico em direção aos primeiros séculos de nossa história, e metodológico em direção à noção de governo dos homens pela verdade) –, pela forma através da qual se relacionam na governamentalidade o dizer a verdade e o dizer “eu”, não se tratava de outra coisa senão de recolocar todo o problema das relações entre o saber e o poder a partir da perspectiva das relações entre o sujeito e a verdade. Mas, enquanto esse curso de 1979-1980 propôs analisar essas relações do ponto de vista do governo<sup>1161</sup> mais do que do ponto de vista das práticas de si, a partir do final do mesmo ano, na série de conferências e seminários que fez entre outubro e novembro, nas cidades de Berkeley, Nova Iorque e depois em Chicago, bem como no curso do ano seguinte, sob o título

---

<sup>1160</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 5.

<sup>1161</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 3, 12, 74.

de *Subjetividade e verdade*, Foucault retomaria o mesmo problema do ponto de vista das práticas de si<sup>1162</sup>.

Ao analisarmos essa série de conferências pronunciadas nos Estados Unidos em 1980, verificamos que o problema das relações entre o sujeito e a verdade não coincide exatamente com essas modalidades de exame de consciência e de direção que encontramos praticadas no cristianismo dos primeiros séculos. Na realidade, essas mesmas práticas de exame de si mesmo, de reconhecimento de faltas e de direção de consciência já estavam presentes em toda a cultura antiga, muito antes do cristianismo, de modo mais ou menos espontâneo ou institucionalizado. Seja pelo exemplo do exame vespertino dos pitagóricos como forma de preparação para o sono, seja pelo exame de consciência dos estoicos ou ainda por essa série de cartas e correspondências trocadas na Antiguidade como forma de exposição da alma para a direção pelo outro, Foucault identificara toda uma importância das práticas de dizer a verdade sobre si na formação do sujeito antigo<sup>1163</sup>. E se a história da filosofia tradicional atribuiu uma importância demasiada ao preceito délfico que dizia: “conhece a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), o argumento de Foucault será orientado para demonstrar que esse preceito além de implicar um contexto bastante específico de uma consulta oracular, estava submetido a um outro preceito, muito mais amplo e importante na cultura grega e romana, a saber: “cuida de ti mesmo” (*epiméleia heautoû*). Era em torno do princípio do cuidado de si, da preocupação consigo, do fato de se ocupar de si mesmo (*sautoû epimelê*), como no caso de Sócrates, que o conhecimento de si poderia se dar e seria a partir do princípio da *epiméleia heautoû* que Foucault identificaria a formação na Antiguidade de uma *cultura de si*<sup>1164</sup>. A necessidade de se ocupar de si mesmo, de se desenvolver por práticas de si, de se exercitar através de trabalhos sobre si (*askêsis*), tudo isso seria possível de identificar a partir de uma série de textos, na medida em que se pôde ver aí a formulação, o desenvolvimento e a transmissão de diferentes práticas de cuidado que caracterizam formas de relação consigo e com o outro.

Entre as diversas modalidades e formas de constituição da relação do sujeito com a verdade, Foucault identificaria no curso de 1980-1981 a forma da *parresía*. Seria através desse termo grego de significação bastante ampla, que poderia querer dizer simplesmente dizer a verdade, mas também dizer tudo ou ter uma fala franca, que o filósofo francês analisaria, primeiramente, no curso sobre *A hermenêutica do sujeito*, no contexto da direção da consciência na Antiguidade uma modalidade de dizer a verdade que não corresponderia à modalidade praticada

---

<sup>1162</sup> M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, 37, 299, 301–2.

<sup>1163</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 41–52.

<sup>1164</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 32, 116–7; SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 1, 162–3.

pelo diretor cristão<sup>1165</sup>. Ora, se o diretor de consciência da Antiguidade, diferente do diretor cristão, era aquele que falava (e não apenas que escutava), se seu discurso deveria produzir uma transformação na existência de quem ele dirigia, e isso rumo à prática das virtudes (e não à renúncia ou à mortificação de si), e ainda se a relação que ele tinha com o seu dirigido poderia ter durações variadas sem implicar a submissão estrita ou ser caracterizada por um princípio de obediência, tal como no cristianismo, era preciso identificar de que forma essa palavra de verdade pronunciada pelo diretor antigo, poderia, ao mesmo tempo, que confrontar o discípulo, permitir a sua constituição como sujeito. Passando pelos textos de *Alcibiades* de Platão, *As paixões da alma* de Galeno, *Questões naturais* e *Cartas a Lucílio* de Sêneca, para finalmente chegar ao modelo do dizer à verdade no contexto comunitário dos epicuristas, Foucault definiria a prática da *parresía* como o uso de uma fala franca, cuja melhor definição encontramos em Sêneca, quando, caracterizando o discurso do mestre estoico, diz que ele produz uma palavra simples e transparente<sup>1166</sup>. É esse dizer tudo, esse falar francamente da *parresía* que está em questão no curso sobre *A hermenêutica do sujeito*, na medida em que ele se inscreve no contexto dessa prática bastante geral da Antiguidade que consistia na atividade da direção, como forma de condução do outro ao cuidado de si. O estudo da fala franca da *parresía*, segundo Foucault, mas também atribuição de determinadas qualidades para a personagem que é capaz de usar a *parresía*, personagem que receberia também um nome, mais tardiamente, o parresiasta (*parresiastés*), permitiria a Foucault refazer uma espécie de pré-história das práticas de si, pré-história que localizaria o seu início na cultura de si da Antiguidade, e que seria precursora de toda uma longa série de práticas, organizadas em torno desses pares conhecidos entre penitente e confessor, dirigido e diretor de consciência, doente e psiquiatra, paciente e psicanalista<sup>1167</sup>.

No entanto, quando se considera o momento preciso de sua origem, o momento de sua primeira aparição nos textos gregos, a *parresía* não se inscrevia diretamente nesse contexto bastante particular da direção do outro por um mestre de existência, mas sim, num contexto muito mais amplo e geral que Foucault caracterizou como *O governo de si e dos outros*. Ora, esse foi, como sabemos, precisamente o título de seus dois últimos cursos no *Collège de France*, como também seria o título de um projeto de livro de Foucault que não chegou a ser publicado, mas que estava previsto para compor a coleção *Des travaux*, organizada por Foucault ele mesmo, Paul Veyne e François Wahl, nas *Éditions du Seuil*<sup>1168</sup>. Mas, se os estudos da *parresía*

---

<sup>1165</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 338–51.

<sup>1166</sup> *Ibidem*, 383–4.

<sup>1167</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 9.

<sup>1168</sup> D. DEFERT, “Chronologie”, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 61.

na Antiguidade tinham-no conduzido a retomar o problema do governo deixado em aberto desde o curso *Do governo dos vivos*, já que a partir do ano seguinte direcionaria a sua análise a esse campo de relações entre a *Subjetividade e a verdade*, tratar-se-ia, portanto, de reinserir na história das relações entre o sujeito e a verdade a questão do exercício do poder. Assim, vemos, nos seus dois últimos cursos, a tentativa de Foucault de reorientar a sua história das práticas de dizer a verdade sobre si até então centralizadas em torno do cristianismo a partir de um projeto de “retorno aos gregos”, de modo que fosse possível, ao mesmo tempo, indicar por essa via uma alternativa histórica ao modelo da subjetividade ocidental, e demonstrar o caráter eminentemente contingente dessa configuração. O dizer a verdade dos antigos, sob a modalidade da *parresía* deveria necessariamente passar pelo domínio da política, com o estudo das práticas de verdade na democracia ateniense, e reencontrar o domínio da ética, pela identificação de um princípio de diferença nas formas de constituição do sujeito.

Ao propor a reorientação de seus estudos em direção as práticas de verdade na Antiguidade, Foucault se interessaria tanto pela forma através da qual a verdade é dita na *parresía*, mas também pelo tipo de relação que o sujeito estabelece com essa modalidade de dizer a verdade, na medida em que ele é capaz de empregá-la, e na medida em que efetivamente ele diz a verdade por esse modo de dizer que se caracteriza pelo dizer tudo e pela palavra franca<sup>1169</sup>. Para dizer de outra maneira, com o estudo das diferentes práticas de *parresía*, como essa modalidade específica de dizer a verdade na Antiguidade, Foucault pretendia analisar duas coisas: (1) que modalidade de dizer é esta na qual o sujeito que diz a verdade se vincula àquilo que diz, porque o que diz é da ordem da verdade; e (2) que forma é essa de ser sujeito, que forma de constituição de si, adquire o sujeito que diz a verdade sob a forma da *parresía*, na medida em que ele reconhece a si mesmo e é reconhecido pelos outros com um sujeito de verdade. Se pelo o termo aleturgia Foucault pretendia definir aquilo que é da ordem da manifestação da verdade, poderíamos nos perguntar: que forma aletúrgica adquire o sujeito que diz a verdade, quando, pelo fato de dizer a verdade, ele se constitui a si mesmo como sujeito?

### **6.1. A fundação da *parresía* na democracia grega**

Foi a partir da aula de 19 de janeiro de 1983, do curso sobre *O governo de si e dos outros*, que Foucault reintroduziu o tema da *parresía*, como uma modalidade de dizer a verdade

---

<sup>1169</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 4–5.

na Antiguidade, no contexto de uma prática política<sup>1170</sup>. Ora, teria sido precisamente nesse contexto que o termo fora utilizado uma primeira vez, segundo Foucault, em diversos textos de Eurípides, e em particular: *Íon*, *As fenícias*, *Hipólito* e *As bacantes*. Designando um direito de falar, dar a opinião e tomar a palavra publicamente para exprimir um determinado juízo a respeito de assuntos que interessam a cidade, a *parresía* surgiria em Eurípides como um direito pertencente a todo e qualquer cidadão. Fazendo o uso de sua liberdade de fala, ele poderia contribuir para as decisões coletivas da cidade e assim participar de sua vida política. É nesse contexto que a tragédia de *Íon*, para o filósofo francês, tem uma importância particular, uma vez que é exatamente nessa tragédia que Eurípides não apenas inscreve a modalidade de dizer a verdade da *parresía* no domínio da política, mas reconhece, por essa via, um possível vínculo entre o dizer a verdade e a prática do governo.

Como se sabe, essa tragédia de Eurípides trata de uma personagem chamada Íon, que, pretendendo fazer uso da *parresía* em Atenas, precisava descobrir quem era a sua mãe e além disso precisava que ela fosse ateniense. O direito de dizer a verdade, de contribuir aos assuntos da cidade com um discurso de verdade, seria um direito herdado a partir de sua mãe, quando de seu nascimento. Ora, considerando a introdução feita por Grégoire à edição francesa da tragédia<sup>1171</sup>, Foucault identificara sua provável datação em torno do ano de 418, uma vez que teria sido durante esse breve período de tempo, conhecido por paz de Nícias, no final da primeira parte da guerra do Peloponeso, que Atenas buscava restabelecer, primeiro, uma aliança com os iônios, e depois com Delfos, já que segundo Grégoire, Delfos havia se tornado no decorrer da guerra favorável à Esparta, e não apenas isso, mas demonstrado, inversamente, uma hostilidade em relação à Atenas. Para reforçar as suas alianças e se reconciliar com as outras cidades gregas, sem deixar de afirmar a sua superioridade em relação a elas, teriam sido retomadas, nessa época, diferentes narrativas fundadoras da história de Atenas, com o fim de incluir nessas narrativas personagens importantes para esses povos e considerá-los como que fazendo parte da história ateniense. É por isso que, segundo Foucault<sup>1172</sup>, se Atenas queria não apenas restabelecer essas relações, mas também se afirmar como cidade autóctone e dominante no mundo grego, não se podia admitir que um imigrante iônico tenha participado da constituição histórica de sua política democrática, como teria sido o caso de Íon. Era preciso incluir essa importante personagem para a fundação dos iônios – os quais, quando, habitavam a região da Acaia no Peloponeso, deixaram de se chamar pelasgos para adotar o nome de Íon que seria o seu ancestral, conforme

---

<sup>1170</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 71–136.

<sup>1171</sup> Cf. “Notice” in EURIPIDE, *Tragédies*, vol. 3, traduzido por Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

<sup>1172</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 72–4.

a referência de Heródoto – na história de Atenas. Ora, se, conforme apontou Foucault, entre as diferentes versões da história de fundação da democracia ateniense, encontramos uma versão bastante popular e tradicional, que será mais tarde reproduzida na *Constituição de Atenas*, de Aristóteles, isto é, atribuindo a Íon a fundação da primeira das onze grandes revoluções da cidade de Antes, que seria, na realidade, a primeira grande reforma responsável por fundar a organização política de Atenas e repartir seus cidadãos em quatro tribos distintas, entre elas, a dos iônios, estabelecendo para elas reis<sup>1173</sup>, a tragédia de Eurípides seria uma tentativa de representar de uma maneira aceitável a função ancestral de Íon em relação aos iônios, mas também de reinscrever a sua história, que chegara em Atenas como um imigrante, fazendo de Íon um ateniense. Toda a problemática poderia ser descrita sob a forma da questão: como conservar a função ancestral dessa personagem em relação aos iônios e, ao mesmo tempo, reforçar a soberania e a autoctonia originária de Atenas, no momento de constituição de sua política e de fundação de sua democracia? É um pouco esse o desafio que encontramos em Íon, de Eurípides, segundo a leitura de Foucault, texto em que aparece um dos primeiros usos do termo *parresía* na Antiguidade.

Logo no início da peça, segundo um procedimento comum em Eurípides, como atesta Foucault, encontramos Hermes explicando sob que enredo a peça deveria se desenvolver, e nessa explicação, com efeito, identificamos a seguinte descrição<sup>1174</sup>: Íon nascera dos amores de Apolo com Creusa, ateniense, filha de Erecteu; para ocultar aquela vergonha, fora abandonado por seus pais, sendo conduzido por Hermes até Delfos; e, finalmente, encontrado por Pítia, sacerdotisa do templo, fora acolhido, sem que sua identidade fosse descoberta, tornando-se servidor em Delfos. A descrição de Hermes ainda tem uma segunda parte: encontramos a indicação de que, enquanto isso, Xuto, estrangeiro da Acaia, recebera de Erecteu Creusa como sua esposa; tendo ajudado o exército de Atenas na batalha e na conquista da ilha de Eubeia, no norte da Grécia, ele recebera Creusa, como recompensa, sem que ninguém soubesse que ela tinha tido um filho com Apolo. É a partir dessa descrição, na qual Hermes apresenta os diferentes acontecimentos que levaram à situação atua, que a peça será construída.

Como sabemos, para que Íon pudesse se tornar uma personagem tão importante na história da Atenas, não apenas reformando a cidade, mas fundando a própria possibilidade da democracia, era preciso que desde o início ele fosse anunciado como ateniense, e não apenas isso:

---

<sup>1173</sup> ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, traduzido por Georges Mathieu e Haussoullier, Bernard, Paris, 1967, 43.

<sup>1174</sup> EURIPIDE, *Tragédies*, 3, 183–6.



ele também filho dos deuses, já que nascera da união secreta entre Apolo e Creusa. Essa verdade, no entanto, será ocultada logo em seguida, antes mesmo do início da peça, de modo que será em torno de seu desenrolar que ela poderá ser finalmente conhecida, e isso ocorrerá precisamente no templo de Delfos, como esse lugar sagrado onde a verdade pode ser dita. Interpretando a tragédia de Eurípedes da mesma maneira que fizera em relação à Édipo, Foucault<sup>1175</sup> identificaria mais uma vez um jogo de metades no procedimento de manifestação da verdade (*aleturgia*): de modo que passando, desse vez, da verdade do oráculo que é, na realidade, uma meia verdade – já que tendo ele mesmo cometido uma falta, o deus Apolo não revelara a verdade inteira, antes teria feito de Íon um filho provável de Xuto, fruto de um encontro com uma desconhecida –; o próximo fragmento seria encontrado na confissão de Apolo e de Creusa, quando reconhecem o que fizeram e revelam a verdade sobre o nascimento de Íon; mas haverá ainda uma terceira parte, um terceiro fragmento da verdade, quando Íon, tendo recebido o direito de cidadania transmitido por sua mãe, pôde usar da *parresía*, da fala franca, e fundar a democracia na cidade de Atenas. Por essa via, no final da tragédia, Íon se tornava não apenas o ancestral de uma das quatro tribos atenienses, a tribo dos iônios, mas também se tornava responsável pela formação da democracia de Atenas e da primeira grande reforma política na história da cidade.

Quando analisamos a tragédia de Eurípedes do ponto de vista de uma caracterização da *parresía*, dessa modalidade de dizer a verdade a ser utilizada e praticada por Íon, observamos que toda a reserva de Íon em aceitar a solução dada por Apolo que fazia de Xuto o seu pai se refere diretamente a essa impossibilidade de fundar uma *parresía* política, na medida em que desconhece quem deve ser a sua mãe<sup>1176</sup>. Sabemos que Xuto, depois de consultar Apolo para saber se teria um filho, recebeu como resposta: “ao sair desse tempo sagrado, o primeiro jovem que encontrar eu lhe dou”<sup>1177</sup>, quando encontrou Íon, correu para abraçá-lo, contentando-se com essa verdade parcial transmitida pelo oráculo, atribuído para si mesmo um filho sem que soubesse quem poderia ser a sua mãe. Mas ficamos igualmente sabendo de toda uma dificuldade de Íon em aceitar essa resposta<sup>1178</sup>: ele sabia que, retornando para Atenas como fruto de uma união de Xuto, não ateniense, com uma mãe desconhecida, ele não poderia ter o direito de dizer a verdade na cidade, ele não poderia usar a fala franca, nem participar das decisões políticas de Atenas. Se os atenienses são conhecidos, respondeu ele a Xuto, como um povo autóctone, puro

---

<sup>1175</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 226–33; M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 78–81.

<sup>1176</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 91–3.

<sup>1177</sup> EURÍPIDE, *Tragédies*, 3, 205.

<sup>1178</sup> *Ibidem*, 208; M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 92–3.

e glorioso, pretendendo-se livres de toda e qualquer mistura estrangeira, retornando para Atenas como seu filho, eu seria afligido por uma dupla desgraça: filho de um estrangeiro, ainda seria considerado um bastardo. E nesse ponto Íon faz referência ao ditado popular, dizendo seria enfim “*nada, filho de nada*”<sup>1179</sup>. É essa condição de estrangeiro, filho de um estrangeiro com uma desconhecida, e essa situação de quem não pode falar publicamente na cidade que Íon não pode aceitar. E a partir daí vamos encontrar duas ambições descritas por Íon em torno das quais Foucault identificaria uma caracterização da *parresía* política que Íon pretendia utilizar, na medida em que se tratava em Eurípides de uma primeira representação dessa modalidade de dizer a verdade pensada e idealizada na democracia ateniense<sup>1180</sup>.

A primeira ambição de Íon, o primeiro motivo em torno do qual ele caracteriza a sua ambição de ser capaz de fazer o uso da *parresía* era que ele queria ocupar uma posição suprema<sup>1181</sup>; ele queria não apenas exercer o direito de palavra na vida política da cidade, mas adquirir também uma posição importante entre os cidadãos. A essa primeira característica Foucault faz uma ressalva que se deve levar em conta: quando se trata de ocupar a posição suprema, aspirar ser alguém não se trata necessariamente de pretender exercer um poder tirânico, nem de reunir em torno de si mesmo o poder político da cidade. Chegando em Atenas como estrangeiro, filho de Xuto, protegido por Zeus, se Íon quisesse exercer o poder de maneira suprema, a tirania seria uma possível solução; contudo, Íon não quer ser um tirano; interessado em fundar a possibilidade da *parresía* política, para ele, a tirania só pode ser abominável. De modo que se não quer ser um tirano, segundo Foucault, ocupar a primeira fileira é poder se constituir como um daqueles que detém uma posição privilegiada na cidade, que se interessam pelos assuntos da cidade e que são capazes de, por essa via, tomar decisões importantes para o bem comum.

Ora, mas há também um outro motivo pelo qual Íon permanece resistente em voltar com Xuto para Atenas. Com efeito, depois da insistência de Xuto e da solução que propusera de que eles não revelariam de início nem de imediato que Íon era seu filho, mas que escolheriam uma boa ocasião, um bom momento para fazer essa revelação diante de todos, inclusive da própria Creusa, Íon aceitara a proposta de Xuto, sem, no entanto, manifestar que permaneceria em busca de uma outra resposta, a ser encontrada no seu destino (*tykhe*). Ele diz:

Se eu não encontro aquela que me gerou, a vida me é impossível; e, se me fosse permitido fazer um voto, que ela fosse ateniense a fim de que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente (*parresía*). Pois, se um estrangeiro entra numa cidade onde

---

<sup>1179</sup> EURÍPIDE, *Tragédies*, 3, 208.

<sup>1180</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 92–7.

<sup>1181</sup> EURÍPIDE, *Tragédies*, 3, 208–9.

a raça é sem mácula, mesmo que a lei faça dele um cidadão, sua língua será escrava.<sup>1182</sup>

É através dessa passagem de Íon que Foucault identifica uma segunda característica da *parresía* aludida por Eurípides, e ela é composta por dois elementos: o primeiro é que se trata de uma fala livre, de um exercício da palavra em liberdade, cujo direito é dado por nascimento e isso a partir da herança materna. Ora, conforme Foucault<sup>1183</sup>, entre os anos de 450 e 451, fora estabelecida em Atenas uma lei que reconhecia o direito de cidadania apenas àqueles que, tendo nascido de uma mãe ateniense, não tivessem nenhuma mácula. Se Atenas pretendia se constituir como uma cidade autóctone, na primeira parte da Guerra do Peloponeso, se ela queria se constituir como uma cidade pura, livre de toda mistura, composta por atenienses nascidos em seu território, filhos não apenas de pais, mas sobretudo de mães atenienses, era preciso que Íon, na medida em que sua tragédia foi escrita em 418, ainda sob o regime dessa lei, fosse filho de uma mãe ateniense se quisesse herdar a *parresía*, o direito de falar livremente e com sinceridade na vida pública. Ainda que essa lei mais tarde fosse revogada, já que Atenas precisava reconstruir sua cidade, diante dos prejuízos da guerra, no momento em que ela buscava reafirmar a sua soberania e conquistar aliados entre as outras cidade e povos gregos, era preciso fazer dessas grandes personagens da história desses povos personagens atenienses, e para que fossem atenienses tinham que cumprir as exigências legais de cidadania da época. Mas ainda tem um outro elemento dessa segunda característica da *parresía* na tragédia de Eurípides e que diz respeito à possibilidade se constituir enquanto cidadão, de ter a sua cidadania aceita pela legislação de Atenas, mas permanecer com a língua escrava, serve, sem que a *parresía* possa ser plenamente exercida.

É em torno desse segundo elemento da *parresía* política, isto é, a possibilidade de se manter com a língua escrava, que Foucault propõe uma interpretação possível à necessidade de transmissão do direito de cidadania a partir da figura da mãe, tal como encontramos na mesma passagem, citada pelo autor<sup>1184</sup>. Ora, se a *parresía* não deve se confundir com o simples exercício de poder sob a forma da tirania, com uma palavra de verdade que, tendo sido pronunciada pelo soberano é imposta aos cidadãos; e se, ainda, a *parresía* não deve ser confundida igualmente com um pura e simples estatuto de cidadão, pois mesmo que se seja reconhecido como cidadão, pode-se permanecer com a fala submissão, a fala de um escrava, sem utilizar a língua

---

<sup>1182</sup> *Ibidem*, 211.

<sup>1183</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 97–8.

<sup>1184</sup> *Ibidem*, 98–100.

em liberdade, exercendo a fala franca no contexto político, a *parresía* deve ser herdada, transmitida a partir da mãe porque é em torno da herança materna que Foucault identificou, na fundação da *parresía* política da Grécia antiga, essa segunda característica do dizer a verdade grego na política que deve ser a necessidade do “pertencimento à terra, do arraigamento ao solo e da continuidade histórica a partir de um território”<sup>1185</sup>. É apenas aquele que recebe o direito da *parresía* através de sua mãe, e isso porque o sujeito capaz de *parresía* é um sujeito cuja constituição se vincula diretamente à história de um território ou de uma cidade, que pode falar livremente na cidade, ocupar a primeira posição e pertencer à ordem daqueles que contribuem para as decisões coletivas. É a partir dessas duas características da *parresía* representadas por Íon nessa tragédia: a *parresía* como que associada àqueles que ocupam uma posição privilegiada, mas também a *parresía* que não é apenas um direito, mas que se exerce na liberdade da palavra, na medida em que vincula aquele que dela se utiliza à história da própria cidade e de seu território, que Íon poderá dizer a verdade na Assembleia (*Ekklesía*) dos cidadãos, tornando-se responsável por fundar essa modalidade de *parresía*, caracterizada por Foucault como uma *parresía* política. É a partir dessa caracterização um tanto quanto ideal, como vamos, do dizer a verdade na fundação da democracia ateniense que Foucault propõe uma primeira definição dessa modalidade de discurso e prática da verdade na política, como sendo:

Uma palavra mais alta, mais alta que o estatuto de cidadão, diferente do exercício puro e simples do poder; uma palavra que exercerá o poder no âmbito da cidade, mas, é claro, em condições não tirânicas, isto é, permitindo a liberdade das outras palavras, a liberdade daqueles que também querem ser da primeira fileira nesse tipo de jogo agonístico característico da vida política na Grécia e sobretudo em Atenas.<sup>1186</sup>

A palavra de verdade da *parresía* não poderia ser uma palavra que força os outros, ou que força a palavra dos outros à submissão de sua própria vontade; ela deveria ser uma palavra que argumenta e persuade os outros, de modo a se constituir como que prevalente e superior às outras. E se quisermos caracterizar a *parresía* a partir de termos gregos, como Foucault propõe, tratar-se-ia de uma certa maneira de fazer o *lógos* como discurso de verdade agir na vida política da *pólis*; tratar-se-ia de tornar a palavra de verdade numa palavra constitutiva da política. Esse seria, segundo Foucault, um primeiro momento, uma primeira definição, do sentido da *parresía*, na medida em que ela se produz e é constituída como uma palavra da verdade no domínio da política. A tragédia de Eurípedes, semelhante nesse ponto à *Édipo Rei*, de Sófocles, seria um outro modo de fazer passar o dizer a verdade dos oráculos para uma outra forma de dizer a

---

<sup>1185</sup> *Ibidem*, 99.

<sup>1186</sup> *Ibidem*, 98.

verdade que não coincide com aquela dos deuses, nem com aquela das testemunhas no contexto jurídico dos processos penais; tratar-se-ia em *Íon* de constituir um dizer a verdade na política, de modo a formular uma primeira significação para esse termo grego *parresía*, querendo dizer um direito, mas também um privilégio de um cidadão bem-nascido, honrado, cuja história se vincula com a história de uma cidade, que lhe dá acesso à vida política, para que ele possa nesse contexto, usar de sua palavra franca, de uma liberdade de fala, e talvez prevalecer sobre a fala dos outros. Segundo a leitura de Foucault, *Íon* seria uma forma de responder através da tragédia a um problema político, como era o caso, da tentativa de restabelecer a aliança com os iônios, formulado a própria constituição da democracia e autonomia política de Atenas em torno do ancestral desse povo, mas fazendo dele e de seus descendentes atenienses, submetendo-os à soberania da história de Atenas. Foi através dessa dramaturgia de reconhecimento da verdade sobre o nascimento de Íon que Eurípedes formulou essa primeira modalidade do dizer a verdade na política, que não coincide exatamente com um direito de nascimento, mas que partindo desse direito, se constitui como um privilégio dos cidadãos superiores e uma liberdade de palavra que pode se exercer no âmbito do governo dos outros<sup>1187</sup>.

Através de outros textos dessa mesma época, a *parresía* como esse direito de falar, de tomar publicamente a palavra, de dizer a sua opinião ou ainda de exprimir um juízo em relação a assuntos que interessam a cidade, é um direito adquirido por cidadania, em sua base, mas também é um direito que quem está exilado, por exemplo, numa cidade estrangeira não possui<sup>1188</sup>. Ele faz referência ao diálogo entre Jocasta e Polinices, descrito em outra tragédia de Eurípedes, as *Fenícias*, em que Jocasta, perguntando para Polinices o que deve ser o exílio, este lhe responde, dizendo: é a coisa mais dura que se pode suportar; pois, no exílio, não se tem o direito de falar (*parresía*), se é escravo dos senhores e não se pode opor às suas insensatezes<sup>1189</sup>. Ademais, a possibilidade de perda da *parresía* é igualmente indicada por Foucault, mesmo quando se vive na própria cidade em que se é cidadão, no caso de alguma mácula ou vergonha que possa atingir à família de um cidadão; ele se refere, dessa vez, ao texto *Hipólito*, também de Eurípedes, quando no momento de reconhecer uma falta, Fedra teme que, com isso, possa privar os seus filhos do direito da *parresía*<sup>1190</sup>. Em todos esses textos, no entanto, a *parresía* política é caracterizada como um dizer à verdade próprio às instituições e práticas da democracia grega, particularmente, da democracia ateniense, de modo que a *pólis* deve ser esse lugar

---

<sup>1187</sup> *Ibidem*, 100.

<sup>1188</sup> *Ibidem*, 147–9; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 33–5.

<sup>1189</sup> EURÍPIDE, *Les phéniciennes*, traduzido por Louis Méridier e Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1950, 147–8.

<sup>1190</sup> EURÍPIDE, *Hippolyte*, traduzido por Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1927, 45.

privilegiado de uso e de exercício da liberdade da palavra, característica da *parresía*. O problema é que, conforme Foucault identifica, a partir de uma série de textos do final do século V e, principalmente, de textos do século IV, a *parresía* vai se mostrar no contexto político, menos como uma prática em que se exerce a liberdade da palavra própria ao dizer tudo e ao falar francamente, mas como uma prática perigosa, que não deve ser desenvolvida sem determinados cuidados e precauções<sup>1191</sup>.

### 6.1.1. Crises e impasses do dizer a verdade na política

Segundo Foucault, esse momento de crise do dizer a verdade na democracia e nas instituições políticas de Atenas pode ser descrito por uma certa desconfiança presente em vários autores, de Platão a Demóstenes, passando por Isócrates, em relação à possibilidade efetiva de exercício da *parresía*, como palavra plena, cheia de liberdade, numa Assembleia de cidadãos<sup>1192</sup>. Em relação a essa crise que se apresentava, sobretudo, como uma crítica e um questionamento das instituições democráticas, na medida em que a *parresía* não conseguia encontrar nesses espaços um lugar concreto de sua realização, Foucault identificou pelo menos dois aspectos importantes que podem caracterizar alguns impasses possíveis do uso da *parresía* política, quando se considera o contexto das instituições gregas.

Em primeiro lugar, a *parresía* como liberdade de fala dada a todo e qualquer cidadão, que, reconhecido pela lei, deseja contribuir com a vida pública da cidade, se constitui como uma prática perigosa para a própria cidade e seu governo<sup>1193</sup>. Mesmo que em *Íon*, por exemplo, na tragédia de Eurípidés, se tenha buscado fazer essa diferenciação da liberdade entre aqueles que dizem a verdade e outros que, utilizando de sua fala franca, prevalecem sobre os outros, fazendo coincidir a sua palavra com o governo da cidade, nas práticas desenvolvidas pelas instituições democráticas, sendo a *parresía* um direito estatutário transmitido a todos os cidadãos, não se pode dar lugar apenas a uma diferenciação que corresponda à prevalência de um discurso de verdade sobre o outro pautada nos critérios da *parresía*, deve-se igualmente considerar aquilo que agrada ao povo ou à maioria dos cidadãos. E vamos encontrar uma referência na *República*, de Platão<sup>1194</sup>, de uma cidade onde se pratica a *parresía*, onde se permite que a palavra seja dita com liberdade entre os mais diferentes cidadãos, mas que se caracteriza como uma cidade sem unidade, sem direção; se cada um dá a sua própria opinião, segue suas próprias

---

<sup>1191</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 34–42.

<sup>1192</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 137–204; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 34–5.

<sup>1193</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 35–6.

<sup>1194</sup> PLATON, “La république”, in *Œuvres complètes*, vol. 7, traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres 1934, 26.

vontades, interesses e paixões, como caracterizou Foucault, haverá tantas políticas quantos indivíduos nela participarem. Encontraremos também no *Discurso sobre a paz*, de Isócrates, orador e retórico de Atenas, uma crítica da prática da *parresía* na democracia de Atenas, na medida em que aqueles que se levantam para dizer a verdade, tomar a palavra e, ainda sendo precisamente estes os que são ouvidos, são bêbados, insensatos, sem domínio próprio e que, buscando seus próprios interesses, querem enriquecer às custas do Estado. É por isso que, denunciando esse tipo de escuta seletiva, baseada não no critério da verdade e da fala franca, mas naqueles dos interesses e prazeres, Isócrates vai dizer:

Vejo que não concedeis a mesma audiência para todos os oradores. A uns, concedem mais vossa atenção, enquanto que a outros não suportais a voz. Nada de espantoso aliás que façais assim, porque desde sempre tendes o costume de expulsar da tribuna todos os oradores que não falam no sentido de vossos desejos. [...] De minha parte, sei que é difícil de estar em oposição a vosso estado de espírito e que em plena democracia não há liberdade de fala (*parresía*).<sup>1195</sup>

Ora, mas se a democracia deve se constituir como um direito dado a todos e a qualquer um, de dizer o que bem entende, esperando, com isso, produzir uma determinada configuração política de acordo com aquilo que se disse, haverá bons e maus oradores, como descreveu Foucault, homens cujos interesses estão voltados para si mesmos, mas também homens devotos à cidade, haverá discursos verdadeiros e discursos falsos, buscando enganar, opiniões úteis e outras sem qualquer utilidade<sup>1196</sup>. Entre essas diferentes possibilidades, a crítica de Isócrates em seu *Discurso sobre a paz* se dirige precisamente a essa contradição existente entre a democracia e a liberdade de fala, na medida em que o critério para ouvir um orador e ouvir outro, para decidir por uma verdade e decidir por outra, não passa pela consideração daquilo que deve ser bom para todos, o que deve se constituir como bem comum da política democrática, mas sim pelo interesse e pela vontade de cada um.

Essa caracterização leva Foucault a definir um segundo aspecto importante da crise da *parresía* democrática indicada por esses autores da virada do século V para o século IV, a saber, o perigo da *parresía*, como direito de fala dado a todos e a qualquer um, não apenas para a cidade, mas também para o indivíduo que a utiliza<sup>1197</sup>. Encontraremos a imagem no mesmo livro de Platão sobre a *República* de oradores que num barco se enfrentam, uns disputando com os outros, tentando se apossar do leme, de modo que, quando se pergunta sobre quem serão aqueles

---

<sup>1195</sup> ISOCRATE, *Discours*, vol. 3, traduzido por Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 12, 15.

<sup>1196</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 36.

<sup>1197</sup> *Ibidem*, 36–40.

que, ouvidos pelo povo, reconhecidos pelos outros, poderão conduzir o barco, Platão vai responder: aqueles que agradam, os que dizem o que o povo quer – de modo que se constitui essa imagem do demagogo, como aquele que, de maneira lisonjeira, fala o que o povo deseja<sup>1198</sup>. Mas se aqueles que vão ser ouvidos serão os que agradam, os que por sua palavra de bajulação satisfazem a vontade do povo, mas também conduzem a cidade conforme os seus próprios interesses, aqueles que dizem a verdade, e que, por essa via, não agradam o povo, nem serão ouvidos; vão enfrentar, por sua vez, uma série de reações negativas, incluindo a possibilidade de revolta e violência da parte do povo contra eles. É, por isso que, para Foucault, o uso da *parresía* na democracia de Atenas tornou-se cada vez mais colocado em questão, já que implicava, como um direito dado a todos e a qualquer um, um perigo para a cidade e para aquele que pretendesse efetivamente dizer a verdade e se utilizar da fala franca. Em relação a isso, há igualmente a conhecida alusão de Sócrates em sua *Apologia*, narrada por Platão, a que voltaremos, quando diz: “se tivesse me dedicado à política, já estaria morto há muito tempo”<sup>1199</sup>.

Enquanto que a *parresía*, como esse uso da palavra verdadeira, no contexto democrático da política de Atenas, vai ser caracterizada por uma atividade cada vez mais rara, na medida em que implica não apenas perigos para a cidade, mas riscos para o próprio indivíduo que faz o seu uso, com o objetivo de pensar o melhor governo para cidade – daí uma outra caracterização da *parresía* política, vinculada à crise da democracia, como uma palavra corajosa –, Foucault identificará um aparecimento progressivo da *parresía* numa outra estrutura que, sem deixar de ter relação com a política, aponta mais diretamente para uma outra modificação a ser promovida por aquele que, fazendo uso do discurso de verdade, submete esse mesmo discurso à prova da realidade<sup>1200</sup>. Será na estrutura, no contexto da ética, seja na relação entre um conselheiro e um príncipe, seja na prática de dizer a verdade em Sócrates, quando, tendo recebido dos deuses esta missão, percorria as ruas e as praças da cidade, interpelando os cidadãos e os exortando para dizer: “é preciso que vocês se ocupem de si mesmos”<sup>1201</sup>, que a *parresía* como fala franca e dizer tudo encontrará doravante um lugar de exercício. De maneira que, participando não mais da Assembleia, mas da corte do príncipe e nas discussões com os outros cidadãos a quem se encontra pelas ruas, aquele que diz a verdade, o parresiasta, pode produzir através de sua fala, uma modificação que implica, num primeiro momento, a possibilidade de diferenciação ética, para depois, através de suas consequências, se desdobrar numa dimensão

---

<sup>1198</sup> PLATON, “La république”, in *Œuvres complètes*, 7, 107–8.

<sup>1199</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 159.

<sup>1200</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 54–5.

<sup>1201</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 157.



política. É para o campo da ética, e não para o campo das práticas institucionais da democracia grega, que uma série de textos começarão a apontar, de modo que, segundo Foucault, este domínio surge como um lugar cada mais privilegiado do uso da *parresía*.

## 6.2. Da possibilidade de uma *parresía* ética

Como vimos, foi no contexto em que a cidade de Atenas pretendia não apenas dominar sobre as outras, mas reivindicar a participação da ancestralidade de diversos povos da Grécia antiga, como os iônios, por exemplo, na história ateniense, que Eurípedes, retomando a narrativa de nascimento de Íon, reintroduziu essa personagem na história de Atenas: ele seria ateniense, filho de Creusa, e não apenas isso, filho de Apolo, tornando-se responsável pela fundação da *parresía* política da democracia daquela cidade. Nessa tragédia, Foucault definira pelo menos duas características importantes da *parresía*, como esse direito de fala a todo cidadão: a primeira vinculada à ambição de Íon em ocupar as posições mais importantes na vida política da cidade, e a segunda de fundar a sua própria *parresía*, o dizer a verdade da democracia, considerando a relação que ele deve ter com a história da Atenas e com o seu território.

No entanto, foi nessa mesma cidade que Foucault identificara uma dificuldade cada mais evidente do uso da *parresía*, uma vez que se essa modalidade de dizer a verdade na política, que implica o governo dos outros, podia ser dada a qualquer um e qualquer cidadão poderia exercê-la e ouvi-la, não é tanto a *parresía* como palavra franca, como palavra de verdade que confronta e que pretende prevalecer sobre as outras sob o critério da liberdade, que será predominante nas Assembleias, mas sim a palavra de bêbados, insensatos, demagogos e daqueles que não têm domínio próprio. É nessa pouca importância que se passou a dar à necessidade de diferenciação ética daquele que diz a verdade na Assembleia ou na tribuna e, ao mesmo tempo, no perigo que se corre aquele que, por um ato de coragem, decide confrontar os outros, dizendo a verdade ainda que ela não agrada, que Foucault identificou paralelamente à crise da *parresía* na democracia grega, o surgimento de pelos menos dois outros contextos em que a *parresía* poderia ser exercida e se articular com o domínio da ética. Ora, se o dizer a verdade não pode ter lugar na democracia, e isso porque em suas instituições não se pode ter espaço para a divisão ética, divisão necessária a partir da qual todo dizer a verdade é possível, a crise da democracia deve conduzir para um deslocamento da *parresía* em direção ao problema do *éthos*<sup>1202</sup>. Isso porque o domínio do *éthos* coloca positivamente o problema da relação entre o sujeito que diz a verdade e aquilo que ele diz, mas também porque avalia a própria repercussão da *parresía*, os

---

<sup>1202</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 49–51.

efeitos que ela produz sobre os objetos aos quais ela se dirige, na medida em que não se trata mais diretamente de uma estrutura política (*politeia*), mas da modificação de um sujeito e de sua constituição como sujeito ético.

### 6.2.1. A *psykhé* na relação entre o conselheiro e o príncipe

O primeiro contexto identificado por Foucault em que a *parresía* passará a ser caracterizada, já que ela não encontra mais na política um lugar de pertencimento apropriado, será o contexto da relação de um conselheiro com um príncipe, da participação do parresiasta na corte do príncipe, de modo que é nesse espaço que a palavra franca, a palavra que diz tudo, e é exercida em liberdade, poderá encontrar outra possibilidade de expressão<sup>1203</sup>.

A grande questão que se coloca quando se propõe ou quando se identifica em alguns textos da Antiguidade esse possível deslocamento, como propôs Foucault, de uma *parresía* política em direção a uma *parresía* ética, é que havia igualmente na Antiguidade uma representação bastante negativa da figura do príncipe ou do soberano, pois ela era apoiada pelo modelo da tirania<sup>1204</sup>. Ora, o tirano para os antigos é precisamente aquele que governa sem aceitar que em relação a ele sejam ditas ou se estabeleçam quaisquer palavras contrárias ao seu poder. A tirania, como essa modalidade soberana de governo, em que a única vontade que prevalece é a vontade do tirano, numa primeira aproximação não parece compatível com o dizer a verdade da *parresía*, a ser exercido como palavra franca, direta e que diz tudo, no qual o parresiasta está disposto, nesse dizer, a arriscar a própria vida para que a verdade seja dita. De modo que, quando se refere à tirania não como um lugar da *parresía*, mas como majoritariamente um lugar da lisonja, da bajulação, Foucault retoma uma passagem da *Política* de Aristóteles, em que, demonstrando a submissão dos lisonjeadores à vontade do soberano, diz: “Os tiranos se alegram em ser bajulados, enquanto que o homem de caráter independente não saberia dar a eles esse prazer”<sup>1205</sup>. Vemos, portanto, essa dificuldade de enunciação do discurso de verdade presente no contexto da relação com o príncipe, na medida em que este poderia se constituir como um tirano, o que aponta para uma incompatibilidade possível entre o prazer da lisonja e o enfrentamento da *parresía*. Outra referência citada por Foucault é a de *Hiéron*, de Xenofonte, quando, descrevendo a estranheza de um encontro entre Simônides e Hiéron, o tirano – em que aquele, fingindo louvar as condições da vida do tirano, e este último se queixando de sua vida dura e difícil –, relata também a existência de uma oposição entre o discurso da lisonja e a palavra de

---

<sup>1203</sup> *Ibidem*, 54–65.

<sup>1204</sup> *Ibidem*, 54–5.

<sup>1205</sup> ARISTOTE, *Politique*, traduzido por Jules Tricot, Paris, Vrin, 1962, 409.

verdade, dizendo: “Todos os que vos rodeiam elogiam tudo o que dizeis, tudo o que fazeis. Quanto ao ruído mais penoso de ouvir, a injúria, jamais esse ruído vai incomodar os seus ouvidos, porque ninguém se arrisca a censurar um tirano em sua presença”<sup>1206</sup>.

Ora, é essa imagem, por assim dizer, negativa do tirano, bastante popular e difundida na Grécia antiga que implicaria uma série de novos perigos, sobretudo, em relação àquele que se apresenta diante do príncipe para dizer a verdade e isso quando a sua verdade não corresponde à vontade do governante. No entanto, mesmo que esses perigos sejam plenamente reconhecidos, segundo Foucault, o fato que é se reconhece em uma série de textos, logo após o aparecimento dessa crise da *parresía* na democracia, e da formulação de uma série de alternativas para permitir a diferenciação ética no governo, a possibilidade da prática do dizer a verdade no aconselhamento do príncipe, quando se participa como conselheiro de sua corte<sup>1207</sup>. Foucault identifica essa relação entre a *parresía* e a possibilidade de dizer a verdade para o príncipe numa ilustração tirada da *Constituição de Atenas*, de Aristóteles, onde se tem a descrição de Pisístrato, tirano, que, indo para o campo, pergunta a um camponês trabalhador se ele gosta daquilo que faz, ao que recebe como resposta, sem ter sido pelo camponês reconhecido como rei: trabalharia com prazer se não tivesse que dar um décimo de minha renda a Pisístrato<sup>1208</sup>. Depois desse episódio, como relata Aristóteles, Pisístrato reconhecera a palavra de verdade vinda do camponês e resolvera retirar deles a obrigação de pagar impostos. Um outro caso é evocado Foucault, narrado por Platão, em suas *Leis*, quando descreve a forma pela qual Ciro, soberano na Pérsia, autorizou diversos dos membros de sua corte a dizer a verdade, atribuindo honra àqueles que, capazes de fazê-lo, se tornavam bons conselheiros, de modo que toda a cidade se tornaria unificada e prosperaria com liberdade em suas realizações em razão do lugar que Ciro pôde dar àquele que diz a verdade<sup>1209</sup>. Ora, a razão pela qual a *parresía*, ainda que implicasse riscos, pôde encontrar, nesse contexto de encontro com o príncipe ou de participação em sua corte, um contexto favorável à sua expressão, corresponderia, segundo Foucault, à abertura presente nesse encontro ao que seria caracterizado como alma (*psykhé*) do indivíduo<sup>1210</sup>. Com efeito, a alma, na medida em que consiste nesse domínio individual a que se pode ter acesso quando se pronuncia uma palavra de verdade, é aquilo que permite a reintrodução de um princípio de diferenciação ética na prática da *parresía*. Para Foucault:

---

<sup>1206</sup> XENOPHON, “Hiéron”, in *Œuvres complètes*, vol. 1, traduzido por Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 399.

<sup>1207</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 56–7.

<sup>1208</sup> ARISTOTE, *Constitution d’Athènes*, 17.

<sup>1209</sup> PLATON, “Les lois”, in *Œuvres complètes*, vol. 11, traduzido por Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 36.

<sup>1210</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 61.

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 se pode, pelo discurso verdadeiro, lhe inculcar o *éthos* que a tornará capaz de ouvir a verdade e se conduzir conforme essa verdade.<sup>1211</sup>

É essa abertura da alma aos efeitos da palavra de verdade da *parresía*, que configura um campo específico chamado *éthos* a partir do qual o sujeito pode se constituir como sujeito ético, na medida em que é formado e modificado pela palavra que escuta. São, de fato, os efeitos da *parresía*, como essa fala franca que diz a verdade sem desvios e com franqueza, que poderão produzir uma determinada forma e modalidade de ser sujeito, em conformidade com um *éthos* verdadeiro. Um terceiro exemplo que encontramos em Foucault<sup>1212</sup>, o exemplo da *carta VII* de Platão, onde justifica os motivos sua viagem à Sicília, quando pretendia aconselhar Dionísio, o Moço, nos permitirá reenviar o problema da constituição do sujeito ético, da possibilidade de a *parresía* produzir efeitos no governo de si, para o problema do governo dos outros, pois se a palavra da verdade pode atingir a alma, a *psykhé*, de um governante, ela pode também modificar a maneira pela qual o seu governo será conduzido.

Conforme a descrição que encontramos em Foucault, Platão escrevera a carta que ficara conhecida e que seria intitulada como *carta VII* depois de, colocando à prova a sua filosofia numa tentativa de atingir a alma do governante, Dionísio, o Moço, fracassara, de modo que, mesmo que, ao final, ele tenha exposto alguns dos possíveis motivos de sua falta de êxito nesse projeto, primeiramente, ele tentou justificar a sua decisão em ir até a Sicília para aconselhar Dionísio e empreender esse projeto de educar o governante em sua formação ética. Em primeiro lugar, seguindo a leitura de Foucault, Platão decidira levar a cabo a sua missão no aconselhamento de Dionísio, o Moço, porque tinha tido uma boa experiência com Dion, tio de Dionísio<sup>1213</sup>. Dion tinha demonstrado para Platão, de maneira clara e evidente, os efeitos de sua filosofia em sua própria vida e conduta, de modo que Platão deduzira que seu ensino filosófico poderia igualmente ter efeitos sobre a alma do governante. O segundo motivo que Platão apresenta para justificar a sua viagem tem relação com a oportunidade única que para ele se configurava, isso porque, dado que Dionísio, o Velho, tinha morrido, seu governo fora transmitido a Dionísio, o Moço. Ora, sendo bastante estimado por Dion, havia grande probabilidade de Platão

---

<sup>1211</sup> *Ibidem*, 57.

<sup>1212</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 192–273; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 57–60.

<sup>1213</sup> PLATON, *Lettres*, traduzido por Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977, 31.

ter a sua filosofia aceita por Dionísio, que notadamente dava indícios de seu interesse pela filosofia platônica. De modo que não apenas a situação era favorável, mas também a própria personagem a quem se pretendia dirigir demonstrava um determinado gosto e interesse pela doutrina e pela vida propostas por Platão<sup>1214</sup>. O terceiro motivo apresentado por Platão corresponde a essa relação possível entre os efeitos de seu discurso na ética de um indivíduo e suas implicações no campo político. Esse motivo seria decisivo, como identifica Foucault, pois para Platão, assim que ele pudesse ter acesso à alma de Dionísio, o Moço, ele teria acesso à cidade inteira e, conseqüentemente, ao seu governo. Encontramos uma passagem no texto de Platão, onde ele diz:

Como eu refletia e me perguntava com hesitação se deveria ou não partir para a Sicília e ceder aos pedidos, o que fez pender a balança foi a ideia de que, se talvez fosse possível empreender meus projetos políticos e legislativos, era o momento de tentar: não tinha que persuadir senão um homem só e tudo estava ganho.<sup>1215</sup>

Vemos, portanto, na *Carta VII* de Platão, um reencontro possível da *parresía* exercida no contexto do aconselhamento do príncipe, em que a palavra de verdade é dirigida para esse domínio ético do indivíduo, caracterizado pela *psykhé*, com aquilo que Foucault identificara como uma *politeía*, a estrutura política da cidade. Mas se o projeto de Platão fracassou, pois Dionísio não aceitou a sua *parresía* – isso porque, segundo Platão: ele tinha uma má natureza, estava rodeado por conselheiros desqualificados e, finalmente, em função da morte de Dion –, para Foucault, tratar-se-ia mais de uma falha ou de um fracasso conjuntural dessa modalidade ética de dizer a verdade, que implica riscos, do que um fracasso estrutural, como era o caso do discurso de verdade na democracia ateniense<sup>1216</sup>. Ainda que, tratando-se da soberania esteja sempre aberta a possibilidade da rejeição da *parresía* pelo príncipe e da aceitação apenas das palavras de lisonjeadores, isso não implica um impasse estrutural da palavra de verdade, como na democracia, na medida em que depende de conjunturas precisas, e não de uma impossibilidade essencial, tal qual Foucault identificara ao exercício da *parresía* na Assembleia, dado que nesse contexto não haveria espaço para a diferenciação ética do parresiasta, nem daquele que o escuta.

Foi a partir da identificação do uso da palavra de verdade da *parresía* no contexto dessa relação entre o conselheiro e o príncipe, tal como caracterizada por essa série de textos e sobretudo pelo relato de Platão a propósito de sua experiência no aconselhamento de Dionísio, que

---

<sup>1214</sup> *Ibidem*, 32.

<sup>1215</sup> *Ibidem*, 32–3.

<sup>1216</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 58–9.

Foucault definira três dimensões possíveis dessa modalidade de dizer a verdade, que, irredutíveis entre si, permanecem o tempo todo sendo articuladas uma com a outra<sup>1217</sup>. No dizer a verdade da *parresía* haveria sempre um polo da *alétheia* propriamente dita, polo da verdade que é dita; haveria um polo da *politeía*, da relação entre a verdade que se diz e o governo; e haveria, finalmente, um polo do *éthos*, na medida em que a verdade implica a constituição de sujeitos éticos. No caso do aconselhamento do príncipe toda a questão da *parresía* poderia ser formulada nos termos: que tipo de *alétheia* é preciso enunciar para modificar um determinado *éthos*, cujos efeitos terão certamente uma incidência na *politeía*? De fato, a passagem da *parresía* política para a *parresía* ética foi aquilo que permitiu a Foucault incluir a dimensão da diferenciação ética do dizer a verdade, sem deixar de implicar as suas consequências na política. O que está em jogo em Platão é precisamente o desafio de constituir o governo dos outros a partir da palavra de verdade que se dirige ao governo de si mesmo? É a partir desse problema da constituição de uma *parresía* ética que não se reduz propriamente a uma política, mas que tem sobre ela efeitos e consequências, que Foucault retomou em seu último curso no *Collège de France* o tema que analisara dois anos antes, em seu curso sobre *A hermenêutica do sujeito*. Foi pela retomada do tema do *cuidado de si*, e isso a partir do conjunto de episódios que constitui o ciclo de sua morte, que Foucault buscou identificar uma outra modalidade de *parresía* ética praticada na Grécia antiga que, diferente do aconselhamento do príncipe, faz articular na prática da *alétheia* a dimensão individual do *éthos* com a estrutura da *politeía*.

### 6.2.2. O ciclo da morte de Sócrates e o cuidado de si

É na *Apologia de Sócrates*, narrada por Platão, que encontramos a descrição de como teria sido o processo através do qual, sob a acusação de ter corrompido a juventude, não acreditar nos deuses atenienses e, disseminar, ao contrário, a existência de novos deuses, Sócrates fora julgado e condenado à morte em Atenas.

Como se sabe Sócrates era conhecido como aquele que ia ao encontro dos cidadãos, que percorria as praças e as ruas, passando de casa em casa e ensinando a todos e a qualquer um que é preciso cuidar de si, que é preciso se ocupar de si mesmo. Aliás, ele mesmo descreveria na *Apologia* a sua ocupação como sendo semelhante à de um pai de que cuida dos filhos ou à de um irmão mais velho que zela com cuidado pelos mais novos<sup>1218</sup>. Mas se, percorrendo as ruas da cidade e encontrando os cidadãos nos mais diferentes contextos, ele não abre mão de

---

<sup>1217</sup> *Ibidem*, 63–5.

<sup>1218</sup> PLATON, “Apologie de Socrate”, in *Œuvres complètes*, 1, 159.

dizer a verdade sobre eles, de confrontá-los se estão verdadeiramente cuidando de si mesmos, por outro lado, ele não ousa subir à tribuna, dar a sua opinião a sua *parresía* nas reuniões da Assembleia, e assim fazendo, pronunciar publicamente os seus conselhos à cidade. De modo que se Foucault identifica na atividade de Sócrates a prática do dizer a verdade no domínio da ética, ela se constitui em oposição à prática política, já que esta seria aquilo que poderia impedir que Sócrates continuasse o seu trabalho de interpelar os cidadãos para, dizendo-lhes a verdade, conduzi-los a cuidarem de si mesmos. Na *Apologia*, Sócrates apresenta pelo menos duas justificativas de não dizer a verdade no campo da política: a primeira, dizendo: “se tivesse me dedicado à política, já estaria morto há muito tempo”<sup>1219</sup>; e a segunda, em que explica que – assim como escutava frequentemente uma voz dos deuses ou dos demônios em seu interior, que não dizia nada de positivo, mas o impedia de consumir alguma coisa que estava presentes a fazer – ele ouvira essa mesma voz, dizendo-o para se desviar da prática política<sup>1220</sup>. De modo que Sócrates ocupando-se dos cidadãos de Atenas não pratica a sua *parresía* do domínio específico da política, quando referida à essa fala pública da verdade, pronunciada no contexto de uma Assembleia ou de uma tribuna, mas percorre as ruas dizendo a verdade a todos os que encontra, e por essa via tem a certeza de contribuir para a vida pública da cidade.

Ora, quando se considera essas duas justificativas dadas por Sócrates de não exercer a *parresía* política, a voz do demônio que o impede, mas também a referência à possibilidade de já estar morto caso tivesse se dedicado à política, poderíamos interpretar que se trata da impossibilidade estrutural do dizer a verdade na democracia, tal como indicou Foucault, e além disso dos riscos a que se submete todo aquele que, contra a opinião do povo, diz uma verdade que confronta e que não se orienta conforme os seus interesses. Sócrates mesmo em outra passagem desse texto, diz: “Não existe um homem que possa evitar perecer, por pouco que ele se oponha generosamente, por nobres razões, seja a vós, seja a toda outra assembleia popular, e por pouco que ele tente impedir, na sua cidade, as injustiças e as ilegalidades”<sup>1221</sup>. Vemos, portanto, na defesa de Sócrates em seu processo, essa clara alusão ao risco de morte daquele que diz a verdade na assembleia, se opondo aos cidadãos, e além disso à impossibilidade de impedir que as atividades injustas contrárias à lei continuem sendo praticadas apenas por um pronunciamento da verdade. No entanto, se Sócrates estava sendo acusado de corromper os jovens e de, além disso, promover a crença a divindades que não são aquelas dos atenienses, justamente por sua prática parresiástica que não se dava no contexto da política, mas que nos espaços públicos se

---

<sup>1219</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>1220</sup> *Ibidem*.

<sup>1221</sup> *Ibidem*, 159–60.

dirigia ao *éthos* de cada um, a pergunta que se deve colocar é: não estaria Sócrates igualmente em sua prática de verdade correndo risco de morte, sem que, no entanto, ele tivesse renunciado de praticar a *parresía* em função da possibilidade de ser condenado à morte? Ora, se, quando questionado pelos seus acusadores se não seria para ele vergonhoso estar precisamente nessa situação – ele que proclamava o cuidado de si e a necessidade de se ocupar consigo mesmo –, Sócrates responderia: o que é mais importante? Se importar com a prática do bem ou com a morte ou qualquer outra coisa?, porque ele se recusaria a praticar a verdade na política, mesmo que tivesse que igualmente se expor por essa prática ao risco de morte? É em relação a essa questão que Foucault indica uma outra voz referencial na *Apologia*, em que Sócrates evoca a missão de recebera do deus Apolo, quando este confiara a ele a tarefa de seguir por toda parte, persuadindo os homens a não se preocuparem com os bens, as riquezas, os cargos na cidade, mas sim com a suas almas e as virtudes, isso porque estas sim deveriam ser constituídas conforme a verdade, e não a ocupação com os bens. Em resposta a seus acusadores, Sócrates, de fato, retomaria aquela que seria a sua vocação recebida por Apolo, dizendo:

Atenienses, eu vos respeito e vos amo, mas obedecerei ao deus antes de obedecer a vós, e enquanto tiver o fôlego da vida e ainda for capaz, não conteis que deixarei de filosofar e de vos exortar ou de instruir cada um. A cada um que encontrar, direi, como é o meu costume: “Como tu, excelente homem, que és ateniense e cidadão da maior cidade e mais renomada por sua sabedoria e sua potência, como não te envergonhas de cuidares das riquezas, para teres quanto mais poderes, da reputação e das honrarias, enquanto que da tua razão, da verdade e da tua alma que precisas te aperfeiçoar sem cessar não empregas nenhum cuidado ou preocupação?”<sup>1222</sup>

Vemos, portanto, que se Sócrates se submete a esse processo, sem se envergonhar daquilo que ele fez, já que importa para ele antes obedecer aos deuses que a voz dos homens, mesmo que isso implique a morte, mas não utiliza de sua técnica nas instituições democráticas, nem pratica a *parresía* política porque isso poderia resultar na sua morte, não é tanto pelo risco de morte que o dizer a verdade na política impõe, segundo Foucault, mas sim porque assim fazendo ele poderia dizer de cumprir a missão que o deus lhe confiara; caso morresse, praticando a *parresía* política, deixaria de interrogar a todos e examinar a cada um, interpelando-os a prestarem contas de si mesmos e a se ocuparem consigo<sup>1223</sup>. É esse cuidado com a alma (*psykhé*) dos indivíduos que é o objeto da *parresía* de Sócrates, na medida em que é nela que se articulam a palavra de verdade (*alétheia*) e a razão (*phrónesis*), e que não pode ser reduzida a uma atividade parresiástica na política. E se analisarmos a forma pela qual Foucault descreve

---

<sup>1222</sup> *Ibidem*, 157.

<sup>1223</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 73–4.



a diferença entre a prática de dizer a verdade em Sócrates e a prática de dizer a verdade na política, vamos ver que: se em Sócrates a *parresía* implica uma busca, uma implicação daquele que diz a verdade, ao mesmo tempo, a sua prática se exerce como um exame e uma confrontação das almas, tendo finalmente como objetivo o cuidado de si; a *parresía* política se manifesta como uma palavra de verdade dita numa Assembleia, uma palavra pronunciada a partir de uma experiência solitária e não compartilhada, e que diz a sua opinião sem se preocupar em acompanhar aqueles que a escutam para saber a verdade pôde produzir uma transformação efetiva em suas vidas<sup>1224</sup>. A *parresía* política não se preocupa em examinar e verificar se aqueles a quem ela se dirige se esqueceram daquilo que foi dito e deixaram de cuidar de si mesmos.

É a partir dessa caracterização da *parresía* socrática que Foucault, seguindo a interpretação de Dumézil<sup>1225</sup>, vai propor uma leitura daquelas que teriam sido as últimas palavras de Sócrates, no final do ciclo de sua morte; quando Sócrates no *Fédon* diz a Críton, corifeu de seus discípulos: “Críton, devemos um galo a Asclépio. Pagues minha dívida, não esqueças”<sup>1226</sup>, não se trataria de interpretar, segundo Foucault, as suas últimas palavras, conforme toda uma tradição filosófica, dizendo que, como se trataria de deixar a vida para entrar na morte, deixar a matéria para entrar no mundo dos espíritos, era preciso oferecer um sacrifício a Asclépio, deus da cura e da medicina, pelo fato de ter sido curado dessa doença que é vida<sup>1227</sup>. Tratar-se-ia, no entanto, de um agradecimento ao deus pelo fato de que, tendo Sócrates e seus discípulos praticado o cuidado de si, puderam se curar da doença que uma vida sem cuidado poderia causar<sup>1228</sup>. Quando os seus discípulos lhe perguntaram pouco antes dessas palavras ditas por Sócrates o que deveriam fazer com suas vidas? O que Sócrates desejava que eles transmitissem para os seus filhos, como testamento?, ele respondera: “Fazei o que vos digo sem cessar. Isso não é nada de novo. [...] Cuideis de vós mesmos”<sup>1229</sup>. É, portanto, segundo Foucault, o princípio do cuidado de si que vincula a possibilidade de enfrentar a morte e o seus riscos quando se diz a verdade e se interpela os outros para cuidarem de si mesmos; é por esse princípio que se deve caracterizar a coragem de verdade de Sócrates, de modo que é esse mesmo princípio que ele pretende legar aos seus discípulos mesmo depois de sua morte<sup>1230</sup>. Assim, verificamos que, em Sócrates, se trata de uma *parresía* bastante diferente da *parresía* política, e mesmo daquela que

---

<sup>1224</sup> *Ibidem*, 80.

<sup>1225</sup> G. DUMEZIL, *Le moyne noir en gris dedans Varennes*, Paris, Gallimard, 1984.

<sup>1226</sup> PLATON, “Phédon”, in *Œuvres complètes*, vol. 4, traduzido por Paul Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983, 110.

<sup>1227</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 88–91.

<sup>1228</sup> *Ibidem*, 101–3.

<sup>1229</sup> PLATON, “Phédon”, in *Œuvres complètes*, 4,105, 173.

<sup>1230</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 104–5.

no domínio da ética identificamos nos escritos de Platão e de Aristóteles quando se tratava do aconselhamento do príncipe. Mas foi a partir de dois outros textos de Platão, *Alcibiades* e *Laques* que Foucault pôde caracterizar em torno do problema do *éthos* da *parresía*, duas direções do dizer a verdade que vão nos conduzir efetivamente de volta ao problema da política. Em *Alcibiades*, teríamos uma primeira caracterização do *éthos* que, na continuidade dessas leituras de Platão e do ciclo da morte de Sócrates, se define com uma metafísica da alma (*psykhé*); mas em *Laques* teríamos uma outra caracterização em que *éthos* toma o sentido de vida (*bíos*), de maneira que se define por uma estética da existência.

### 6.2.3. Alcibiades e Laques: metafísica da alma e estética da existência

Tanto em *Alcibiades* quanto em *Laques* de Platão, como observa Foucault, o problema em torno do qual será caracterizada a *parresía* socrática será o da educação e da formação dos jovens<sup>1231</sup>. No texto de *Alcibiades*, esse problema se manifesta diretamente no diálogo com o jovem a quem se pretende educar, enquanto que em *Laques* o diálogo se dá entre quatro personagens, de modo que Sócrates é incluído apenas mais tarde, quando se trata de pensar a formação dos filhos dessas personagens, onde seus pais não puderam oferecer essa formação. Em todo caso, é em torno do problema do cuidado com os jovens, os quais se pretende educar e oferecer uma formação, que Sócrates exerce a sua *parresía*, de modo a constituir em cada texto um domínio possível de desdobramento do dizer a verdade no campo da ética.

Em *Alcibiades*, como se sabe, Sócrates dirige a sua *parresía*, a sua palavra franca e sem rodeios para o jovem que tem o mesmo nome do diálogo, e que, mesmo sem ter dado provas suficientes ou ter sido suficientemente educado, formado na arte de governar, pretende exercer o poder em Atenas. Como de costume, Sócrates nesse diálogo, onde se trata de discutir a formação daqueles que pretendem governar, privilegiará a dimensão do cuidado de si mesmo; ou seja ainda que Alcibiades não tivesse tido, como muitos outros jovens, a oportunidade de, recebendo uma boa educação, demonstrar todas as qualidades necessárias para o exercício do governo sobre os outros, uma coisa ele deveria fazer, se pretendesse ocupar um cargo tão importante como esse em Atenas, e essa coisa seria a prática do cuidado de si<sup>1232</sup>. Ora, a partir dessa formulação, toda a direção do diálogo assumirá o sentido de definir aquilo que deve ser o objeto do cuidado de si. Ora, em *Alcibiades*, esse objeto corresponde ao mesmo objeto de que vemos Sócrates falar na *Apologia*, e ele deve ser a alma (*psykhé*) dos indivíduos<sup>1233</sup>. Se Alcibiades

---

<sup>1231</sup> *Ibidem*, 124–5.

<sup>1232</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 51–4.

<sup>1233</sup> PLATON, “Alcibiade”, in *Œuvres complètes*, 1, 102–4.

quiser governar os outros, é preciso antes que ele possa governar a si mesmo, e aquilo de é preciso se tornar mestre ou governante em relação a si é precisamente a alma. É a partir dessa questão que vão de colocar no decorrer do texto uma série de outras que concerne, consequentemente, a definição do que deve ser a alma, do que deve ser a sua natureza, e de maneira é possível cuidar dela<sup>1234</sup>. Com efeito, a resposta que vamos encontrar no texto é que a alma corresponde àquilo que se define pela presença de um elemento divino no mortal, e que cuidar da alma é contemplar a si mesmo e reconhecer esse elemento que dá acesso à ordem da sabedoria divina<sup>1235</sup>. Se o cuidado de si se define por um cuidado da alma é na medida em que nela é possível reencontrar a verdade e a razão que consiste precisamente naquilo que há de divino no indivíduo. A *parresía* de Sócrates em *Alcibiades* retoma o problema do *éthos* como *psykhé*, pois o cuidado com a alma se manifesta como o lugar em que essa realidade ontológica e distinta do corpo pode aparecer, já que constitui a presença da divindade no interior do ser<sup>1236</sup>.

Quando observamos *Laques*, no entanto, diálogo que trata igualmente do cuidado de si e dos benefícios desse cuidado na formação dos jovens, o que vamos encontrar como questão não é tanto a tentativa de definir o que deve ser o objeto do cuidado de si, nem de que maneira a alma como esse elemento divino no indivíduo se constitui como um objeto a ser visado pela *parresía*; o que vamos encontrar como questão em *Laques* vai se manifestar como uma determinada maneira de viver<sup>1237</sup>. Como se sabe, *Laques* consiste num diálogo composto por várias personagens, inicialmente Lisímaco e Melésias, que perguntam à Nícias e Laques, que tipo de cuidado eles recomendam que se tenha quando se trata da educação dos filhos. Ora, Lisímaco e Melésias, ambos utilizando de suas palavras francas e sinceras vão dizer que tiveram uma vida medíocre e insignificante, e que por isso não sabem como educar os filhos; e se Nícias e Laques eram homens notáveis, eles deviam saber como fazê-lo<sup>1238</sup>. Como os quatro tinham um pouco antes desse diálogo assistido à apresentação pública de um mestre de armas, Nícias responde à Lisímaco e à Melésias, dizendo que as lições fornecidas pelo mestre de armas poderiam ser úteis, já que consistem em bons exercícios para o combate e a arte das batalhas<sup>1239</sup>; Laques, por sua vez, critica esses exercícios; diz que eles só são considerados como exemplares em cidades onde não há efetivamente bons soldados<sup>1240</sup>. Pois se esse mesmo mestre de armas fizesse

---

<sup>1234</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 64–70.

<sup>1235</sup> PLATON, “Alcibiade”, in *Œuvres complètes*, 1, 109–10.

<sup>1236</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 71–2; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 118–9.

<sup>1237</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 119–20.

<sup>1238</sup> PLATON, “Lachès”, in *Œuvres complètes*, vol. 2, traduzido por Alfred Croiset, Paris, les Belles Lettres, 1965, 90–2.

<sup>1239</sup> *Ibidem*, 94–5.

<sup>1240</sup> *Ibidem*, 96.

as suas apresentações numa cidade que tivesse, de fato, soldados bem treinados, ele não apareceria como um exemplo a ser seguido, nem como um mestre que efetivamente sabe manipular as armas. É diante de um impasse, portanto, entre as opiniões emitidas por Nícias e Laques que se constituem como respostas à pergunta feita por Lisímaco e Melésias, que se recorre à Sócrates, embora Sócrates ele mesmo tenha dito desde o início que nunca teve qualquer mestre que fosse, nem demonstrara ser capaz de ensinar os jovens<sup>1241</sup>.

Sócrates, no entanto, propõe outro um jogo de verdade, que Nícias e Laques vão aceitar: ele devolve a pergunta para eles, convidando-os a refletirem sobre quem foram os seus mestres e de que maneira a coragem que tiveram nas batalhas que participaram permitiria a eles que dessem opiniões verdadeiras e bons juízos diante dos outros<sup>1242</sup>. Antes de se ocuparem com essas questões, Nícias e Laques apresentam os motivos pelos quais aceitariam participar desse jogo de verdade proposto por Sócrates, e é em torno desses motivos que encontraremos uma segunda caracterização e direção possível da *parresía*, orientada em torno da ética. Descrevendo o método pelo qual Sócrates instaura a sua palavra de verdade, Nícias declara: Sócrates é aquele que conduz os seus interlocutores por um determinado caminho numa conversa, no qual são obrigados a dar explicações sobre si mesmos, a prestar contas da existência que eles vivem; logo, conhecendo Sócrates e sua reputação, ele, Nícias, se submete também a esse mesmo método<sup>1243</sup>. E, finalmente, Laques, por sua vez, que não conhecia tanto Sócrates, responderia: eu gosto quando alguém fala alguma coisa e há uma certa harmonia entre aquilo que ele faz e aquilo que ele diz; tal qual um músico que não se contenta em tocar o seu instrumento, mas desenvolve essa mesma harmonia em sua própria vida, Sócrates parece digno de falar com plena liberdade, de modo que Laques ele mesmo ficaria contente em ser examinado por Sócrates<sup>1244</sup>. Ora, no final do diálogo, verificamos, pela boca de Sócrates, que não se chegou a descobrir qual deve ser a verdadeira natureza da coragem, afirmação que os participantes do diálogo confirmam; mas o que é importante é que em Sócrates foi reconhecido não apenas o direito de submeter os outros ao jogo parresiástico que ele propõe, mas também será a ele que será atribuída a responsabilidade no cuidado dos filhos dos interlocutores do diálogo, e não apenas isso: estes mesmos interlocutores se entregarão aos cuidados de Sócrates<sup>1245</sup>. Assim, se Sócrates é aquele que interpela os indivíduos a prestarem conta de suas vidas, verificamos em *Laques* que ele só pode fazê-lo, sua *parresía* só é aceita pelos outros, na medida em que ele não vive

---

<sup>1241</sup> *Ibidem*, 101.

<sup>1242</sup> *Ibidem*, 102.

<sup>1243</sup> *Ibidem*, 103.

<sup>1244</sup> *Ibidem*, 103–4.

<sup>1245</sup> *Ibidem*, 120–2.

outra coisa senão aquilo que ele diz<sup>1246</sup>. Mesmo que a coragem da verdade não tenha sido descoberta nem definida no diálogo, não é ela que autentica a possibilidade de falar corajosamente: Sócrates só pode dizer a verdade, só pode praticar a coragem da verdade com sua *parresía*, porque a vida que ele tem coincide com a verdade que ele diz.

É com base nesses dois textos de Platão que Foucault identificou duas tradições distintas de dizer a verdade na *parresía* socrática<sup>1247</sup>. A primeira que define uma coragem da verdade quando se trata de descobrir a alma (*psykhé*) do indivíduo, aquilo que de divino se manifesta na alma e é capaz de definir uma ontologia do sujeito; a pergunta proposta por essa *parresía* seria: como definir uma metafísica da alma capaz de ter efeitos na ética do sujeito? Haveria também, entretanto, uma segunda tradição da *parresía*, onde a coragem da verdade se dirige não para a alma do indivíduo, mas para as formas de vida e de existência, para o *bíos* daquele que diz a verdade. Nessa segunda tradição, a ética do sujeito se define não tanto pela possibilidade de conhecimento da alma, pela possibilidade de definição a partir do cuidado com a alma de uma ontologia do sujeito, mas sim pela tentativa de cuidando-se de si mesmo fazer da própria vida um objeto de cuidado, um objeto que, atravessado pela prática da verdade, possa adquirir uma determinada forma e um estilo. Em *Alcibíades*, portanto, segundo Foucault, haveria a definição de uma *parresía* ética, de um dizer a verdade que se dirige a um *éthos*, identificado com uma metafísica da alma (a tentativa de formular uma ontologia a partir da qual seria possível definir o ser), mas em *Laques* haveria uma outra caracterização do *éthos* da verdade, dessa vez, orientada por uma estética da existência (a tentativa de fazer passar a *parresía* pela prova de uma vida).

Foi a partir de Sócrates e dessa outra possibilidade de compreensão do *éthos* como *bíos*, segundo Foucault, que se pôde constituir na Antiguidade grega a vida como um objeto estético, o que implica a ideia de que a existência tanto quanto a alma pode se tornar objeto de cuidado e de elaboração de si, objeto de experimentação e de formalização de uma experiência estética. O cuidado de si como esse trabalho contínuo e renovado em direção ao *éthos* do indivíduo pode se orientar em função da alma e de sua constituição ontológica, mas também pode se definir em torno de uma vida, de modo que a constituir, aquilo que Foucault, denominou de “*bíos* como uma obra bela”<sup>1248</sup>. É a partir dessa última possibilidade que pôde se colocar na história da filosofia a problemática da vida verdadeira, a qual os cínicos levaram às últimas consequências. Sob a hipótese de que o *bíos* pode se constituir como objeto da *parresía*, se tornou preciso

---

<sup>1246</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 137–8.

<sup>1247</sup> *Ibidem*, 145–9.

<sup>1248</sup> *Ibidem*, 149.

relacionar o dizer a verdade, a palavra franca e o tudo dizer com as formas de vida. Por essa via, a verdade seria definida não em função de um projeto ontológico do ser ou do sujeito, mas sim pela manifestação da verdade na imanência da vida.

### 6.3. O cinismo e o escândalo da *parresía*

É no quadro, portanto, como descreve Foucault, da verdadeira vida, da estética da existência, e da constituição de uma vida bela segundo a forma da verdade, que o caso do cinismo se manifesta de maneira exemplar<sup>1249</sup>. Seria precisamente com os cínicos que essa exigência anunciada por Platão em *Laques* adquiriria uma dimensão absolutamente radical, já que a forma de vida de cínicos, modulada a partir de princípios e condições bastante características, seria articulada de maneira imediata com um dizer a verdade com ímpeto e com coragem. Ora, a personagem do cínico, segundo Foucault, teria aparecido na Grécia do período helenístico, no século IV, permanecendo presente até o final do Império romano. Como o grande paradigma de sua transmissão de sua proposta filosófica se deu em função daquilo que Foucault caracterizou como tradicionalidade da existência, em oposição à tradicionalidade da doutrina<sup>1250</sup>, o que temos de relato deles é atestado por anedotas e algumas caracterizações, presentes em alguns textos, como por exemplo, em Diógenes Laércio, Dion Crisóstomo, Epiteto, mas também de uma maneira crítica, como em Luciano, mais tardiamente, e mesmo pelo imperador Juliano. Através de todos esses textos, os cínicos aparecem com pelo menos duas características marcantes que vão definir a imagem que eles tinham na Antiguidade e, ao mesmo, a sua especificidade na filosofia antiga.

A primeira característica indicada por Foucault – e é por causa dessa característica que todo o seu desenvolvimento sobre o dizer a verdade passa necessariamente pelo cinismo – é que os cínicos eram constantemente vistos como sujeitos de *parresía*<sup>1251</sup>. Em Diógenes Laércio, há uma anedota particularmente clara e concisa a esse respeito: num determinado dia teriam perguntado a Diógenes, o cínico, o que ele considerava de mais belo entre os homens; e ele respondera: a fala franca (*parresía*)<sup>1252</sup>. Outra referência pode ser encontrada nas *Entrevistas*, de Epiteto, quando, descreve o retrato de um cínico ideal – ele que acreditava que os cínicos consistiam num tipo de condução da filosofia a seu limite, por um ascetismo radical, tal como

---

<sup>1249</sup> *Ibidem*, 152–3.

<sup>1250</sup> *Ibidem*, 193–6.

<sup>1251</sup> *Ibidem*, 153–6.

<sup>1252</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 736.

defendia –, dizendo: “Na realidade, o cínico é para os homens um batedor do que lhes é favorável e o do que lhes é hostil. Ele deve explorar antes com exatidão, depois voltar para anunciar a verdade, sem se deixar paralisar pelo medo”<sup>1253</sup>. Temos, portanto, em Diógenes Laércio, essa definição do que deve haver de mais belo, atribuída a um dos fundadores do cinismo, Diógenes, em que se relacionam o tema da beleza e da estética ao do discurso da *parresía*, e essa segunda descrição presente em Epiteto, onde o cínico aparece como uma espécie de batedor ou de espia que, à frente dos homens, observa tudo com cuidado para anunciar corajosamente a sua palavra de verdade. A continuação das *Entrevistas*, descreve sob que forma e através de que condições ele se torna capaz de dizer a verdade; e isso quando o cínico diz: “Vede, estou sem abrigo, sem pátria, sem recursos, sem escravos. Durmo no chão. Não tenho mulher, nem filhos, nem palácio de governador, mas a terra somente e o céu e um velho manto. [...] Acaso me faz falta? Acaso não vivo sem tristeza e sem temor, não sou livre?”<sup>1254</sup>. Ora, para ser um sujeito da *parresía*, para ser capaz de falar com franqueza, assumindo uma determinada forma, e dizer a verdade que precisa ser dita, o cínico deve estar livre de qualquer vínculo que o prenda e demonstrar em sua vida essa liberdade da verdade que se manifesta por uma errância constitutiva. Mas para que a *parresía* possa constituir um determinado modo de vida, é preciso que os cínicos além da *parresía* demonstrem um estilo de vida e de existência que lhes seja característico.

Além de serem conhecidos como sujeitos da *parresía*, os cínicos são aqueles que através de suas próprias vidas fazem aparecer o dizer a verdade que anunciam<sup>1255</sup>. Ora, mas se Foucault identificara em *Laques* de Platão a possibilidade de a *parresía* se dirigir a um *éthos* que se caracteriza não como metafísica da alma, mas como estética da existência, e dessa maneira, atingir a vida (*bíos*), tudo se passa como se nos cínicos o critério da verdade que permeia a vida fosse definido não a partir de uma harmonia entre aquilo que se diz e a maneira pela qual se vive, mas de uma verdade manifesta na espessura da própria vida. Ora, se o jogo *parresiástico* proposto por Sócrates a Nícias e Laques fora aceito, e isso porque ele demonstrava algumas virtudes reconhecidas pelos outros como tal, na verdade cínica o que está em questão não é tanto uma determinada configuração da existência com condição de aparecimento e reconhecimento da verdade, mas sim uma vida que como tal já consiste na manifestação radical da verdade, que só aparecer por uma vida escandalosa.

Seguindo vários testemunhos da Antiguidade, Foucault identifica os cínicos a homens de cajado, vestindo mantos e sandálias ou com os pés descalços, aqueles que carregam apenas

---

<sup>1253</sup> ÉPICTETE, *Entretiens*, 3, 1963, 73.

<sup>1254</sup> *Ibidem*, 77, 82.

<sup>1255</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 157–61.

uma mochila nas costas, que são sujos, com barbas descuidadas e muitas vezes mendigos<sup>1256</sup>. Vimos nas *Entrevistas* que eles não têm pátria, nem família. E quando Juliano, o imperador – que em outras passagens faz um elogio da verdadeira filosofia cínica, atribuindo a Diógenes e a Crates, os seus fundadores, a prática autêntica do cinismo que entre os seus contemporâneos já tinha sido esquecida – crítica Heracleios, por não representar de maneira apropriada o cinismo antigo, ele diz: “para que te serve o cajado de Diógenes e sua palavra franca (*parresía*)?”<sup>1257</sup>. Outra referência bastante comum dos cínicos que será retomada por Gregório de Nazianzo já num período bastante tardio, no século IV, quando ele, diocesano de Constantinopla fosse fazer um elogio a Máximo – um cristão de origem egípcia, que levava uma vida ascética no deserto –, ele retomaria a imagem comum do verdadeiro cínico como um cão, para reinserir essa característica nos ideais cristãos, dizendo: “tu, filósofo e sábio, [...] és como um cão, não pelo impudor, mas pela franqueza (*parresían*), não pela gula, mas pela imprevidência, não pelos latidos, mas pela proteção do bem e pela vigilância espiritual”<sup>1258</sup>. De modo que, por um lado, os cínicos eram vistos como aqueles que, como Diógenes, portavam apenas um cajado, mas também como aqueles que tais quais os cães, com suas vidas escandalosas, andam fazendo barulhos pela cidade e pelos becos, assumindo em suas próprias vidas e formas de agir aquilo que dizem e em que acreditam. Finalmente, Foucault faz referência a um outro exemplo bastante conhecido, os preparativos para o casamento de Hiparquia com Crates, o cínico, citado por Diógenes Laércio. De modo que de tanto Hiparquia insistir com Crates para se casar com ela, a ponto de lhe dizer que se suicidaria caso ele não tivesse disposto a se casar, Crates se dirigiu para ela e, despindo-se, disse: “Eis o seu marido, eis o que ele tem e decida-te, pois não serás minha mulher se não partilhares meu modo de vida”<sup>1259</sup>. Se a vida do cínico deve manifestar a *parresía* como a verdade que ele diz, e isso não apenas por uma harmonia ou uma coerência com o seu discurso, mas na expressão mesma da verdade, a única coisa indispensável para os cínicos é a própria vida, reduzida em sua materialidade mais elementar.

Como se vê, a *parresía* cínica não se reduz a esse encontro harmonioso e reconhecido pelos outros da verdade com a vida, no qual a vida manifesta as virtudes que se diz pelo discurso, aquilo que caracteriza a coragem da verdade e sua aceitabilidade pelos outros; a *parresía* cínica não se trata igualmente de uma determinada configuração da vida através da qual o discurso de verdade pode ser pronunciado, a vida como condição de possibilidade da verdade.

---

<sup>1256</sup> *Ibidem*, 157.

<sup>1257</sup> JULIEN, *Contre Héracleios*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, 71.

<sup>1258</sup> G. DE NAZIANZE, *Discours théologique*, vol. 24-6, traduzido por Justin Mossay, Paris, Cerf, 1981, 159.

<sup>1259</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 760.



Antes, a *parresía* cínica que se expressa pelo cajado, pelo manto, pela pobreza, e muitas vezes pela mendicidade é a manifestação mesma da própria vida como forma de verdade. Como caracterizou Foucault, o cinismo “faz 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 verdade em si mesma”<sup>1260</sup>. Se em *Laques* de Platão, a *parresía* de Sócrates relacionava, em sua prática de dizer a verdade, o discurso (*lógos*) com a vida (*bíos*), e isso de uma maneira harmoniosa e equilibrada na prática das virtudes e do cuidado de si; na *parresía* dos cínicos, o dizer a verdade não relaciona a verdade e a vida pela forma do *lógos*, mas sim faz aparecer na própria vida a verdade que corajosamente se diz pela fala franca e direita. No cinismo, teríamos a vida, o *bíos* como *aleturgia*<sup>1261</sup>, a existência como manifestação da verdade. É por isso que, para Foucault, ninguém colocou de maneira mais clara, mais direta e positiva a questão: o que deve ser a vida verdadeira, na medida em que a vida é constituída e atravessada pelo escândalo da *parresía*?

### 6.3.1. A vida verdadeira e a mudança dos valores

Antes de abordar, no entanto, o problema da vida verdadeira (*alethès bíos* ou *alethinòs bíos*) no cinismo, é preciso dizer que essa mesma expressão, conforme observa Foucault, é atestada um número considerável de vezes em Platão, e de maneira mais precária e rudimentar em Xenofonte<sup>1262</sup>. De modo que não se trata apenas de um problema a ser considerado no interior da vida cínica, mas sim de um problema que os cínicos se depararam, mas cuja origem não pertence propriamente ao cinismo.

Como supôs Foucault, na filosofia tradicional da Antiguidade, o tema da verdade ou do verdadeiro, o tema da *alétheia* pode ser resumido em torno de quatro preceitos principais<sup>1263</sup>: (1) a verdade é aquilo que não é oculto, nem dissimulado; é aquilo que se oferece ao olhar de maneira transparente e visível; aquilo que pode efetivamente ser visto e reconhecido; (2) a verdade deve ser também aquilo que é puro, sem ser composto por uma mistura ou uma adição; pode se reunir apenas em torno de si mesmo, sem ser modificado por um elemento estranho, que alteraria a sua composição; (3) a verdade é aquilo que é reto e direito, aquilo que se dá de maneira clara, sem rodeios nem dobras; e, finalmente, (4) a verdade deve ser aquilo que, para além de toda mudança, subsiste como uma identidade; a verdade é eterna, imutável e incorruptível. Essa foi, segundo Foucault, a definição tradicional da *alétheia* na filosofia antiga, que

---

<sup>1260</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 159.

<sup>1261</sup> *Ibidem*.

<sup>1262</sup> *Ibidem*, 201–2.

<sup>1263</sup> *Ibidem*, 201–4.

poderia ser desdobrada em diferentes domínios, como, por exemplo, o domínio do discurso, no que era conhecida como *lógos aléthes*, isto é, discurso de verdade ou discurso verdadeiro – o que implicava uma determinada maneira de falar sem dissimulação, discurso de verdade que não se mistura com aquilo que é falso ou mentiroso, discurso reto, conforme à lei, e um discurso que permanecem constante, sempre o mesmo, sem variações, e que prevalece sobre os outros em liberdade. Com efeito, é essa definição de verdade que se desdobra igualmente quando se pensa a hipótese da vida verdadeira em Platão, da *alethès bios*<sup>1264</sup>. Uma vida para ser uma vida verdadeira em filosofia deve ser uma vida não dissimulada e sem sombras; uma vida pura e sem misturas, que não oscila nas variações do bem e do mal, do prazer e do sofrimento, da virtude e dos vícios; uma vida reta, conforme o *nómos* e os princípios; uma vida que permanece a mesma em sua identidade soberana, pois não se modifica com a queda e a corrupção. A vida verdadeira da filosofia é uma vida que cumpre rigorosamente os princípios da verdade e que é atravessada por aquilo que da verdade é não dissimulado, não misturado, reto, imóvel e incorruptível. Ora, para Platão, uma vida verdadeira, finalmente, é uma vida feliz (*bíon eudaímona kai alethinòn*)<sup>1265</sup>, e é essa identidade da verdade que deve ser determinante na existência do ser.

A hipótese de Foucault é que, para compreender o que seria nos cínicos essa manifestação radical e escandalosa da verdade na vida, sob a forma do *bíos* como *aleturgia*, é preciso considerar a missão que Diógenes, o cínico, teria recebido de Apolo, em Delfos, que, além de receber o mesmo princípio endereçado a Sócrates e que se encontra na porta do templo: “conhece a ti mesmo”, recebera também um outro princípio que diz: “muda o valor da moeda” (*parakharáxon tò nómisma*)<sup>1266</sup>. Como se sabe, tal como narra Diógenes Laércio, Diógenes, o cínico, era filho de um cambista e vivia com seu pai em Sinope, no início de sua vida. Após uma suspeita falsificação de moedas, ele e seu pai foram banidos da cidade, de modo que, exilado, Diógenes fora a Delfos para pedir um conselho ao deus, e recebera precisamente essa orientação para mudar a moeda, alterar o seu valor e falsificá-la talvez<sup>1267</sup>. Para Foucault, de fato, a palavra grega para moeda, *nómisma*, contém uma aproximação etimológica em relação à palavra grega para lei, *nómos*; de modo que se poderia pensar de maneira bastante fidedigna que se trata de uma orientação recebida por Diógenes para modificar a sua atitude em relação à

---

<sup>1264</sup> *Ibidem*, 204–8.

<sup>1265</sup> PLATON, *Lettres*, 32.

<sup>1266</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 703–5; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 208–10, 221–3.

<sup>1267</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 703–5.

lei ou à norma, em relação àquilo que é dado e compartilhado por um sistema de convenção<sup>1268</sup>. E, nesse sentido, mudar a moeda não corresponde apenas a usar uma moeda falsa ou modificar uma moeda com o fim de desvalorizá-la. Para Foucault, em Diógenes, estaria em jogo de fato uma modificação do valor da moeda, mas uma modificação que permitiria, ao apagar a antiga efígie, substituí-la por uma outra, capaz de melhor representá-la ou ainda de revelar qual seria o seu verdadeiro valor<sup>1269</sup>. Se considerarmos, portanto, a forma pela qual os cínicos vão representar o que deve ser a vida para que ela manifeste em sua espessura a verdade que é preciso ser dita, a verdade da *parresía*, o que eles vão fazer é pegar a moeda da *alethès bíos*, tal como ela se apresentava tradicionalmente na filosofia, e realizar em seu interior uma espécie de passagem ao limite, como caracteriza Foucault, conduzir a vida verdadeira até as últimas consequências, a esse ponto extremo capaz de se manifestar como o contrário daquilo que é popularmente atribuído à verdade da vida em filosofia<sup>1270</sup>.

Ora, na continuação, na passagem ao extremo de uma vida não dissimulada, os cínicos vão manifestar uma vida sem pudor, uma reversão escandalosa da vida filosófica; na condução às últimas consequências de uma vida que não esconde nada, que não tem do que se envergonhar, os cínicos manifestarão a vida desavergonhada de um cão, completamente exposta; no prolongamento de uma vida pura e sem mistura, os cínicos vão mostrar uma vida indiferente e independente, uma vida que não tem necessidade de nada mais além daquilo que ela é e tem na sua existência física; no prolongamento de uma vida reta e que obedece à lei, os cínicos vão mostrar a sua face violenta e intolerável, a vida diacrítica que late para todos a distinção entre o bem e o mal, entre aqueles que são amigos e dizem a verdade e os bajuladores e inimigos<sup>1271</sup>. No limite e levando ao extremo a vida verdadeira da filosofia, a vida dos cínicos vai denunciar uma filosofia que obedece aos valores estabelecidos e modificar esses valores através de um dizer a verdade que não se reduz à não dissimulação, à pureza, àquilo que é reto e, juridicamente, certo, à imobilidade do incorruptível. Se a coragem da verdade na *parresía* política implicava o modelo do cidadão bem-nascido que ousadamente se levantava na Assembleia para fazer valer a sua verdade sobre os outros, segundo o modo da palavra livre; se a coragem da verdade na *parresía* ética tinha como modelo a ironia socrática que, conduzindo os outros que encontra pelo caminho e que dizem cuidar de si, revela, ao final, que eles estão ocupados com os bens e as riquezas e que esqueceram de sua alma; a coragem da verdade cínica, o sujeito de

---

<sup>1268</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 209.

<sup>1269</sup> *Ibidem*.

<sup>1270</sup> *Ibidem*, 209–10.

<sup>1271</sup> *Ibidem*, 233–45.

verdade constituído por essa *parresía* será aquele que promoverá o escândalo na vida com os outros, na medida em que, dizendo a verdade por sua vida, ele manifesta por palavras ou por ações aquilo que no extremo da vida verdadeira se expressa como uma vida sem vergonha e sem pudor de um cão, uma vida indiferente e independente de suas condições materiais, uma vida que faz barulho e que incomoda tal como o latido de um cão<sup>1272</sup>. Mas de que maneira a vida cínica também deve ir contra a permanência da identidade do que é eterno? De que maneira o cinismo na continuação e na passagem ao avesso da soberania do *um* se manifesta como uma vida outra?

### 6.3.2. Uma vida outra e um mundo outro

Em todo esse procedimento de mudança dos valores, de transvaloração das moedas que recebe, o cínico não manifesta a *parresía* apenas por um discurso ou um conjunto de doutrinas. Se não se trata, como vimos, de apresentar em sua própria vida os valores e as virtudes tradicionais da verdade da filosofia, nem se trata tampouco de, invertendo esses valores, manifestá-los apenas através da defesa de outros valores e de outras virtudes. A *parresía* dos cínicos deve se manifestar como uma forma de vida, de modo que a *aleurgia* encontra a espessura do *bíos*. Nesse sentido, o cínico só realiza a transformação dos valores quando se trata de sua vida verdadeira por um procedimento que Foucault caracteriza de dramatização<sup>1273</sup>. Como conduzir ao extremo uma vida que pretende manifestar a verdade da não dissimulação? Levando uma vida pública sem desvios, uma vida completamente vulgarizada, de modo que não tem nada a ocultar nem de que se envergonhar; Diógenes Laércio, descrevendo como decidira viver Diógenes, o cínico, nos conta: “Ele resolveu comer, dormir, falar em qualquer lugar”<sup>1274</sup>. Como viver verdadeiramente quando se trata da verdade cínica se a vida deve ser sem misturas e sem adições que a contamine com impurezas? Levando uma vida de plena indiferença, uma vida sem dependência, uma vida que no cinismo é praticada através de um princípio de pobreza ativa. Como viver uma vida reta, conforme a lei e o *nómos*? Como praticar em sua existência os códigos partilhados de conduta? Levando a vida reta ao seu extremo e vivendo exatamente conforme a lei da natureza; é por isso que os cínicos eram conhecidos por sua animalidade. A vida reta e sem desvios deve reproduzir na existência a ordem da natureza. Mas, finalmente, o que quer dizer uma vida constante, cuja identidade permanece, não obstante às mudanças que lhe são exteriores? O que deve ser a vida para que ela seja manifesta conforme a verdade que é eterna,

---

<sup>1272</sup> *Ibidem*, 215–6.

<sup>1273</sup> *Ibidem*, 234–4, 260ss.

<sup>1274</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 706.

imutável e incorruptível? É a partir dessa questão, que se expressa em torno da identidade e da soberania da verdade, que Foucault evocou um encontro mítico ocorrido entre Alexandre, o Grande, e Diógenes<sup>1275</sup>, narrado por diversos autores, entre eles Plutarco na *Vida paralela dos homens ilustres*, e Diógenes Laércio, nas *Vidas dos filósofos*<sup>1276</sup>.

Seguindo a narrativa de Plutarco<sup>1277</sup>, os gregos tinham decidido em Istmo de se unir a Alexandre em sua campanha contra a Pérsia, ao mesmo tempo que o proclamaram chefe da expedição. Estando Alexandre em Corinto, muitos políticos e filósofos, pessoas importantes foram saudá-lo e cumprimentá-lo. Mas se no auge de sua glória e soberania e recebendo o reconhecimento de tantas pessoas nobres e importantes, Alexandre esperava que Diógenes de Sinope, o cínico, viesse igualmente ao seu encontro. No entanto, conforme a narrativa, Diógenes, considerando a si mesmo um rei, pouco se importava com Alexandre; permanecera tranquilamente em Craneo, nos arredores de Corinto, descansando. Sabendo disso, o rei, deixando os seus aposentos, resolveu ir ao encontro de Diógenes para confrontá-lo. Se, nessa atitude, poder-se-ia pensar que o rei estaria se colocando numa posição de igualdade em relação ao cínico, conforme Foucault, esse encontro revelava, ao contrário, uma correspondência claramente dissimétrica e desigual: o soberano tinha uma vida tranquila num palácio, tinha a seu serviço todo um conjunto de personagens da corte e um exército; acabara de ser encarregado de liderar o exército grego na guerra contra os persas; e Diógenes, por sua vez, levava a vida de um cão; era pobre e miserável; vivia pelas ruas, dormindo em barracas ou em qualquer lugar. É essa cena, narrada por tantos autores, que Plutarco descreve, dizendo:

Diógenes, vendo tantos homens chegando, levantou-se ligeiramente e fixou os olhos em Alexandre, que o saudou, endereçando-o a palavra para lhe perguntar se precisava de alguma coisa. “Sim”, respondeu o filósofo, “afaste-se um pouco do meu sol”. Essas palavras impressionaram Alexandre, que ficou admirado pela fidelidade e a grandeza deste homem que o desdenhava. Assim, como as pessoas depois, na volta, riam e escarneciam do filósofo, ele disse: “Se eu não fosse Alexandre, queria ser Diógenes”.<sup>1278</sup>

Essa mesma cena, com efeito, foi representada por Pierre Puget, artista francês no século XVII. Recebendo uma encomenda de Colbert para o palácio de Versailles, ele realizara entre 1671 e 1689 o relevo em mármore de Carrara desse encontro, sob o título *Alexandre e Diógenes* (Figura 6)<sup>1279</sup>, que seria, de fato, destinado ao rei Luís XIV. Sob uma clara influência da escultura barroca italiana, o relevo de Puget se inscreve numa série de representações de Alexandre

<sup>1275</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 252–3.

<sup>1276</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, 713.

<sup>1277</sup> PLUTARQUE, *Vies parallèles des hommes illustres*, traduzido por Ricard, Paris, Didier, 1844, 275–6.

<sup>1278</sup> *Ibidem*, 276.

<sup>1279</sup> P. PUGET, *Alexandre et Diogène*, mármore Carrara, 332 x 296 x 44 cm, Paris, Museu do Louvre, 1689.

que aludem às conquistas de Luís XIV, preconizada por Le Brun. No entanto, inscrevendo-se nessa mesma tradição, Puget retrata precisamente o encontro de Alexandre com Diógenes, o cínico, isto é, o momento em que Diógenes, levantando um dos braços, pede ao soberano apenas que não lhe obstrua o sol. Se o sol representava o astro em torno do qual Alexandre construiu o seu império, Diógenes não deixou de modificar essa moeda, manifestando o seu desejo muito simples que independe do poder e da glória do soberano. Se Alexandre para exercer o seu reinado sobre os outros precisa dominar sobre eles e demonstrar a sua aprovação, Diógenes, por outro lado, é soberano de si mesmo e não precisa de ninguém. É Diógenes e não Alexandre, portanto, o verdadeiro rei.



Figura 6: *Alexandre e Diógenes*  
(Museu do Louvre, Paris)

É a reversão radical do tema da soberania que encontramos nessa cena entre Alexandre e Diógenes, segundo Foucault<sup>1280</sup>. Aquilo que em Alexandre é manifesto fruto de sua soberania, a saber, a identidade daquilo que ele é e o reconhecimento por todos de seu reinado, em Diógenes, encontramos o seu avesso. A vida só pode ser soberana de si mesma, na medida em que no prolongamento de uma vida sem vergonha, de uma vida de pobreza e independente, na animalidade característica da vida conforme a natureza, ela se manifesta como uma existência livre e autonomia. E se *identidade* é nome daquilo que, para permanecer sempre o mesmo, na verdade,

---

<sup>1280</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 253–62.

retoma um estado de dependências em relação à conhecimento (contra a dissimulação), à retidão (contra a falsidade), ao *nómos* (contra uma vida sem lei), e à eternidade (contra a mudança e a corruptibilidade), a *diferença* dos cínicos, manifesta por uma vida outra, não pode se reduzir nem se tornar dependente da manutenção da identidade do ser; ela consiste, na realidade, numa vida que, assumindo as diferentes possibilidades de dramatização, revela a liberdade da possibilidade da diferença; em sua própria soberania, o cínico é aquele que dramatiza a diferença em sua vida e que instaura na relação com os outros um princípio de crítica e de contestação do *mesmo*. É, por essa via, finalmente, que o cinismo realiza uma verdadeira transvaloração da vida filosófica, na medida em que, na passagem ao limite do princípio da identidade e da soberania, encontramos a imutabilidade de uma vida que se define sempre como vida outra<sup>1281</sup>.

Se, conforme Foucault<sup>1282</sup>, o curso sobre *A coragem da verdade* tratou de apresentar o dizer a verdade da *parresía*, de modo que essa prática de verdade se manifestou, por um lado, como a coragem de dizer, por uma fala franca, por um dizer pleno, a verdade a quem queremos dirigir e ajudar na formação e no desenvolvimento de um cuidado de si, de um *éthos*, por outro lado, ela se define como a coragem de manifestar, diante dos outros e contra todos, a verdade de si mesmo – que, no caso dos cínicos, coincide com o que se é. Essa definição bastante geral, e que se desenvolve em diferentes domínios, fora pensada a partir em duas formas distintas, segundo Foucault, e que deram origem, cada uma, a uma genealogia diferente<sup>1283</sup>. Por um lado, dizer a verdade na Antiguidade tem a ver com a *psykhé*, o conhecimento de si, o trabalho de purificação e de manutenção da identidade – é a forma do platonismo. Por outro lado, dizer a verdade na Antiguidade se manifesta em torno do *bíos*, da redução à animalidade e do combate à identidade – trata-se da afirmação no cinismo de uma vida outra para um mundo outro. E se o cínico é aquele que tem a coragem de se mostrar tal como ele é; e se, em sua *parresía*, recusando a identidade do outro, afirma a radicalidade da diferença, ele realiza além de uma *parresía* ética, voltada para o *bíos*, como manifestação de uma vida outra, uma *parresía* política, na medida em que manifesta no mundo a radicalidade do outro. Se Foucault não chegou a dizer aquilo que tinha escrito para falar em seu último curso, no manuscrito encontramos a seguinte conclusão:

Mas aquilo sobre o qual gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade não é jamais o mesmo; não pode haver verdade senão sob a forma do outro mundo e da vida outra.<sup>1284</sup>

---

<sup>1281</sup> *Ibidem*, 261–4.

<sup>1282</sup> *Ibidem*, 309–10.

<sup>1283</sup> *Ibidem*, 310.

<sup>1284</sup> *Ibidem*, 311.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Deve-se entender que aquilo que Kant designa como o momento da *Aufklärung* não é nem pertencimento, nem uma iminência, nem uma consumação, não é nem sequer exatamente uma passagem ou transição de um estado a outro. [...] Ele define simplesmente o momento presente como *Ausgang*, como saída, movimento pelo qual nos desprendemos de alguma coisa, sem que nada seja dito sobre para onde vamos.

Michel Foucault, *O governo de si e dos outros*

Quando Foucault propôs, no penúltimo de seus cursos no Collège de France, uma recondução de seu projeto de analisar as relações entre o sujeito e a verdade a partir da prática da *parresía* na Antiguidade, e isso considerando o problema do *governo de si e dos outros*, ele retomou igualmente na primeira aula do curso daquele ano uma análise do texto de Kant, intitulado “O que é o Iluminismo?”, publicado no jornal *Berlinische Monatsschrift*, em dezembro de 1784. Esse texto, com efeito, já tinha sido objeto de uma primeira comunicação que fizera à Sociedade francesa de filosofia, em 27 de maio de 1978, que ficara conhecida com o título “O que é a crítica?”<sup>1285</sup>.

Ora, em 1978, Foucault interpretou o texto de Kant como sendo característico de um momento ou de uma atitude própria à modernidade de, dirigindo-se para o presente, por uma perspectiva crítica, questionar as formas pelas quais se é governado<sup>1286</sup>. Tratava-se, com efeito, de opor a modernidade à forma da governamentalidade pastoral e de pensar propriamente não como não ser governado, mas sim: como não ser governado dessa ou daquela maneira? Em 1983, a problemática continua sendo sempre a do presente e da atualidade<sup>1287</sup>. A partir de Kant seria possível identificar o fundamento de duas tradições possíveis para a história do pensamento: a tradição da analítica da verdade que examina as condições de possibilidade da verdade, as condições de formulação e de exercício de uma verdade universal, e a tradição crítica, na qual Foucault se inscreve, que se trata de, orientada por uma análise do presente, um diagnóstico daquilo que somos, se desenvolver de maneira crítica<sup>1288</sup>. O que a comunicação no Collège de France introduz é que, quando se articula a leitura desse texto específico de Kant, “O que é o Iluminismo?” – texto que se pergunta sobre o momento em que Kant se encontrava, na medida

---

<sup>1285</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique, suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015, 33-70.

<sup>1286</sup> M. FOUCAULT, *Qu'est-ce que la critique*, 35-7.

<sup>1287</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 13-6.

<sup>1288</sup> *Ibidem*, 21-2.



em que, fazendo parte dele, se constituía por essa pergunta sobre o que se é, como sujeito histórico e não universal, como sujeito participante e modulado por esse momento em que se situa e pela coletividade de que é integrante –, com um outro texto kantiano sobre a Revolução, publicado em 1798, em *O conflito das faculdades*, no centro de sua interrogação sobre o presente se coloca a questão da possibilidade de identificação da causa de um progresso possível na história humana.

Ora, certamente não é a questão do progresso ou da tentativa de sua definição que faz desse texto de Kant uma referência absolutamente fundamental para Foucault, no sentido de permitir a recolocação do problema crítico na análise do presente. O que a evocação desse texto vai possibilitar é a identificação no interior da história do valor do acontecimento, como aquilo que sinaliza uma determinada modificação no curso da história<sup>1289</sup>. A Revolução, para Kant, como interpreta Foucault, não seria outra coisa senão o sinal de um acontecimento. E, nesse sentido, em relação a esse acontecimento, dois aspectos são enfatizados por Foucault, aos quais correspondem duas formas possíveis de análise: (1) a referência do acontecimento não é tanto os grandes movimentos ou as transformações magistrais; não se trata de identificá-la na queda de grandes impérios, na honra das grandes batalhas e de suas conquistas, nem na forma pela qual um Estado prevalece sobre os outros, e outro, por sua vez, simplesmente desaparece<sup>1290</sup>. O valor do acontecimento que modifica a história não está nas grandes oscilações da fortuna, como caracteriza Foucault, onde o grande se torna pequeno e o pequeno, inversamente, se torna grande, mas sim em movimentos quase imperceptíveis que modificam as relações entre o saber e o poder, entre o assujeitamento e a subjetivação nas formas de governamentalidade. Mas se a Revolução se faz notar não apenas por aqueles que são os seus atores, mas também por seus espectadores que, quando a veem, identificam aquilo que Kant chamara de progresso, não é tanto em função do êxito da Revolução, nem de seu fracasso, que isso acontece, mas sim (2) pela possibilidade da saída da situação em que todos se encontram e da constituição de uma política que esteja conforme a vontade dos homens e que evite a guerra<sup>1291</sup>. É essa simpatia de aspiração que beira o entusiasmo por aquilo que, como diferença, se manifesta não ainda pela constituição da alteridade do porvir, mas sim pela possibilidade de saída incerta e inquietante, presente no reconhecimento e no abandono da situação de minoridade, que caracteriza o exercício da crítica. A possibilidade coletiva de emancipação passa necessariamente, na leitura que

---

<sup>1289</sup> *Ibidem*, 17-8.

<sup>1290</sup> *Ibidem*, 17-9.

<sup>1291</sup> *Ibidem*, 19-20.

Foucault faz de Kant, por uma análise crítica do presente, na medida em que identifica na atualidade o valor dos acontecimentos e que, localizando-se nesse momento e nesse espaço, no qual nada pode suprir nem reduzir a dimensão do risco, se dirige para um *lado de fora*, sem que ainda se conheça aquilo que do outro lado se manifesta como diferença<sup>1292</sup>.

\*\*\*

Nesta tese, investigamos a constituição de sujeitos de verdade na psicanálise a partir da prática de dizer a verdade sobre si. Interrogando-nos sobre o modo como essa constituição se dá na atualidade e buscando identificar um determinado número de domínios que compõem esse campo de experiência onde o discurso de verdade se exerce, empreendemos uma análise histórica da psicanálise com o objetivo de apontar para os acontecimentos que compõem a sua genealogia e algumas possibilidades de pensar a problemática da verdade.

O dizer a verdade na psicanálise foi abordado a partir da formação moderna de discursos de verdade sobre o sujeito. Ao lado da etnologia e da escrita literária, a psicanálise apontaria no domínio das ciências humanas para aquilo que não se reduz à imagem antropológica do pensamento. Centrando-se naquilo que da linguagem permanece inconsciente ao psiquismo, o discurso de verdade da psicanálise faria apontar para o *lado de fora* da modernidade, isto é, para o domínio onde o pensamento se desloca em função do ultrapassamento de seu próprio limite e da reintrodução do limite pela dimensão da finitude. Na antropologia dominante das ciências humanas, a psicanálise faria ver os acontecimentos imperceptíveis que tornaram o homem uma figura possível no espaço do saber e, ao mesmo tempo, aquilo que pode permitir a sua dissolução para o advento do novo. Quando abordada, no entanto, do ponto de vista de uma história da sexualidade, a psicanálise apareceria, segundo Foucault, como uma das tecnologias do dispositivo de sexualidade. Se o poder não reprime, mas produz, em relação ao sexo, a psicanálise seria, na linha de continuidade das práticas da educação, da medicina, da psiquiatria e da família, não apenas uma forma de modular o uso dos prazeres através de uma teoria do desejo fundamentada na ideia de lei, mas também uma forma de codificar a exigência de dizer a verdade na confissão sob a forma de uma ciência da sexualidade e, por consequência, uma ciência do sujeito: a exigência clínica do fazer falar (livre associação), o postulado de uma causalidade geral e difusa na sexualidade (etiologia sexual das neuroses), o princípio de latência intrínseca

---

<sup>1292</sup> *Ibidem*, 26-7.

ao sexo (tempo de latência ou formações do inconsciente), o método de interpretação (re-memoração e análise das resistências) e a medicalização de seus efeitos (nosografia das doenças e psicopatologia). Em torno do sexo, da exigência de dizer a verdade sobre a experiência do sexo, a psicanálise formularia uma verdade do sujeito, mesmo que essa verdade seja aquilo que, do sujeito do inconsciente, cinde o próprio sujeito e só pode ser identificada pelo outro, que sabe.

Partindo do problema do sujeito na solicitação que lhe é feita de dizer a verdade sobre si no dispositivo da sexualidade, analisamos em seguida o que deve ser essa personagem do “eu” nos procedimentos de dizer a verdade. Quando observamos a série de estudos desenvolvido por Foucault a propósito da tragédia *Édipo Rei* de Sófocles, identificamos uma correlação entre as diferentes formas de produção da verdade e as modalidades de ser sujeito. Do dizer a verdade oracular dos deuses, passando pela verdade anunciada pelos reis, e que se configura como uma disputa, segundo o antigo regime do combate e do litígio, até chegar à palavra de verdade enunciada pela boca de servos e testemunhas, no quadro de um processo jurídico de identificação da verdade e estabelecimento da justiça, foi na última modalidade de dizer a verdade que Foucault identificou essa obrigação de dizer “eu”. Para que a verdade fosse manifesta, segundo o jogo de metades proposto por Foucault e a estrutura de inversão do reconhecimento e da peripécia em Aristóteles, era preciso que o sujeito do enunciado correspondesse ao sujeito da enunciação, por uma autenticação de sua identidade e por uma prática de verdade que, vivida sob a forma da passividade, se pronuncia no presente em relação àquilo que a memória pode resgatar de uma experiência do passado. O que o cristianismo dos primeiros séculos realizou em relação a essa exigência de dizer a verdade sob a forma do “eu” foi a expansão dessa prática a todos e a qualquer um, de modo que a todo cristão se tornou necessária a prática exaustiva do exame de consciência e da verbalização de si mesmo para um diretor. Diferentemente das antigas práticas de si, onde o exame de consciência e a direção tinham um estatuto passageiro, uma relação temporária de exposição de si mesmo ao diretor, bem como um objetivo de constituir um sujeito livre e independente pelo exercício da força da verdade, nas provas de preparação para o batismo, nas práticas da penitência canônica e na atividade da confissão nas comunidades monásticas, introduz-se um outro princípio de subjetivação. A subjetividade cristã, uma vez que se relaciona com a verdade mediada pela mortificação de si, pela possibilidade sempre presente da manifestação do Outro em si mesmo e pela submissão e obediência ao outro, diretor, rompe definitivamente com a subjetividade antiga, constituindo um sujeito a partir da prática constante de uma hermenêutica de si.

E, finalmente, quando voltamos para a modernidade para pensar como, em torno dessa longa história das relações entre o sujeito e a verdade, a confissão como essa prática por meio da qual o sujeito enuncia de maneira custosa e diante do outro a verdade sobre o que se é, se vincula a essa verdade e se coloca numa relação de dependência em relação ao outro, vai incidir no dizer a verdade da psiquiatria e no dizer a verdade da psicanálise. Passando pela identificação da exigência de um enunciado de verdade na psiquiatria, onde, na relação com o médico, o louco que diz a verdade sobre si se submete à ordem da realidade – a relação entre a verdade e a história canônica do sujeito – e, ao mesmo tempo, se implica no tratamento, reconhecendo-se louco, analisamos os impasses da exigência de confissão, com a emergência dos casos clínicos e jurídicos de monomania, nos quais não havia motivos para o crime. Com a formulação da noção de instinto, identificamos como a psiquiatria deslocou a antiga categoria da monstruosidade humana para a ordinaryidade dos doentes mentais. Nesse panorama, a psicanálise permite, pela vinculação do instinto a uma história – com a noção de pulsão –, redefinir o quadro de uma identidade, atribuindo ao indivíduo uma subjetividade. É por essa via que, segundo Foucault, ela retoma o antigo procedimento de hermenêutica de si, mesmo que introduza o si mesmo numa cadeia de significantes. Se o texto, por um lado, é aquilo que, como vimos, sob a hipótese do inconsciente destitui a imagem antropológica do homem, ao se perguntar sobre a verdade do sujeito, sob a prática da análise e do deciframento de si, que manifesta a presença do Outro no interior do sujeito, que supõe a presença de um mestre da verdade, a psicanálise reintroduz um modelo de subjetivação que articula a interdição de fazer à obrigação de dizer<sup>1293</sup>. Se a psicanálise se pergunta, com Lacan, sobre as relações entre o sujeito e a verdade, sobre o preço a ser pago pelo sujeito para ter acesso a verdade e sobre os efeitos que a verdade deve ter sobre o sujeito que a pronuncia, ela reintroduz todo esse conjunto de questões espirituais no plano do saber psicanalítico e da formação de um sujeito pelas relações institucionais que ele estabelece com o outro.

O último capítulo encerra esse percurso apontando, de uma só vez, para a contingência desse modelo e para a possibilidade de dizer a verdade de outra maneira. A partir de uma análise da história da *parresía* na Antiguidade, tal como propõe Foucault nos seus últimos cursos, identificamos três modalidades de dizer a verdade, a que correspondem formas específicas, personagens e alguns objetivos. A primeira forma, na origem de formulação do termo, é a forma da *parresía* política: esse dizer a verdade por direito do cidadão bem-nascido que corajosamente diz a verdade na Assembleia ou na tribuna, e em liberdade espera que a sua palavra franca, o

---

<sup>1293</sup> M. FOUCAULT, *Dire vrai sur soi-même*, 27–8.

seu tudo dizer prevaleça sobre os outros. A segunda forma é a da *parresía* ética, presente no aconselhamento do príncipe e na prática socrática de percorrer a cidade interpelando os indivíduos para saber se eles têm cuidado de si mesmo. Essa modalidade vai se formular numa relação mais reduzida, entre o parresiasta e o outro, e ter como finalidade a constituição de um *éthos*. Seja sob a forma de uma *psykhé*, seja sob a forma do *bíos*, a *parresía* será essa palavra verdadeira que fundamenta uma metafísica da alma, por um lado, ou uma estética da existência, por outro. É no prolongamento desse último aspecto que a vida cínica manifesta em sua própria existência a verdade da *parresía*. O sujeito da *parresía* cínica não é um sujeito da Assembleia que diz a verdade segundo uma forma instituída e espera que sua verdade seja aceita e cumprida pelos outros; o sujeito da *parresía* cínica não é um sujeito que se pergunta pelo reconhecimento da divindade em si mesmo para fundar uma ontologia, nem um sujeito que busca uma harmonia reconhecida pelos outros entre o que ele diz e o que faz, na medida em que a vida é condição de possibilidade da verdade; mas sim, o sujeito da *parresía* se constitui pela dramatização da verdade em sua própria vida, e por essa vida verdadeira ele impõe corajosamente a possibilidade de uma vida outra para um mundo outro. Se a ética de si é aquilo que permite resistir ao poder e contestar uma determinada política de si que, constituída historicamente, impõe o assujeitamento, uma análise crítica do presente que se constitui como movimento de saída, ainda que não saiba para onde vai, deve afirmar a possibilidade da diferença. Seria preciso se perguntar: pode a psicanálise constituir um sujeito da verdade menos a partir da identificação interpretativa do Outro em si, mas de um dizer a verdade que, sob a forma do outro, introduz no mundo o princípio de uma alteridade de si? Pode o dizer a verdade sobre si na psicanálise se formular menos pela constituição de um saber analítico de si e pelos efeitos desse saber sobre o sujeito, na medida em que é mediado e transmitido pelo outro, e mais por um sujeito de verdade que é constituído por si mesmo e reconhecido pelos outros como sujeito que manifesta a verdade na espessura de sua forma de vida e existência, sendo essa a sua verdadeira transmissão? Nesse sentido, cabe retomar uma passagem de Foucault, a ser colocada de uma maneira crítica e interrogativa:

Talvez o problema do si não seja descobrir o que ele é em sua positividade, talvez o problema não seja descobrir um si positivo ou o fundamento positivo do si. Talvez nosso problema agora seja descobrir que o si não é nada mais que o correlativo histórico de uma tecnologia construída no decorrer de nossa história. Talvez o problema seja mudar essas tecnologias. E, nesse caso, um dos principais problemas políticos hoje seria, no sentido estrito do termo, o da política de nós mesmos.<sup>1294</sup>

---

<sup>1294</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 90-1.

## ANNEXE : RÉSUMÉ ÉTENDU EN FRANÇAIS

### INTRODUCTION

Avec la publication du premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, intitulé *La volonté de savoir*, en 1976, Foucault a inauguré un nouveau chapitre dans l'histoire des relations entre les différentes problématiques sur lesquelles il a travaillé et la psychanalyse<sup>1295</sup>. En effet, depuis la publication de *L'Histoire de la folie à l'âge classique*, en 1961, sans parler du livre *Maladie mentale et personnalité*, commandé par Louis Althusser et publié dans sa première version en 1954, le discours de Freud, bien non traité à titre exclusif, occupait néanmoins une place privilégiée et récurrente tout au long de ses analyses.

Comme on le sait, la psychanalyse a été pensée dans l'*Histoire de la folie* en articulation avec deux approches possibles de la folie développées en Occident à la fin de la Renaissance : une approche critique<sup>1296</sup> qui, en distinguant le pôle de la raison du pôle de la déraison, a considéré la folie comme une expérience de silence et d'absence d'œuvre ; et une approche tragique<sup>1297</sup> qui, en reprenant la catégorie du langage dans l'expérience du fou, a ramené son expérience vers le registre de l'œuvre et de la vérité. Dans ce contexte, il serait possible de trouver chez Freud une pratique discursive qui rejoint l'approche critique, en ce que l'expérience psychanalytique promouvrait un passage dialectique du registre de la déraison vers le registre de la raison, en même temps qu'elle condenserait dans la figure de l'analyste la structure médicale du traitement. On pourrait néanmoins voir avec la psychanalyse une approche tragique, dans la mesure où la valorisation du langage du délire donnerait une place fondamentale à la dimension du fantasme dans l'expérience de la vérité<sup>1298</sup>. Proche en cela de Hölderlin, Nerval et Roussel, dans la littérature, d'Artaud et Strindberg dans la dramaturgie, de Goya et Van Gogh dans le domaine des arts et de la peinture, proche aussi de Nietzsche dans la philosophie, Freud favoriserait la réintroduction du fou dans le registre de l'œuvre en psychanalyse, en réinsérant dans l'histoire de l'Occident la dimension tragique de l'existence.

En 1963, le personnage de Freud apparaît une fois de plus dans *La naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*. Dans l'histoire de la clinique médicale entre les XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles, prescrivant aux médecins : « Ouvrez quelques cadavres », François

---

<sup>1295</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1976.

<sup>1296</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976, 56–9, 181–93, 225, 326–42, 398–400, 528–30.

<sup>1297</sup> *Ibidem*, 18–40, 175–7, 360–72.

<sup>1298</sup> *Ibidem*, 18–40; J. BIRMAN, “Descartes, Freud e a experiência da loucura”, in *Nat. Humana*, 12, 2 (2010).

Bichat a pu formuler, sous le modèle de l'anatomie pathologique, que la vie doit être l'ensemble des forces qui luttent contre la mort<sup>1299</sup>. Freud aurait repris cette formulation à la fois avec la dimension fondamentale du conflit qu'il a introduit dans l'appareil psychique et avec la reformulation de sa théorie des pulsions à partir de l'opposition entre les pulsions de vie et pulsions de mort, de sorte que Foucault a indiqué de l'un à l'autre la marque insurmontable d'un rapport à la finitude dans la modernité<sup>1300</sup>. De l'ouverture des cadavres de Bichat à la redéfinition de la théorie des pulsions chez Freud, « l'homme occidental n'a pu se constituer à ses propres yeux comme objet de science [...] qu'en référence à sa propre destruction »<sup>1301</sup>.

Continuant de suivre la séquence des livres publiés par Foucault, nous trouvons une troisième incidence du discours de Freud dans *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines* en 1966. Considérant directement la question de l'émergence historique de l'homme en tant qu'objet de savoir et la question corollaire de la constitution des sciences humaines, Foucault y définit la psychanalyse, avec l'ethnologie, comme discours contre scientifiques, dans la mesure où, en ayant été formés à partir des sciences humaines, ils conduisent ces mêmes sciences à leur dissolution<sup>1302</sup>. Que ce soit par la définition d'un inconscient du psychisme ou par l'analyse des formes singulières de la culture, ces domaines, en se plaçant aux marges du savoir, affirmeraient la dimension essentielle du décentrement qui articule le savoir sur l'homme avec l'expérience de la finitude.

Depuis les années 1970, avec le changement méthodologique de Foucault, qui migre d'une archéologie du savoir vers une généalogie du pouvoir, sa lecture de la psychanalyse la situe, avant le pôle des *résistances*, comme Foucault lui-même l'appelle dans *La volonté de savoir*<sup>1303</sup>, à partir des procédures de pouvoir qui exigent de et à travers elle des formes d'assujettissement. En 1975, avec la publication de *Surveiller et punir : naissance de la prison*, dont l'objectif, selon Foucault, était de mettre en œuvre une histoire corrélatrice de l'âme moderne et de l'apparition d'un nouveau pouvoir de juger<sup>1304</sup>, la psychanalyse se situe dans le prolonge-

---

<sup>1299</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique : une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963, 125–49.

<sup>1300</sup> S. FREUD, “Au-delà du principe de plaisir”, 1920, in *Œuvres complètes*, vol. 15, sous la direction de André Bourguignon, Jean Laplanche et Pierre Cotet, Paris, PUF, 2010, 324–35 ; G. DELEUZE – L. von SACHER-MASOCH, *Présentation de Sacher-Masoch : le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967, 96–7.

<sup>1301</sup> M. FOUCAULT, *Naissance de la clinique*, 200–1.

<sup>1302</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, 360–78, 385–98.

<sup>1303</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 126.

<sup>1304</sup> M. FOUCAULT, *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 27.

ment de la psychiatrie légale, en ce sens qu'elle contribuerait, par le développement de techniques de déchiffrement, à la formation d'un savoir psychologique de l'individu<sup>1305</sup>. En continuité avec cette fonction attribuée à la psychiatrie par le droit, la psychanalyse de Freud apparaît comme l'une parmi d'autres des technologies du pouvoir capables d'identifier le motif d'un crime dans la personnalité du criminel et d'établir entre les deux une relation signifiante. L'année suivante, en 1976, *La volonté de savoir* replace la psychanalyse au centre de la discussion foucauldienne, dans la mesure où l'histoire du dispositif de la sexualité apporterait une contribution importante pour penser à l'archéologie de la psychanalyse.

Ce sous-titre du premier volume de son *Histoire de sexualité* reprend le titre de son premier cours au Collège de France en 1970-1971. Il s'agirait donc, en 1976, d'étudier un autre *fragment d'une morphologie de la volonté de savoir*, à partir désormais d'une autre perspective. Si, dans le cours de 1970-1971, l'objectif de Foucault était de « savoir si la volonté de vérité n'exerce pas, par rapport au discours, un rôle d'exclusion analogue à celui que l'opposition de la folie et de la raison, ou le système des interdits »<sup>1306</sup>, la réflexion de 1976 ne voit pas tant le discours investi par cette volonté de vérité du point de vue des mécanismes négatifs du pouvoir, que sous l'angle des mécanismes productifs : le pouvoir incite, multiplie, prolifère. Il faudrait donc analyser : (1) le fait discursif qui indique qu'on parle davantage de sexe aujourd'hui qu'auparavant ; (2) les techniques et les mécanismes de pouvoir impliqués ; et (3), finalement, comment la multiplication des discours et la mise en œuvre de diverses procédures visant la prolifération des pratiques sexuelles ont été accompagnées, justifiées ou même encouragées par une volonté de savoir<sup>1307</sup>. Sur le sexe il faut savoir, il faut parler, il faut suivre les usages divers du corps et des plaisirs jusqu'à sa formulation par le langage.

Parmi les différentes possibilités d'aborder la présence de la psychanalyse dans l'œuvre de Foucault et plus particulièrement, la façon dont la constitution de la psychanalyse peut être comprise à la lumière d'une histoire de la sexualité – dans une perspective qui articule la théorie et la pratique de Freud à la multiplication des discours, la diversification des pratiques et la mise en œuvre d'une demande de vérité autour du sexe – nous nous proposons d'enquêter sur cette dernière articulation, à savoir la diversification des pratiques et la mise en œuvre d'une demande de vérité autour du sexe.

---

<sup>1305</sup> *Ibidem*, 28-9, 34-5, 101-5.

<sup>1306</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir : cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, Seuil, 2011, 3-4.

<sup>1307</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 19-20.



En 1976, Foucault avait isolé, au sein de cette histoire de la sexualité, l'apparition d'une modalité de pouvoir qui soumet les individus à des procédures de production de la vérité du sexe. Nous nous proposons donc d'analyser dans notre travail la manière dont la psychanalyse de Freud, au moins celle qui commence avec lui ou procède de lui par la suite, s'intègre à ce dispositif, produisant en lui des *sujets de vérité*. Nous tenterons de penser comment la pratique du dire vrai sur soi-même dans la psychanalyse n'est pas sans généalogie, et comment le sujet, qui se reconnaît lui-même et est reconnu par les autres par le fait de dire la vérité dans la psychanalyse, loin de recevoir sa détermination à partir d'une structure ou d'une topologie, procède, en réalité, d'une formation historique.

\*\*\*

Notre réflexion s'organise selon trois moments. Dans le premier, intitulé *Vérités sur le sujet*, nous analysons, à partir du domaine du savoir des humanités et des pratiques de la sexualité, la façon dont ont été constitués des vérités à l'égard du sujet. Le premier chapitre aborde l'émergence de l'homme en tant qu'objet de connaissance dans la modernité ainsi que la formation des sciences humaines en tant que modalité de connaissance de l'homme. Sur la base à la fois de la réflexion développée par Foucault dans son *Introduction à l'Anthropologie de Kant* de 1961 et la pensée qu'il suit dans *Les mots et les choses* de 1966, nous analysons comment s'est constituée, à partir de la question kantienne « qu'est-ce que l'homme ? »<sup>1308</sup>, une pensée anthropologique qui définit à partir des connaissances empiriques un savoir positif sur l'homme, mais qui entend de surcroît, en s'appuyant sur ses connaissances, centrer sur la structure de l'homme les fondements de toute connaissance possible. Comment le projet de construction des sciences humaines, dans la mesure où elles articulent la vie, le travail et le langage avec ce qui définit une genèse, une structure et une signification dans le sujet, prolonge-t-il le projet de l'anthropologie ? Dans quelle mesure la psychanalyse et l'ethnologie, en référence à l'histoire et à la finitude, renvoient-elles aux événements qui l'ont rendue possible ? Dans un deuxième chapitre, nous déplaçons le problème des vérités de l'homme vers une autre clé de lecture : à partir des études sur la sexualité le problème du sujet réapparaît, pour Foucault, dans un rapport non pas forcément lié à ce que les discours de vérité disent sur ce sujet. Foucault met au jour une volonté de savoir qui exige du sujet l'élaboration d'un discours de vérité, et qui, au-

---

<sup>1308</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, précédée de l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*, trad. par Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008, 51-2.

delà, exige de lui la production de discours de vérité sur lui-même. Nous basant sur une analyse du premier volume de l'*Histoire de la sexualité* de Foucault, nous chercherons à démontrer comment une modalité d'assujettissement des individus s'est formée dans la modernité à travers le dispositif de sexualité et quelle y a été la place de la psychanalyse, que ce soit par la recherche de la vérité du sexe ou par celle de la vérité du sujet.

Nous avons intitulé le deuxième moment de notre réflexion *Dire vrai et dire « je »*. Nous tentons en effet d'y déplacer la relation entre le sujet et la vérité, d'un point de vue tant chronologique que qualitatif attribué au terme *sujet* dans cette relation. Pour ce qui est de la chronologie, nous situons les événements producteurs de discontinuité et de rupture dans l'histoire des rapports entre le sujet et la vérité non plus au seuil de la modernité, mais à partir de l'identification des différences entre les technologies de soi de l'Antiquité et celles des premiers siècles du christianisme. En ce qui concerne le sujet, notre référence méthodologique, tout au long de cette deuxième partie, sera non pas le complexe savoir-pouvoir mais la notion développée par Foucault de « gouvernement par la vérité »<sup>1309</sup>. De fait, notre questionnement sur le rapport entre le sujet et la vérité sera orienté par l'articulation entre la gouvernementalité, la manifestation de la vérité et la subjectivité. Le troisième chapitre introduit cette méthodologie à partir d'une analyse des différentes lectures foucauldienne de *Œdipe Roi*, la tragédie de Sophocle. Comment, dans la formation d'une procédure judiciaire qui demande un dire vrai des témoins, pourrait apparaître dans la démocratie grecque celui qui dit la vérité à la première personne ? Contrairement au dire vrai des oracles et au dire vrai des rois, le dire vrai à valoriser et même à solliciter sera celui des sujets dont le dire coïncide avec la forme du « je ». Le quatrième chapitre tentera donc de penser comment l'exigence d'articuler le *mal faire* et le *dire vrai* a été étendue à tout le monde et à n'importe qui. Considérant l'analyse de trois obligations de vérité formulées dans les premiers siècles du christianisme (la préparation au baptême, la pénitence canonique et la direction de la conscience), nous identifierons la genèse d'une nouvelle forme de rapport du sujet à soi-même, une nouvelle forme de dire vrai sur soi-même que Foucault appelle « l'herméneutique de soi »<sup>1310</sup>. Cette nouvelle forme du dire vrai s'enracinerait dans le rapport du sujet avec l'autre, la mort et l'Autre de soi-même, issu de l'injonction faite par le christianisme à la subjectivité occidentale de dire la vérité sur soi-même ainsi que de son articulation des interdictions de faire aux obligations de dire.

---

<sup>1309</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants : cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2012, 12.

<sup>1310</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi : conférences à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013, 38-9.

Le troisième et dernier moment de notre réflexion, *Sujets de vérités*, revient au problème de la gouvernementalité, moins du point de vue des technologies de domination que du point de vue des technologies de soi. Si, pour Foucault, le point de résistance ultime au pouvoir politique doit en fin de compte se constituer par la formation d'une éthique de soi, nous nous demanderons dans quel sens il serait possible de penser la formation d'un « dedans du dehors », pour reprendre l'expression de Deleuze<sup>1311</sup>, considérant le *Dire vrai sur soi en psychiatrie et en psychanalyse* et le *Dire vrai autrement* à propos de la *parrêsia* grecque. Dans le cinquième chapitre, nous aborderons les pratiques de vérité telles qu'on les trouve dans la psychiatrie, puis dans la psychanalyse. Si, d'une part, nous observons dans le savoir-pouvoir psychiatrique le développement d'un discours de vérité ainsi qu'une injonction faite au fou d'avouer « je suis fou », nous voyons, dans le cadre de la psychanalyse, comment la modalité du dire vrai réintroduit l'herméneutique de soi dans le champ de la parole et du langage. Dans quel sens les rapports entre le sujet et la vérité y reprennent-ils la longue histoire des pratiques de déchiffrement de soi, puisqu'elles impliquent un sujet divisé, marqué par l'oscillation constante des vérités d'un Autre à l'autre, dans l'horizon moderne, comme le précise Foucault, de la connaissance de soi ? Le sixième chapitre proposera une autre lecture possible du dire vrai, cette fois-ci à partir de la formation du sujet de la *parrêsia* dans la Grèce antique. Nous analyserons d'abord la façon dont la modalité du dire vrai de la *parrêsia* constitue dans la démocratie athénienne un droit de citoyenneté, un droit de tout dire, de parler franchement devant les autres, avant d'arriver au problème, avec la crise de la *parrêsia* politique, de la direction éthique dans le rapport de celui qui dit la vérité au prince. Ce sera finalement à partir du modèle des cyniques que la *parrêsia* analysée par Foucault trouvera à nouveau le régime politique, dans la mesure où leur dire vrai implique non seulement la formation d'une éthique de soi, mais aussi la manifestation publique de la vérité sous la forme d'une vie autre. C'est cette altérité de la vérité manifestée à travers la vraie vie des cyniques qui renvoie le problème du vrai non à l'Autre à l'intérieur du sujet, mais vers la possibilité d'une vie dont la différence doit conduire au changement du monde.

---

<sup>1311</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 2004, 104.

## PREMIÈRE PARTIE

### VÉRITÉS SUR LE SUJET

La première partie de cette thèse traite de quelques fragments d'une morphologie de la volonté de savoir<sup>1312</sup> qui a défini dans l'histoire de l'Occident une certaine valeur pour les discours de vérité.

Nous analyserons dans le premier chapitre, *Le sujet et les discours de vérité*, la manière dont la modernité a été marquée par le développement de la question kantienne : « Qu'est-ce que l'homme ? ». Or, si jusqu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle l'homme n'existait pas en tant que problème dans l'histoire de la pensée, son émergence fait que l'expérience du sujet est désormais traversée par des discours de vérité qui définissent dès lors une série de connaissances à son égard. De quelle manière l'apparition du problème anthropologique a-t-il introduit dans l'histoire de l'Occident un certain mode d'être sujet ainsi que la production à l'égard de ce sujet de discours de vérité ? Autour de quels problèmes et à travers quels chemins ou déviations la modernité a-t-elle pu établir sur l'homme un certain modèle de discours vrai à partir duquel toute forme de savoir, toute réflexion sur l'homme devrait se produire ? Ce chapitre tentera d'articuler le rapport de la pensée avec ce modèle anthropologique et la possibilité de penser au-delà des limites de cette représentation.

Le deuxième chapitre, *La production d'un vrai dire et une volonté de savoir*, renvoie le problème des rapports entre le sujet et la vérité à l'exigence d'un dire vrai sur la sexualité. À l'occasion de son discours inaugural au *Collège de France*, Foucault se demandait en 1976 : comment une volonté de savoir peut-elle s'exercer dans le domaine des discours visant à l'élimination de certaines formes de sujets et à la sélection des autres ?<sup>1313</sup> Ce n'est donc plus le sujet qui sera exclu par l'incidence du pouvoir ; on lui demandera plutôt de produire un discours vrai sur lui-même et telle est la manière dont il sera assujéti. Si, d'une part, nous pouvons y voir un fragment de la volonté de savoir dans un discours anthropologique capable de soumettre les différentes formes de subjectivité à des vérités qui leur sont étrangères, parce qu'imposés de l'extérieur, nous identifierions d'autre part, dans le domaine de la sexualité, la formation d'une vérité issue de l'expérience propre du sujet, de telle sorte que d'une manière ou d'une

---

<sup>1312</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 3.

<sup>1313</sup> M. FOUCAULT, *L'ordre du discours : leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Gallimard, 1971, 38-40.

autre, la pensée se soumettrait à une image et le sujet à une obligation de dire. Entre les problèmes de l'anthropologie et de la sexualité, nous voudrions parcourir des différentes formes de production de vérités sur le sujet, dont la fondation ne peut se définir qu'en fonction d'une volonté de savoir dans la modernité.

## Chapitre 1. Le sujet et les discours de vérité

La deuxième partie de *Les mots et les choses* commence par un chapitre intitulé *Les limites de la représentation*<sup>1314</sup>. Pour introduire son livre, Foucault procède à une lecture approfondie du tableau *Las Meninas* de Velázquez – et cela dans la mesure où il s’agit de localiser dans ce tableau de la représentation le point oscillant d’un sujet qui, capable de représenter, ne peut pas dans le même temps et par le même mouvement être représenté. Mais lorsqu’il identifie l’apparition de la catégorie de l’histoire à partir d’une série d’événements entre la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle et le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, il revient au problème du sujet, dans la mesure où ce n’est que par la dissolution de la représentation que le sujet pourrait enfin devenir un objet de connaissance.

L’émergence de la modernité produit une autre manière de penser et cette discontinuité à partir de laquelle notre façon de penser a été produite est caractéristique de notre rapport à l’ordre discursif. Comme le souligne Foucault, la dissolution du système de représentation fait que l’espace qui définit la formation des discours dans le système du savoir n’ait plus comme opérateur central l’idée de *máthêsis universalis*<sup>1315</sup>. Pour analyser le système des savoirs et la manière dont les discours convergent vers le problème du sujet, il ne s’agit plus de procéder à une décomposition des éléments jusqu’à parvenir à une mesure commune, avant de développer un système de distribution dans un tableau qui, classant les êtres, les distribue autour d’un plan d’identités et de différences. Au-delà de ce système de représentation et de la conception encyclopédique du monde, nous assistons à l’avènement d’une histoire qui ne peut plus être assimilée à ce système<sup>1316</sup>. C’est à partir de cette introduction de l’histoire au seuil de la modernité que Foucault, considérant les trois grands domaines du savoir classique, a identifié l’émergence de nouveaux objets de savoir (le travail, la vie et le langage) ne pouvant ni être réduits à la forme de représentation, ni introduits dans un système qui soumet la variété des signes à l’identité d’une mesure et distribue les différences dans un tableau de classification.

Selon Foucault<sup>1317</sup>, jusqu’au XVIII<sup>ème</sup> siècle, la catégorie de *besoin* organisait le système d’échange, le système d’établissement du prix monétaire entre la valeur d’usage et la valeur d’échange, de sorte que l’analyse des richesses était ordonnée selon la distribution utile des

---

<sup>1314</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 229-60.

<sup>1315</sup> *Ibidem*, 86-91.

<sup>1316</sup> *Ibidem*, 229-33.

<sup>1317</sup> *Ibidem*, 233-38, 265-75.

marchandises. Ainsi, l'activité de la production agricole, par exemple, occupait une place privilégiée dans le champ discursif. Ce n'est donc pas par hasard que l'école physiocratique pense que la richesse des nations devrait être liée au développement de la terre, dans la mesure où l'amélioration et l'expansion du territoire agricole, l'extraction et la fabrication de produits à partir de sa matière première, constituaient la source de toutes les richesses. Ce ne serait qu'à la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, à partir de l'idée de *travail* et de l'ensemble des processus qu'elle suppose (la journée de travail, l'effort employé, la fatigue, le temps nécessaire à la production, ce qu'un homme dépense de sa vie dans le processus de travail), qu'il deviendrait possible d'établir autour de l'élément de la production un dénominateur commun capable de relier les objets fabriqués entre eux avec l'établissement d'une valeur. C'est autour de la constitution de l'idée de la marchandise, d'abord avec Adam Smith, puis avec Ricardo qui renvoie le problème du travail à la question de l'échange, que la question économique liée au système de valeurs et de production ne sera plus réductible à une simple analyse des richesses. L'être comme sujet travaillant, ce sujet qui, par le travail, est capable d'attribuer une valeur aux choses, sera déterminé d'un bout à l'autre par une empiricité qui le concerne, par une certaine manière d'être et de savoir irréductible à la forme de la représentation et traversée par une historicité des processus de production.

Une discontinuité parallèle et similaire est identifiée par Foucault dans des études sur la nature à l'âge classique<sup>1318</sup>. L'inclusion de la notion de *caractère* dans un système de fonctionnalité qui permet l'organisation des êtres vivants fait que le problème de la vie et du vivant ne pourra plus être pensé à partir d'un système d'analyse jusque-là restreint au domaine de la nomenclature et de la classification. Avec Jussieu, Vicq d'Azyr et Lamarck, la primauté est attribuée au caractère au détriment du système général de classification : l'identification d'un registre intérieur à l'être concernant les processus d'organisation de la vie et la détermination d'une fonction biologique irréductible aux analyses d'une morphologie comparée. Ces différents éléments permettront à Cuvier d'établir des relations de coexistence et d'articulation des caractères, des proportions hiérarchiques et interdépendantes entre les êtres, dès lors soumis à une fonction et à des niveaux d'organisation. Or, si le sujet doit être compris comme cet être vivant traversé par ce nouvel objet de savoir, cette nouvelle empiricité qu'est la vie, et si la vie est à la fois ce qui surgit comme condition de possibilité d'existence, mais aussi l'axe autour

---

<sup>1318</sup> *Ibidem*, 238-45, 275-92.

duquel s'organisent les caractères en se répartissant en différentes fonctions, le problème biologique de la vie au sein du vivant serait désormais irréductible à une analyse de la représentation.

Selon Foucault lorsque finalement le sujet a pu être défini, au-delà d'un sujet travaillant, comme un sujet vivant, lorsqu'il a pu être considéré comme un sujet parlant, les effets de cette rupture et de l'avènement de discontinuité dans l'ordre du savoir ont pris une forme décisive, modifiant la configuration même du discours de la représentation<sup>1319</sup>. En effet, dans le grand système de formation et d'organisation des discours de l'âge classique, parmi les différents modes de savoir (analyse des richesses, histoire naturelle, grammaire générale), les études du langage se donnaient comme profondément lié au mode de fonctionnement de la représentation : c'était à partir de l'étude du langage, de l'établissement d'une grammaire générale qu'il était possible d'accéder à cette réduplication du savoir sous la forme d'une représentation de la représentation. Avec l'émergence de l'histoire au seuil du XIX<sup>ème</sup> siècle, le langage cesse de fonctionner comme un système de classification capable de contenir et d'organiser la représentation de toutes les représentations possibles ; et la parole devient ouverte à la *flexibilité* de la langue et ses usages<sup>1320</sup>. Par ailleurs, avec l'apparition d'une philologie chez Grimm, Schlegel, Rask et Bopp, au lieu ou même dans un sens opposé d'une théorie de l'attribution centrée sur l'idée de verbe, l'analyse interne du langage définit les structures grammaticales comme des organisations autonomes<sup>1321</sup> ; au lieu d'une théorie de la dérivation, une théorie de la parenté entre les langues définit un système de discontinuités entre familles et de relations d'analogies issues de ses modifications ; au lieu d'une théorie de la désignation, une théorie du radical tente d'isoler cette individualité linguistique dans la relation possible entre des différentes langues ; enfin, au lieu d'une théorie de l'articulation, l'étude des variables d'une langue permet de développer une analyse des différentes modalités de morphologie et des possibilités de mutation du son. Or, si le sujet humain est un sujet travaillant et un sujet vivant, il ne peut parvenir à sa pleine détermination que par un registre du langage, dans la mesure où toute possibilité de vérité sur le sujet doit être traversée par une activité interprétative qui prend en compte le rapport très étroit entre le langage et l'histoire. C'est ainsi que le langage peut, dans la modernité, signifier quelque chose, pourvu qu'il ne soit pas assigné à la représentation et qu'il considère la marque fondamentale d'une historicité liée au registre du mot. Si la correspondance entre l'être et la

---

<sup>1319</sup> *Ibidem*, 245.

<sup>1320</sup> *Ibidem*, 245-9.

<sup>1321</sup> *Ibidem*, 292-307.



représentation dans l'âge classique faisait de sa pensée une ontologie, la disjonction introduite par l'histoire relancerait la modernité vers la catégorie d'interprétation<sup>1322</sup>.

Un sujet travaillant, un sujet vivant, un sujet parlant : c'est à partir de ces trois modalités d'être sujet qu'émerge une certaine configuration des discours de vérité sur l'homme dans la modernité. Mais si le travail, la vie et le langage ne peuvent plus être pensés à l'intérieur d'un système de représentation par une analyse des richesses, une histoire naturelle et une grammaire générale, on voit, au seuil du XIX<sup>ème</sup> siècle se développer une économie politique, une biologie et une philologie. Si la pensée moderne n'est plus soumise aux protocoles de la représentation, puisque l'émergence de la catégorie de l'histoire a produit cette séparation entre l'être et la représentation, le sujet humain peut apparaître comme objet de connaissance, et c'est à travers ces différents aspects de son existence que sont le travail, la vie et le langage, qu'il pourra désormais être analysé. Comment cette discontinuité dans la configuration des empiricités et dans la disposition des formes du savoir pourrait-elle être renvoyée au sujet en vue de constituer un discours sur le sujet sous la forme d'une science de l'homme ? De quelle manière cet ensemble de connaissances permet-t-il la formulation d'un savoir spécifique de l'homme et sur ses différentes relations avec le travail, la vie et la langue ?

Si l'on considère que l'homme n'apparaît comme objet de connaissance qu'en ce moment où, au sein de son expérience émergent des formes de vie qu'il ne maîtrise pas, le premier contenu positif de l'homme doit être inscrit dans ce qui, dans la région de ces empiricités, est en rapport avec son existence. Dans un premier temps, l'homme apparaît dans la modernité comme un être fini traversé par des formes positives et concrètes d'expérience<sup>1323</sup> : (1) sa soumission aux processus de production du travail, le travail comme une forme positive d'analyse de l'accumulation du capital, la pratique des échanges, l'attribution de valeur à la marchandise (l'être de l'homme pensé dans les termes d'une économie politique) ; (2) sa constitution par l'intensité d'une vie distribuée dans l'organisme selon une variété de caractères et de fonctions, l'homme pensé comme un être vivant, un être qui, vivant, lutte contre les forces de la mort (l'être de l'homme pensé dans les termes d'une biologie) ; et finalement, (3) le rapport de l'homme à son propre langage, inclus dans un système de flexibilité morphologique et phonétique ; l'homme en tant qu'être déterminé par les mécanismes du langage, par son mode de fonctionnement, dont il n'est ni le maître, ni le souverain (l'être de l'homme pensé dans les termes d'une philologie). Dans tous ces cas, c'est l'expérience de la finitude qui, non seulement

---

<sup>1322</sup> *Ibidem*, 307-12.

<sup>1323</sup> *Ibidem*, 314-23.

caractérise les formes de connaissance sur l'homme – étant donné qu'il se découvre traversé par ces formes positives et concrètes d'une histoire qui déterminent son mode d'être en tant que sujet – mais qui fait que l'homme soit posé comme objet de connaissance<sup>1324</sup>. La finitude apparaît comme marque de l'expérience, mais aussi comme condition de l'être. Dans un second temps pourtant, à côté de ces sciences, de ces discours qui non seulement parlent de l'homme mais sont des conditions de possibilité de son apparition, à côté de ces sciences, émergent des domaines spécifiques de connaissance de l'homme. Selon Foucault, à côté d'une biologie surgit un domaine psychologique (établissant par rapport à la vie un certain nombre de fonctions et de déterminations psychiques) ; à côté d'une économie politique naît un domaine sociologique (qui cherche à penser le rapport que l'homme entretient avec le travail et en quoi ses conflits apparaissent entre l'ordre de la nécessité et celui du désir) ; enfin, à côté d'une philologie, la modernité voit émerger tout un champ d'études des mythes et des littératures (domaine qui introduit du sens dans le système de formation des mots et qui, pour analyser les structures d'une culture, recourt à l'analyse des mythes)<sup>1325</sup>. Ainsi, là où le régime empirique des positivités prescrivait au sein de l'expérience du sujet l'exigence d'une rencontre avec la finitude, les sciences humaines, se déployant en une série de domaines nouveaux, définissent une nouvelle région d'objets articulant la vie de la biologie à une fonction (psychologie), le travail de l'économie à un conflit (sociologie) et la flexibilité de la philologie à une signification (littérature).

Néanmoins, une seconde déclinaison possible, à partir de laquelle les sciences humaines sont mises en rapport non seulement avec le contenu positif des empiricités, mais aussi avec le mode d'être à travers lequel elles sont articulées dans le domaine du savoir, autorise à poser la question : comment une science du sujet doit-elle être reliée au fait que, dans tous ces domaines, la triade des savoirs a forcément été interrogée par la dimension de la finitude (le problème de la mort dans la science de la vie, de l'aliénation dans les études du travail, la dissolution du discours dans les études du langage) ? Si les sciences humaines sont cette modalité de connaissance qui n'a été possible que dans la modernité par la discontinuité d'une pensée qui auparavant représentait, si elles ont pu se constituer comme un savoir de l'homme dans la mesure où cette même pensée a été articulée avec une dimension de non-pensée, alors sous quelle forme devraient se configurer une psychologie, une sociologie ou une étude de littérature et des mythes dont les propositions discursives convergeraient vers la finitude d'une vie et l'impensé

---

<sup>1324</sup> *Ibidem*, 333-9.

<sup>1325</sup> *Ibidem*, 355-66.

d'une pensée? À côté de ces premiers termes ou dans leur retrait, apparaîtrait un second ensemble de termes, identifié par Foucault dans des contributions des ouvrages de Goldstein, Mauss, ou encore Dumézil : l'homme psychologique, en tant qu'être doté de fonctions, devient défini par des normes d'ajustement ; l'homme sociologique des conflits entre l'ordre des besoins et l'ordre des désirs se constitue comme un être obéissant aux règles ; l'homme des mythes et des littératures, auparavant considéré comme un être doté d'un langage qui signifie quelque chose, va être pensé à partir d'un ensemble de signes formant dans le rapport du sujet au langage la structure d'un système<sup>1326</sup>.

Dès lors, l'ancien sujet de la psychologie, de la sociologie, le sujet analysé par l'étude des mythes et des formes de littératures n'est plus défini à partir de ce second moment en termes de fonction, conflit et signification, mais en termes de norme, règle et système. Et si, dans un premier temps, selon Foucault, les discours de l'homme prescrivaient à l'homme, dans leur rapport à la biologie, à l'économie politique et à la philologie, ces éléments psychologiques, sociologiques et linguistiques que sont la fonction, le conflit et la signification, et si, en prescrivant ces éléments, les discours de l'homme opéraient à l'égard des individus une distinction entre le normal et le pathologique, dans un second moment – lorsque le sujet est pensé à partir d'un système de règles et de normes de conduite – le normal se fond avec le pathologique et, à l'inverse, le pathologique se mêle à la normalité. Il ne s'agit plus désormais, avec la psychologie, de penser l'expérience de l'homme en rapport à quelque chose qui, en tant qu'il est un être vivant, serait sa fonction (l'homme est pensé en termes de normes d'ajustement) ; il ne s'agit pas non plus, avec la sociologie, d'analyser, à travers le rapport de l'homme aux domaines du besoin et du désir, la manière dont les conflits sont produits (l'enjeu est le rapport de l'homme à la société) ; enfin, dans les études littéraires et mythologiques, il n'est plus question de penser le langage dans sa soumission à des procédures de signification (le fonctionnement du langage échappe à la distinction entre signifiant et signification, il renvoie à une organisation de la structure). C'est à partir de cette inflexion que le discours des sciences humaines pourra migrer du contenu positif donné par les empiricités de la vie, du travail et du langage, vers ce lieu où les domaines de la pensée s'articulent avec la finitude<sup>1327</sup>. Au-delà d'une fonction et d'un conflit, au-delà des règles de la signification, surgit un inconscient au sein de l'homme qui ne peut qu'agir et se développer dans la réalité d'une norme, d'une règle et d'un système. En étroite relation avec ce qui demeure impensé dans le domaine empirique des sciences de la vie, du

---

<sup>1326</sup> *Ibidem*, 366-78.

<sup>1327</sup> *Ibidem*, 318-23.

travail et du langage, se découvre une région finie de l'humanité, déterminée par ce qui dans la psychologie, la sociologie et l'analyse littéraire subsiste comme impensé.

Or, si les sciences de l'homme n'étaient possibles qu'à partir d'un rapport entre la connaissance de l'homme avec les connaissances du champ positif des empiricités, dans la mesure où elles constituaient une science de la vie, du travail et de la science, la formation d'un système d'analyse de l'homme qui irait de l'empirique vers le transcendantal tente de réunir ce qu'y il aurait d'impensé dans ces différents champs en une image anthropologique de la pensée<sup>1328</sup>. Et si la positivité d'une histoire apparaît à l'intérieur du mode même d'être des mots et des choses, si l'historicité est cette force qui traverse l'organisation d'une vie (pensée soit comme fonction, soit comme norme dans une psychologie), les processus productifs d'un travail (processus compris soit comme régime du besoin et du désir, soit comme conflit dans une sociologie) et la flexibilité d'un langage (distribuée selon des systèmes de signification ou des déterminations de structure dans une analyse des mythes et des productions littéraires), alors tout se passe comme si, autour de l'homme et de sa connaissance et par la façon dont les sciences humaines utiliseront leur position et leur fonction dans la triade des savoirs au-delà du champ positif de ces empiricités, pourrait se constituer un sujet déterminant, par sa relation de connaissance le fondement où toutes les empiricités dispersés se rassembleraient selon un principe d'identité. Au-delà d'une historicité infinie qui traverse tous ces domaines et fonde dans la relation entre eux et l'homme la marque de la finitude, surgit tout un champ transcendantal déterminé par une structure du sujet qui, à son tour, définit la forme de toute connaissance possible<sup>1329</sup>. Là où les formes empiriques de l'expérience constituaient des conditions objectives de l'existence et l'émergence de l'homme comme problème, l'homme, comme point d'arrivée, résultat des déterminations d'une vie, d'un travail et d'un langage, se manifeste inversement, comme point de départ, point autour duquel les différents domaines du monde empirique apparaissent comme des modes de détermination de l'expérience. Si l'homme constitue ce sujet à partir duquel les différentes déterminations empiriques doivent être insérées dans une épistémologie qui définit l'analyse de la nature de l'homme et l'analyse de l'homme par une histoire de la connaissance, c'est à partir d'un discours de l'homme et sur l'homme qu'il sera possible de former une modalité de connaissance sur ces mêmes déterminations et de les examiner dans les termes de genèse, de structure et de signification<sup>1330</sup>.

---

<sup>1328</sup> *Ibidem*, 351-4; G. DELEUZE, *Différence et répétition*, 169-217.

<sup>1329</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 329-33 ; E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 77-8.

<sup>1330</sup> E. KANT – M. FOUCAULT, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, 78.

Néanmoins si nous voulons reposer le problème de l'anthropologie, et cela non pour répondre à la question de Kant : « Qu'est-ce que l'homme ? », mais pour poser à côté de cette question et en même temps y faire face, la question : « L'homme existe-t-il vraiment ? »<sup>1331</sup>, il serait nécessaire d'identifier, au-delà du déplacement de la fonction vers la norme dans la psychologie, du conflit entre le besoin et le désir vers la relation entre l'individu et la société dans la sociologie, et enfin de l'analyse du langage comme signification vers le fonctionnement des mythes et de la littérature à travers des structures, la formation de deux contre-sciences de l'homme, comme le formule Foucault, qui, dans la limite des discours sur l'homme, font apparaître ce qui, de ces discours, reste dans le dehors<sup>1332</sup>. Quand, à l'intérieur d'une psychologie de la norme et au-delà des coordonnées de la fonction, la psychanalyse pose la question de l'inconscient, non seulement en tant qu'objet de sa recherche, mais également comme instrument et condition même de possibilité de son fonctionnement discursif, quand l'ethnologie, dépassant à la fois la relation entre l'individu et la société de la sociologie et la conception du langage comme signification, promeut l'analyse des cultures dans leurs singularités, la façon dont elles s'organisent et se définissent par des structures non réductibles à celles de la culture occidentale, ces sciences reprennent de l'intérieur des discours de l'homme l'avènement de l'histoire dans la vie, le langage et le travail, et son rapport à la finitude. Plus encore, au-delà de ces deux modalités de contre-sciences de l'homme, on trouve chez Foucault la définition d'une littérature moderne qui ne se développe que sur elle-même<sup>1333</sup>. Or, si l'être du langage littéraire ne peut pas être soumis aux protocoles classiques de représentation, si le discours littéraire n'a plus besoin de représenter ni de donner du sens à la réalité, la littérature se constituerait comme cet espace ouvert d'une pensée qui – manifeste par une relation entre l'inconscient des individus et l'historicité des cultures ; l'inconscient des cultures et l'histoire des individus ; ou tout simplement par ce geste ténu d'écriture – se formule à partir du dehors<sup>1334</sup>.

---

<sup>1331</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 332-3.

<sup>1332</sup> *Ibidem*, 353-4, 394-7; G. DELEUZE, "L'homme, une existence douteuse", 1966, in *L'île déserte et autres textes, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, 128 ; G. DELEUZE, *Foucault*, 77-99, 104.

<sup>1333</sup> M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, 394-5.

<sup>1334</sup> *Ibidem*, 391 ; M. FOUCAULT, "La pensée du dehors", 1966, in *Dits et écrits, 1954-1970*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994, 521.

## Chapitre 2. La production d'un dire vrai et une volonté de savoir

Certes, il existe une conception de l'expérience de la liberté qui coïncide avec la possibilité de la découverte de la vérité<sup>1335</sup>. Nous supposons que la manière dont notre existence est traversée par des discours qui ne nous appartiennent pas et qui nous sont souvent étrangers implique nécessairement un certain degré de soumission ou de dépendance dans notre relation avec l'autre : nous entendons souvent des voix qui ne sont pas les nôtres, des voix étranges, confuses, souvent contradictoires et qui semblent nous indiquer quoi faire, comment faire, quels jugements avoir et de quelle manière. Comme si nous sentions que, dans un discours qui n'est pas le nôtre, les gens parlent trop de nous, définissant ainsi par rapport à notre propre expérience un ensemble de discours de vérité orientés selon des règles de discours, de normes de conduite, définies de manière arbitraire, aléatoire ou consensuelle, sans nécessairement se référer à nous. Dans cet enchevêtrement de voix, une prémisse nous semble importante : des voies et des moyens sont à inventer pour que le sujet puisse effectivement parler de soi. Si nous pouvons distinguer ce qui fait partie du moi de ce qui n'en fait pas partie, le discours qui vient du moi et celui qui, dans le moi, vient en fait de l'autre, alors il sera finalement possible d'atteindre cette expérience particulière de rapport à soi qui ne correspond ni à la vérité du discours ni à la vérité induite par la volonté des autres, mais à la vérité de soi. Tout nous conduit à croire que parvenir à ce dernier terme de soi (qui pourrait bien être le premier, le terme originel qui constitue le principe de tout ce qui est mien et fait partie de mon existence) constituerait la possibilité d'affirmer une existence libre et d'établir des relations plus adéquates entre le moi et l'autre.

Dans le premier volume de son *Histoire de la sexualité*, Foucault identifie un lien similaire entre la découverte de soi, la possibilité d'énoncer la vérité de soi et la promesse de la liberté. Comme si, puisqu'il s'agit de ça, employer le langage du sexe permettrait à celui qui en use de se porter au-delà des mécanismes du pouvoir. Reliant cette même expérience à une analyse de l'histoire de la sexualité, on devrait se demander : pourquoi suppose-t-on davantage que dire la vérité du sexe et, par conséquent la vérité de soi, correspond à un moyen de résister au pouvoir ? Avant de lier les conditions d'accès à la vérité de soi comme moyen de se libérer de la volonté de l'autre, avant de lier le discours de vérité sur le sexe comme forme de libération du pouvoir, il faudrait établir une « histoire politique de la vérité » afin de savoir pour quelle

---

<sup>1335</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 11–5.

raison cette contrainte par rapport au sexe et par rapport à soi a été établie et les analyser dans les termes de vérité<sup>1336</sup>.

Concernant les exigences du discours, Foucault identifie d'abord, dans son livre sur *La volonté de savoir*<sup>1337</sup>, ainsi que dans quelques passages présentés dans son cours de 1974-1975 au Collège de France<sup>1338</sup>, des signes sur les premiers liens entre les pratiques sexuelles et les obligations de dire dans le rapport de soi à soi. La première série de conciles œcuméniques tenue à Latran entre 1123 et 1215, et plus tard à Trente entre 1512 et 1517, institue comme sacrement la pratique de l'aveu, qui existait depuis le milieu du IV<sup>ème</sup> et le V<sup>ème</sup> siècle : la confession annuelle est obligatoire, tout comme confesser tous les péchés commis depuis la confession précédente, ou encore considérer son confesseur comme un directeur. Considérant les différentes fautes qu'il faut reconnaître devant l'autre par cet examen de conscience, Foucault identifie un privilège particulier attribué aux infractions faites au sixième commandement : ce qui doit être analysé ne se limite pas à l'action, mais comprend également les volontés et les désirs, toutes ces expressions de la chair ligne de crête entre l'âme et le corps<sup>1339</sup>.

En accord direct avec cette pastorale de la chair, Foucault identifie la prolongation de cette obligation de parler du sexe dans le développement de la littérature libertine qui se développe entre le XVIII<sup>ème</sup> et le XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>1340</sup>. Si les directeurs spirituels répétaient : « Dites tout, non seulement les actes consommés, mais les frôlements, les regards impurs et sensuels, les obscénités des mots et de la pensée, le consentement de l'âme et du corps », le marquis de Sade relance cette injonction, en termes presque identiques : « Il est requis, dans les récits, le plus grand et le plus vaste détail, dans la mesure où vous ne déguisez aucune circonstance »<sup>1341</sup>. À la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, la modernité connaît la publication de *My secret life* par un auteur anonyme, récit d'une vie presque entièrement consacrée à la sexualité. L'impératif auquel s'est soumis l'auteur du livre enjoint : « Je dis les faits tels qu'ils ont été produits, pour autant que je puisse m'en souvenir. Une vie secrète ne doit présenter aucune omission ; il n'y a rien dont on doit avoir honte »<sup>1342</sup>.

---

<sup>1336</sup> *Ibidem*, 80–1.

<sup>1337</sup> *Ibidem*, 25–49.

<sup>1338</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux : cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, France, Seuil, Gallimard, 1999, 161–202.

<sup>1339</sup> *Ibidem*, 27–8.

<sup>1340</sup> *Ibidem*, 30–3.

<sup>1341</sup> M. DE SADE, *Les 120 journées de Sodome*, vol. 1, Pauvert, 1953, 139–40.

<sup>1342</sup> G. LEGMAN, *My secret life*, New York, Grove press, 1966 cité par M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 30-3.

Foucault considère néanmoins que cette volonté de savoir autour du sexe n'est pas historiquement restreinte aux cercles religieux. La curiosité à propos du sexe s'est en effet étendue vers un certain nombre de domaines de notre société jusqu'à acquérir une ampleur considérable. Ainsi, l'incidence du sexe s'observe-t-elle en premier lieu dans les établissements d'enseignement<sup>1343</sup>. Prenant comme référence des exemples de collèges au XIX<sup>ème</sup> siècle, Foucault identifie dans les structures architecturales, les règles de comportements ainsi que dans toutes leurs organisations une allusion constante à la sexualité de l'enfant. Le discours de l'institution, ses principes, ses objectifs, ses règles, tout cela converge vers cette évidence qu'il y a chez l'enfant une sexualité.

Une autre des expressions de cette prolifération du sexe dans le discours est identifiée par Foucault dans le domaine de la médecine<sup>1344</sup>. Lorsqu'on a identifié dans ce qui a été qualifié de « fraudes contre la procréation », l'extravagance, puis l'onanisme et l'insatisfaction, une éthologie sexuelle des maladies mentales ; lorsqu'à partir de ces aberrations a été établi le groupe des perversions sexuelles, la sexualité est devenue une question médicale adressée à la fois à la médecine clinique et à la psychiatrie. Entendue comme un danger constant qui imprègne la société tout entière dans son ensemble, la sexualité a été soumise à une obligation de dire, dans la mesure où s'insinue dans la sexualité du couple, dans les affects qui traversent le rapport parents-enfants, dans la lascivité adolescente ainsi que dans la manifestation d'un désir latent chez les enfants l'exigence d'un diagnostic, les regards attentifs, l'accumulation de rapports et de dossiers médicaux, l'organisation de thérapies. On pourrait se demander, comme le fait Foucault, s'il ne serait pas erroné de voir dans la prolifération des discours sur le sexe un phénomène purement quantitatif. Ne serait-il pas important, dans cet ordre de choses, de prendre également en considération des éléments tels que la réduction de la sexualité dans les limites du mariage, l'exclusion des sexualités insoumises et marginales ou même l'interdiction des petits plaisirs excédant l'économie de la reproduction et de la génitalité ?

Cependant, Foucault observe également dans ce niveau une diffusion multiple de toute une série d'hétérogénéités sexuelles non réductibles à une sexualité conjugale, monogame et hétérosexuelle<sup>1345</sup>. Loin d'être un exercice du pouvoir qui, avec tant d'observation, a produit la restriction des sexualités, la prolifération des discours sur le sexe a déterminé comme corrélat

---

<sup>1343</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 38–42.

<sup>1344</sup> *Ibidem*, 42–5.

<sup>1345</sup> *Ibidem*, 51–6.



l'implantation d'une diversité sexuelle. Mais de quelle manière est-ce arrivé ? Comment la multiplication des discours s'est-elle articulée avec l'émergence de nouveaux modes de plaisir et d'usage des corps ?

Comme nous l'avons vu, cette grande entreprise d'attribution d'une sexualité à l'enfant produit une augmentation significative du nombre d'enregistrements et de rapports au niveau du discours. Pourtant, si on considère le niveau pratique de l'exercice du pouvoir, on observe que la pédagogie du XVIII<sup>ème</sup> siècle et la médecine du XIX<sup>ème</sup> siècle déploient non seulement une véritable entreprise d'observation et d'éducation de l'enfant dans un discours de sexualité, mais aussi un vrai contrôle de sa sexualité : l'enfant est persécuté jusque dans ses « habitudes solitaires »<sup>1346</sup>. Nous identifierons ainsi, comme le décrit Foucault, une croisade contre l'enfant qui se masturbe, de sorte que si la sexualité de l'enfant semble apparemment faire l'objet d'une stratégie d'élimination, le contrôle de la sexualité multiplie ses performances, dans la mesure où sa cible se dilate, se modifie, établissant de nouvelles articulations. La tâche d'identifier la sexualité chez les enfants est liée à la prolifération des plaisirs dans la petite enfance, les plaisirs qui, bien que la jouissance en soit partagée avec l'autre, se constituent comme autoérotisme.

Le XIX<sup>ème</sup> siècle verrait par ailleurs l'émergence, comme nous l'avons déjà mentionné, de ce personnage pervers sexuel capable de crimes. Ainsi, la figure de l'homosexuel, considérée par Foucault<sup>1347</sup>, est tout simplement tenue dans l'ancien droit classique, soutenu en cela par le canon civil ou par l'Église, comme un sodomite. Le XIX<sup>ème</sup> siècle le constitue en personnage : l'homosexuel a désormais une histoire et une enfance, un caractère et un ensemble d'habitudes, mais aussi une morphologie, constituée par une anatomie indiscreète et une physiologie obscure. De plus, comme l'a dit Foucault : « rien de ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité »<sup>1348</sup>. Cette identité déterminée par sa sexualité sera l'enjeu de ces petits pervers du XIX<sup>ème</sup> siècle, produits par le croisement entre la justice pénale et la psychiatrie, qui reçoivent des noms particuliers tels que les « exhibitionnistes » chez Lasègue, les « fétichistes » de Binet, les « zoophiles » chez Krafft-Ebing, ou encore les « auto-sexistes » chez Rohleder, d'entre autres.

Entre les perversions sexuelles et les procédures d'identification de la sexualité, d'abord dans le corps, puis dans la personnalité de l'individu, la médecine a initié une troisième grande entreprise d'exercice du pouvoir liée au sexe avec une injonction concernant les plaisirs<sup>1349</sup>. Lorsque la sexualité devient objet médical, ou plutôt lorsque la question de la sexualité des

---

<sup>1346</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 161–84 ; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 57–8.

<sup>1347</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 59–60.

<sup>1348</sup> *Ibidem*, 59.

<sup>1349</sup> *Ibidem*, 61–2.

individus est investie par le discours médical à travers toute une série de procédures, Foucault identifie la constitution d'une spirale entre le pouvoir et le plaisir. En ce qui concerne le sexe et la sexualité, il faut voir et savoir : on soumet l'individu à une batterie d'examens et d'observations ; à coups d'interrogations et de questions, on lui soutire confessions et confidences ; il devient nécessaire de pouvoir identifier à la surface du corps ou dans les comportements quelque chose comme une blessure, un dysfonctionnement, voire un symptôme. Cependant, tous ces mécanismes de pouvoir mis en œuvre autour de l'examen médical, de l'investigation psychiatrique, du rapport pédagogique et du contrôle familial, mécanismes ayant apparemment pour but de dire *non* à ces relations sexuelles, font inversement apparaître que toute cette sensualité du pouvoir est régie par un bénéfice en termes de plaisir : le pouvoir et le plaisir qui se manifeste c'est la production de formes diverses d'exercice et d'expérimentation de la sexualité.

Pour Foucault, l'histoire de l'Occident a finalement été témoin de cette constitution historique de la sexualité à travers la formation de dispositifs de saturation du sexe, dispositifs caractéristiques de l'espace urbain et des rites sociaux du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>1350</sup>. Ces dispositifs ont permis de fixer, identifier les modalités de sexualité dans certains contextes et institutions, et de les encourager dans un certain nombre de pratiques. Dans la famille on trouvera : la séparation entre les adultes et les enfants, des règles à l'égard de soins aux nourrissons, l'attention à la sexualité des enfants ; à l'école, une salle de classe ou un dortoir, des bains mixtes ou séparés ; il y aura des consultations dans des institutions médicales, des visites à domicile. Tout cela constitue un jeu entre exhibitionnisme et voyeurisme au point que ces procédures appellent et implantent des formes d'une sexualité perverse polymorphe. Le pouvoir dans la modernité n'est pas exercé dans le sens d'une exclusion des sexualités ou d'une réduction au principe d'identité de toutes les pratiques du corps et du plaisir, mais vers une multiplication des modalités du sexe, introduisant une différence au sein de ce complexe *savoir-pouvoir-plaisir*<sup>1351</sup>.

À travers ces quatre procédures, il s'agissait d'identifier comment s'est formé un dispositif de sexualité dans la société occidentale, constitué (1) par la prolifération des discours sur la sexualité et (2) par l'implantation de sexualités perverses. Si l'on veut néanmoins considérer comment la production de la sexualité dans la modernité a pu agir, au-delà de la formation de discours et des pratiques sexuelles, sous la forme d'une volonté de savoir sous-jacente à l'exigence de dire et à ces interdictions de faire qui prennent la forme d'une injonction, il faudrait

---

<sup>1350</sup> *Ibidem*, 62–6.

<sup>1351</sup> *Ibidem*, 19.

analyser le fait que, autour du sexe, il y aurait eu une volonté d'établir une science et de formuler une vérité<sup>1352</sup>.

Or, lorsque Foucault considère en 1976 les procédures de production de vérité autour du sexe, il en identifie deux : un *ars erotica*, développé dans une série de sociétés non occidentales – la Chine, le Japon, l'Inde, et dans la société romaine antique et certaines sociétés arabomusulmanes –, e et une *scientia sexualis*. En suivant la description de Foucault<sup>1353</sup>, la production de la vérité dans l'art érotique serait organisée autour de l'expérience du plaisir et il ne s'agirait pas dans ce cas de définir la vérité du sexe à partir de son rapport à une loi ou à un élément qui, de l'extérieur, distingue le permis de l'interdit. La vérité du sexe y serait établie à partir de l'expérience elle-même. Considérant « son intensité, sa qualité spécifique, sa durée, ses réverbérations dans le corps et l'âme »<sup>1354</sup>, l'art érotique constituerait une sorte de savoir de la sexualité dont la validité ne pourrait être assurée que dans la mesure où elle s'articule à la pratique, en la travaillant de l'intérieur et en amplifiant les effets. Ce savoir, constitué au sein d'une tradition, devrait se transmettre dans une relation de maître et de disciple ; les bénéfices de son usage permettraient de « transfigurer celui sur qui il fait tomber ses privilèges : maîtrise absolue du corps, jouissance unique, oubli du temps et des limites, élixir de longue vie, exil de la mort et de ses menaces »<sup>1355</sup>.

Ainsi, si l'art érotique se constitue comme cette production d'une vérité du sexe qui ne se veut aucunement connaissance universelle, mais dont la validité est liée à la seule expérience du plaisir, Foucault note que notre société occidentale, ne dispose pas quant à elle d'un tel art érotique. Elle est en revanche la seule à avoir constitué une *scientia sexualis*, une science du sexe<sup>1356</sup>. Pour arriver à son but qui exige la formulation d'une vérité autour du sexe, notre société a développé au cours des siècles une série de procédures, constituant ainsi une forme de savoir-pouvoir rigoureusement inverse à l'art initiatique et érotique de l'*ars erotica*. Fondée sur l'aveu et la confession chrétienne, la société occidentale a établi par rapport au sexe une exigence d'énonciation de vérité qui s'étend vers des domaines très divers. Au moyen d'examens approfondis, de techniques développées d'interrogation et de déchiffrement, des témoignages dans le domaine judiciaire et de la fonction de la confession dans la justice, à travers l'architecture de la maison et des écoles, les modèles d'enseignement, jusqu'aux procédures scientifiques

---

<sup>1352</sup> *Ibidem*, 76–84.

<sup>1353</sup> *Ibidem*, 76–7

<sup>1354</sup> *Ibidem*, 77.

<sup>1355</sup> *Ibidem*.

<sup>1356</sup> *Ibidem*, 77–8.

d'observation et de démonstration, se lit la tentative de réaliser une extorsion multiple et insistante d'un objet inconfessable, d'un objet non représentable. Réprimé ou refoulé, effectivement pensé ou fantasmé, l'expérience du *sexe* est un secret, de sorte qu'il faut, pour l'approcher, examiner et interroger. Foucault distingue au moins cinq procédures à travers lesquelles l'Occident moderne a transposé les rituels de la confession dans des techniques scientifiques<sup>1357</sup>.

En premier lieu, il a fallu procéder à une codification du « faire parler » dans la tradition clinique<sup>1358</sup>. La médecine d'abord, suivie par une tradition qui commence par la psychiatrie, a essayé de combiner la technique de la confession avec celle de l'examen : l'identification d'un ensemble de signes et de symptômes du corps nécessite la construction d'un récit du sujet sur lui-même : le développement de la technique de l'interrogatoire, l'utilisation de l'hypnose comme méthode d'évocation des souvenirs, la mise en place de la technique de l'association libre et, avec elle, l'élaboration freudienne d'une règle fondamentale de l'analyse – tout dire –<sup>1359</sup>, tout cela constitue des voies et des moyens mentionnés par Foucault dont le but est d'inscrire la confession dans un champ de production de connaissance scientifiquement acceptable.

Deuxièmement, cette demande de parler et ce pouvoir d'interroger les individus sur leur vie sexuelle, devenus des patients dans le contexte médical, se justifient par le postulat d'un principe étiologique large et diffus de la sexualité dans les maladies<sup>1360</sup>. La sexualité perverse polymorphe avait déjà été, longtemps avant Freud, dotée d'une force causale inépuisable. Le moindre incident, le plus discret et apparemment insignifiant de la vie sexuelle, que ce soit un accident ou une déviance, un déficit ou un excès, une séduction ou une agression, devient capable de provoquer des dommages divers dont les conséquences pèsent sur toute une existence.

Foucault identifie troisièmement le principe de la latence<sup>1361</sup>. Si en effet le traumatisme lié à la sexualité est établi comme principe de causalité d'une série de symptômes qui continuent et se développent dans la vie adulte, il s'étendrait entre la période infantile qui a connu le traumatisme et la phase adulte une phase de latence, au cours de laquelle les symptômes ne sont pas manifestes mais attendent la moindre occasion, plus ou moins signifiante, de se réveiller et de s'exprimer comme une maladie.

---

<sup>1357</sup> *Ibidem*, 87–94.

<sup>1358</sup> *Ibidem*, 87.

<sup>1359</sup> S. FREUD, “La méthode psychanalytique de Freud”, 1904, in *Œuvres complètes*, 6, 13.

<sup>1360</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 87-8 ; S. FREUD, “L'étiologie de l'hystérie”, 1896, in *Névrose, psychose et perversion*, 91-3 ; “La morale sexuelle ‘civilisée’ et la maladie nerveuse des temps modernes”, 1908, in *La vie sexuelle*, 28-9, 33-46 ; S. FREUD, “Le malaise dans la culture”, 1930, in *Œuvres complètes*, 18, 259-64, 81-5.

<sup>1361</sup> *Ibidem*, 88–9 ; S. FREUD, “La disparition du complexe d'Œdipe”, 1923, in *La vie sexuelle*, 120.

Quatrièmement, Foucault identifie la méthode d'interprétation comme l'un des plus importants mécanismes d'introduction de la confession dans le discours scientifique<sup>1362</sup>. L'examen de conscience de la confession religieuse était traversé par une direction qui devait non seulement attribuer une pénalité en vue du pardon, mais aussi diriger le fidèle. La mise en œuvre de cette technique qui consiste à dire vrai sur soi-même dans la pratique scientifique, aurait comme conséquence à la fois la révélation de ce qui du sujet était caché et le pouvoir d'ouvrir à un déchiffrement possible d'une vérité cachée derrière ce qui est dit. Afin que ce travail de vérité autour de la confession soit opérant, il est nécessaire que le discours de vérité sur soi soit constitué dans un partenariat entre celui qui dit vrai sur soi et celui qui recueille cette parole et a pour fonction d'en révéler la vérité. Le récipiendaire n'est plus, comme dans le discours religieux, le maître du pardon et de l'attribution de la punition, ; il est devenu le maître de la vérité, celui qui peut dire la vérité pleine, celle qui, une fois dite, est susceptible d'être déchiffrée et interprétée par un autre discours de vérité<sup>1363</sup>.

Enfin, le cinquième mécanisme par lequel le discours religieux de la confession a pu passer au discours scientifique du sexe a été sa médicalisation<sup>1364</sup>. Si, dans le discours religieux, la confession de la sexualité était prise dans le registre de culpabilité et d'aveu des fautes, la confession de la sexualité dans la modernité est entendue dans le cadre de l'opposition entre le normal et le pathologique. Sous la figure de l'anomalie, qui correspond au critère de la description antique de la monstruosité, la sexualité présente un caractère morbide, non parce qu'elle recèle des intentions voluptueuses, secrètes et pécheresses, mais parce qu'elle est d'emblée porteuse d'un potentiel de grande fragilité pathologique. Autour du sexe gravitent une variété de maladies qui trouvent en lui leur principe causal ; et c'est aussi autour du sexe que se constitue une nosographie propre de la pathologie, qui va des tendances aux instincts, des images aux signifiants : tous ces éléments qui articulent dans le fantasme l'usage des corps et des plaisirs à l'ordre du désir.

L'Occident a donc produit autour du sexe à travers ces cinq procédures, une science et non pas un art érotique. En soumettant les rituels de confession aux mécanismes de la régularité scientifique, la volonté de savoir s'est constituée par une (1) codification clinique du « faire parler » ; en définissant autour du sexe un (2) principe de causalité générale et diffuse, aussi

---

<sup>1362</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 89–90.

<sup>1363</sup> J. LACAN, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", 1953, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, 247–65 ; J. DERRIDA, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980, 440-8, 490-510.

<sup>1364</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 90-1.

bien qu'un (3) principe de latence ; et enfin en capturant, d'abord à travers la (4) méthode d'interprétation, et, par conséquent à travers les (4) effets de la médicalisation, le dire vrai du sexe par un discours. Autant d'étapes qui font que la science du sexe, en prolongeant l'expérience du plaisir par une demande de savoir, s'est formulée comme science du sujet<sup>1365</sup>. S'il est possible de dévoiler une vérité en l'exhumant de la sexualité et si, à partir de cette vérité, il devient également possible de déterminer le statut à la fois médical, psychiatrique et psychologique de l'individu. De la vérité du sexe on peut inférer une vérité sur le sujet. Il n'est pas étrange, comme l'a souligné Foucault, que le projet de constitution d'une science du sujet se soit progressivement déroulé autour de la question du sexe et de sa connaissance.

L'analyse cette longue histoire de la pratique de la confession qui commence dans l'ancien système de droit civil et canonique avant de se disséminer vers une série de domaines où a été produit ce dispositif de pétition de vérité autour du sexe, montre que le projet de constitution d'un savoir sur le sujet à partir du sexe ne prend pas tant la forme d'un savoir totalisant, caractérisé par la possibilité de formuler une détermination pleine du sujet, que d'un savoir sur ce qui dans le sujet le divise. Si, dans la généalogie de ce dispositif qui va de la chair au désir, un sujet de la sexualité a pu être formulé en Occident comme faisant l'objet d'un grand soupçon, une science du sujet doit nécessairement être déterminée non pas tant par ce dont de lui-même le sujet est conscient, mais par un inconscient ; pas tant par un objet qui le rend complet, mais par ce qui, comme un trou, le limite ; non pas tant par une vérité accessible au sujet, mais par une vérité qui demande à être interprétée à travers l'autre connaissant ; non pas tant par une vérité universelle comprise et embrassée par un savoir complet, mais une vérité de la singularité, une vérité qui ne peut être dite que partiellement et qui, par rapport au savoir, ne peut être constituée que comme ce qui manque à tout savoir, comme un savoir lui-même barré. C'est à partir donc de l'identification de cette formulation du sexe dans la science moderne comme principe de « signification générale, secret universel, cause omniprésente, peur qui ne cesse pas »<sup>1366</sup>, que Foucault décrit la façon dont le discours produit sur le sexe rend précisément possible un savoir sur le sujet : « La causalité dans le sujet, l'inconscient du sujet, la vérité du sujet dans l'autre qui sait, le savoir en lui de ce qu'il ne sait pas lui-même, tout cela a trouvé à se déployer dans le discours du sexe »<sup>1367</sup>.

Or, si le sexe est ce domaine dans lequel on peut trouver les vérités les plus enfouies de l'individu parce qu'il contient avec la densité du désir la structure de ses fantasmes, les formes

---

<sup>1365</sup> *Ibidem*, 93–4.

<sup>1366</sup> *Ibidem*, 93.

<sup>1367</sup> *Ibidem*, 94.

de sa relation à l'autre et avec la réalité, si la psychanalyse le fait émerger en tant que sujet de l'inconscient, le défi posé au dispositif de la sexualité est de n'est pas participer à ce jeu de vérité. Des résistances<sup>1368</sup> doivent s'élever dans ce qui constitue pour les sujets le point le plus intense de leur vie, celui où se concentre leur énergie, c'est précisément là qu'ils se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges<sup>1369</sup>. Ainsi la résistance au dispositif de contrôle de la sexualité ne consisterait pas en une multiplication des énoncés autour du sexe, en une insistance sur les pratiques sexuelles dans leur prolifération à partir de la recapture des différences dans les systèmes d'identité, pas plus qu'en la constitution d'un savoir sur le sexe qui, par rapport au sujet, considère l'expérience de singularité<sup>1370</sup>. Pour résister au dispositif de sexualité, il faudrait affirmer à l'intérieur de la vie, comme Foucault le voulait, un usage des corps et des plaisirs qui ne puissent être produits et configurés qu'à partir des événements<sup>1371</sup>.

---

<sup>1368</sup> *Ibidem*, 126.

<sup>1369</sup> M. FOUCAULT, "La vie des hommes infâmes", 1977, in *Dits et écrits, 1976-1979*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1994, 241.

<sup>1370</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 82.

<sup>1371</sup> M. FOUCAULT, "The Gay Science", in *Critical Inquiry*, 37 (2011), 3, 389-90.

## DEUXIÈME PARTIE

### DIRE VRAI ET DIRE « JE »

Le deuxième moment de notre réflexion abordera la question du rapport entre le sujet et la vérité identifié à partir de l'analyse de l'histoire de la sexualité dans la modernité. Il y sera renvoyé à la problématique du « je ». À la suite de Foucault, nous nous demanderons : « Qu'est-ce que c'est ce jeu du moi-même dans les procédures de vérité ? »<sup>1372</sup>. Notre réponse se construira à travers un retour sur deux déplacements opérés par Foucault au tournant des années 1979 à 1980<sup>1373</sup>. Le premier, en tant que déplacement chronologique, est le plus évident : il s'agit de revenir sur les pratiques anciennes et chrétiennes des premiers siècles ; le second est d'ordre méthodologique et aborde l'ensemble des relations entre le savoir et le pouvoir à partir d'une notion que Foucault qualifie de *gouvernement par la vérité*<sup>1374</sup>.

Le troisième chapitre de notre thèse est consacré à l'analyse foucauldienne de l'*Œdipe* de Sophocle qui met en lumière une relation particulièrement intéressante entre *La vérité et les formes subjectives*. Entre le dire vrai des oracles et des dieux, le dire vrai des rois et finalement le dire des serviteurs, le lien d'un discours de vérité avec l'instance du « je », apparaissant alors sous la forme du témoin, est l'enjeu de ce chapitre. De quelle manière la vérité peut-elle être authentifiée par un discours qui fait coïncider le sujet de l'énoncé avec le sujet de l'énonciation et dont l'autorité ne se situe pas dans une instance tierce mais bien dans le sujet qui énonce et dit « je » ?

Dans notre quatrième chapitre, qui reprend le titre de la série de conférences prononcées par Foucault au Dartmouth College de Chicago en 1980, à savoir *L'origine de l'herméneutique de soi*, nous analysons en termes généraux la manière dont s'est formée dans l'histoire de l'Occident une modalité du rapport à soi-même qui a ouvert une herméneutique de soi et de quelle manière ce type de rapport à soi a produit une configuration, déterminante pour la constitution de la subjectivité occidentale, des rapports entre le sujet et la vérité. En retraçant la manière dont l'examen de conscience et la pratique de la direction se sont développés au début du christianisme – dans les pratiques de préparation au baptême, dans la pénitence canonique et dans la direction monastique –, nous montrons comment la modalité du sujet et la spécificité du dire

---

<sup>1372</sup> Cf. M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 47-8.

<sup>1373</sup> *Ibidem*, 12-4.

<sup>1374</sup> *Ibidem*.



vrai sous-jacentes à ces pratiques sont dans un contraste radical avec des pratiques plus anciennes telles que l'examen de la mémoire de Pythagore ou l'examen et la direction de conscience dans le stoïcisme. L'herméneutique de soi a selon Foucault une importance fondamentale dans la généalogie du sujet moderne, dans la mesure où elle introduit, en rupture avec les anciennes technologies, une articulation nouvelle entre le sujet et la vérité, articulation dont l'Occident ne se désengagera plus.

### Chapitre 3. La vérité et les formes subjectives : lectures d'Œdipe chez Foucault

Après avoir abordé plusieurs fois *Œdipe Roi* dans son parcours intellectuel<sup>1375</sup>, Foucault revient sur la tragédie dans le cours *Du gouvernement des vivants* qu'il tient en 1980 au Collège de France. La pièce tient lieu de point de départ. Foucault reviendra encore deux fois à *Œdipe*<sup>1376</sup>. La recherche présentée en 1980 pourrait être tenue comme un tournant dans la pensée foucauldienne au cours de son cheminement avec Sophocle.

Toutes ses lectures d'*Œdipe* s'articulent autour d'une question de droit, plus particulièrement de droit pénal dans la Grèce antique. Il s'agirait pour Foucault d'identifier le moment d'un changement fondamental entre les périodes archaïques et classiques du monde grec. Si la tragédie de Sophocle ne saurait pas être considérée comme un témoignage direct de la pratique judiciaire dans les procédures pénales antiques, elle consiste certainement une représentation dramatique de ce moment de passage entre l'ancienne pratique du litige et une nouvelle pratique de justice, où le pouvoir de trancher et d'assigner une pénalité est attribué à une instance tierce, en la personne du juge. L'intérêt de Foucault pour ce moment de transition tiendrait à deux motifs : (1) c'est à partir du nouveau modèle d'exercice de la justice pénale que le savoir démonstratif obtenu par l'enquête entend rompre avec le pouvoir excessif et illimité du souverain : c'est la formation en Occident de la thèse selon laquelle là où le savoir peut être formulé et s'exercer comme activité pure et désintéressée, il ne doit pas y avoir de pouvoir ; (2) si *Œdipe Roi* est représentative de ce moment de transition dans les pratiques judiciaires du monde grec, elle est également susceptible de représenter la formation d'un nouveau modèle de discours de vérité apte à valider et authentifier des vérités qui supposent donc la mise en place d'une procédure à partir de laquelle la vérité peut être dite et produite.

Pourtant si l'enjeu de cette nouvelle procédure juridique est pour Foucault la formation d'un lieu dans lequel la justice peut être constituée et la vérité énoncée, il doit y avoir aussi certains types de sujets, occupant ce lieu discursif, capables de produire une vérité reconnue par eux-mêmes et par les autres. Si d'autre part le savoir a dû être à un moment donné traversé par le besoin d'opposer le vrai au faux, le juste à l'injuste, la vérité au mensonge, en corrélation avec des conditions économiques, politiques et religieuses données, cette transition n'a pu se

---

<sup>1375</sup> Cf. La leçon du 17 mars de 1971 du cours au Collège de France sur *La volonté de savoir* ; le texte intitulé *Le savoir d'Œdipe*, qui a servi de référence pour les communications données en 1972 à State University of New York et, plus tard à Cornell University ; *La vérité et les formes juridiques*, la série de conférences de mai de 1973, à la Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

<sup>1376</sup> Cf. *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice*, le cycle de cours donné entre avril et mai 1981 à l'Université catholique de Louvain ; *Le gouvernement de soi et des autres*, cours prononcé au Collège de France, en 1982-1983, où Foucault articule la pièce de Sophocle avec la tragédie *Ion* d'Euripide.

faire que par l'entrée de certains personnages jusqu'alors absents ou sans importance. Ce fut certainement par la participation des individus capables de dire la vérité à ces nouvelles pratiques de production de la justice dans la Grèce antique que l'ancien modèle du litige entre deux individus a été abandonné, ouvrant ainsi la possibilité d'une nouvelle pratique judiciaire. C'est donc autour de cette articulation possible entre certaines pratiques sociales de l'Antiquité, et notamment les pratiques de production de vérité en justice, et la constitution historique de certains types de subjectivités, que Foucault a pu voir dans *Œdipe Roi* une corrélation importante entre le sujet et la vérité. Tout au long de ce cadre historique de recherche, qui traverse les différentes lectures de Foucault, l'analyse qu'il présente au cours de 1979-1980 met en évidence un élément particulièrement important pour nous, représentatif de ce tournant dans sa pensée vers les formes de gouvernementalité, puis vers les pratiques de soi : qu'est-ce que devrait être cet « élément de la première personne, l'élément du "je", l'élément de l'*autós*, du 'moi-même' dans ce que l'on pourrait appeler aléthurgie ou véridiction ou rituels et procédures de véridiction »<sup>1377</sup> ? Lorsque Foucault s'interroge sur la place de l'élément « je » dans les pratiques de manifestation de la vérité s'agissant du gouvernement des hommes, de la possibilité de diriger et de conduire la conduite des hommes, il inaugure dans ses lectures successives de la pièce de Sophocle un nouveau chapitre qui nous aidera à définir entre sujet et vérité un rapport dont *Œdipe* a été le précurseur.

\*\*\*

La pièce de Sophocle<sup>1378</sup> commence par la découverte de la présence à Thèbes de la peste, responsable de la propagation du malheur dans la cité ainsi que des lamentations de ses habitants. Quand les citoyens de Thèbes se tournent vers Œdipe, alors roi de Thèbes, il a déjà envoyé Créon, le frère de sa femme, la reine Jocaste, à Delphes afin de consulter Apollon sur la cause de ce fléau. Dès le retour de Créon et de la première formulation de vérité énoncée par les dieux, la tragédie peut se développer dans la structure d'un jeu de moitiés. La vérité énoncée par la bouche de l'un des personnages doit trouver dans un autre le fragment qui manque jusqu'à ce qu'elle puisse être complétée après le rassemblement de tous les fragments<sup>1379</sup>.

---

<sup>1377</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 47-8.

<sup>1378</sup> SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, vol. 1, traduit par Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1922.

<sup>1379</sup> M. FOUCAULT, "Le savoir d'Œdipe", in *Leçons sur la volonté de savoir*, 226-31 ; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 26-33.

Il y a donc au début de la pièce la vérité énoncée par les dieux. Alors qu'Œdipe et le prêtre de Thèbes se demandaient ce qu'il faut pour éradiquer la peste, l'oracle répond, rectifiant dès lors la question : il faut chercher *qui*<sup>1380</sup>. À la moitié ignorée, la moitié *peste*, l'oracle de Delphes répond avec la moitié *purification* : si la ville de Thèbes est marquée par les effets d'un crime commis par l'un de ses habitants, il faut l'identifier et le bannir de la cité pour annuler les conséquences de son crime et rendre à Thèbes la bonne fortune. La moitié tueur restant à ce stade inconnu et, ainsi que le formule Héraclite, dans l'impossibilité de forcer les dieux à dire la vérité, Œdipe convoque Tirésias, le devin aveugle capable de voir ce que personne ne voit. Éclairé lui aussi par la lumière d'Apollon, il est en capacité de fournir la seconde moitié du fragment de vérité. Tirésias affirme que la cause du fléau qui s'est abattu sur Thèbes est un meurtre, celui de Laïos, précédent roi de la cité. Et s'il faut bannir le tueur, dit-il en substance s'adressant à Œdipe, alors tu dois te bannir toi-même. Les deux moitiés forment un tout, à la moitié *meurtre* énoncée par l'oracle se joint la moitié *tueur* énoncée par Tirésias. Ces deux modalités de dire vrai des dieux réunies font que tout a été dit et que plus rien ne manque. La vérité des dieux pourtant ne suffit pas. Dans la société athénienne du V<sup>ème</sup> siècle, la procédure de justice fondée sur cette vérité ne suffit pas pour que la vérité soit authentifiée et établie devant tous. Cette parole est prescription, elle ne dit rien de l'ici et maintenant du problème. Le chœur rejette donc la vérité prononcée par les bouches de l'oracle et du prophète et conclut : « C'est seulement quand je vois qu'il y aura un mot juste »<sup>1381</sup>. La parole prophétique des dieux doit être traduite en des faits réels, qu'ils soient présents ou passés.

Le deuxième ensemble de ce jeu de moitiés<sup>1382</sup> apparaît en contrepoint de la moitié prophétique et oraculaire de la divinité sous la forme de duos humains, le couple royal (Jocaste et Œdipe) et les duos de personnages communs, serviteurs ou esclaves (le messager de Corinthe et le serviteur de Thèbes). En ce qui concerne la moitié manquante, qui consiste en l'identité du tueur, la reine Jocaste intervient pour tenter de rassurer Œdipe : Laïos, lui a-t-on rapporté, a été tué par des bandits au carrefour de trois chemins. À cette moitié se superpose la mémoire d'Œdipe qui, alors qu'il entrait à Thèbes venant de Corinthe, se souvient avoir tué un homme, également au carrefour de trois chemins ; mais il était seul et ce fait ne permet pas à sa vérité de compléter la vérité énoncée par la reine Jocaste, elle-même non témoin des faits. La moitié *tueur* doit être renvoyée vers celui qui a été témoin de la scène, afin qu'il puisse parler de ce qu'il a vu de ses propres yeux. Œdipe fait mander l'ancien serviteur de Laïos, qui vit désormais

<sup>1380</sup> M. FOUCAULT, *Leçons sur la volonté de savoir*, 179.

<sup>1381</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 27-9 ; Cf. SOPHOCLE, *Œdipe-Roi*, v. 504, 159.

<sup>1382</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 29-31.

retiré à la campagne. Il est précédé sur la scène par un esclave messager de Corinthe qui annonce que Polybe, roi de Corinthe, est mort : il explique à Œdipe que Polybe n'était pas son vrai père, en révélant qu'Œdipe lui a jadis été apporté enfant alors que lui-même était un jeune pâtre sur le mont Cithéron et que le couple royal de Corinthe l'avait élevé comme leur propre fils. Cette moitié ne présente pas de vérité sur le tueur de Laïos mais dévoile bien une vérité sur la naissance d'Œdipe. Si donc la formulation de vérité qui purifierait Thèbes reste à venir, une autre moitié de vérité jusque-là inconnue vient d'advenir à la lumière. À cette première moitié, et grâce à la deuxième série de personnages humains de la tragédie d'Œdipe, s'ajoute la seconde, celle que dévoile le vieux serviteur thébain mandé par Œdipe. Lui seul a participé à toutes les scènes de vérité : les véritables parents d'Œdipe ayant eux aussi reçu la prédiction de l'oracle selon laquelle leur fils tuerait son père et épouserait sa mère, ils avaient décidé de le faire disparaître et l'avaient confié au serviteur qui devait tuer l'enfant sur le mont Cithéron. Il lui avait déjà lié les pieds et les mains quand il a renoncé à passer à l'acte et l'a lui-même confié au pâtre qui amènerait le jeune Œdipe à Corinthe. Plus tard, c'est ce même serviteur qui a assisté au meurtre de Laïos avant de se retirer dans une cabane loin de la cité pour ne pas avoir à dire la vérité sur les choses qu'il avait vues et les faits dont il avait été témoin. N'ayant aujourd'hui pas d'autre choix que de dire ce qu'il sait – au même titre que les dieux –, le vieux serviteur de Laoïs boucle la chaîne en dévoilant la moitié du *tueur*. La vérité complète du *crime* responsable de l'épidémie de peste à Thèbes peut désormais être établie<sup>1383</sup>.

C'est ainsi par un jeu de moitiés que l'on découvre la vérité du crime dans *Œdipe Roi*. Foucault dénombre six détenteurs de vérité, regroupés par paires : la première est le duo divin formé d'Apollon et de Tirésias – son double mortel ; la seconde est le couple réel Jocaste-Œdipe, et la troisième est composée des témoins, le messenger-pâtre de Corinthe et le serviteur-pâtre de Thèbes<sup>1384</sup>. C'est par le passage de l'un à l'autre, par leur ajustement mutuel, dans la mesure où l'un laisse ouvert ce qui sera repris par l'autre, que la dramaturgie de la vérité se complète. Obéissant à l'ancienne structure du *symbolon*, dans laquelle le fragment d'un objet s'accroche très précisément à un autre dont il a été séparé, l'ajustement des moitiés peut seule transformer la parole de vérité, que sont tous les fragments, en parole juste<sup>1385</sup>. Or, si le dire vrai doit passer par les personnages des dieux, par les personnages réels, pour finir par être énoncé de la bouche des témoins qui évoquent ce qu'ils ont vu et rapportent la vérité des faits,

<sup>1383</sup> *Ibidem*, 31-3.

<sup>1384</sup> *Ibidem*.

<sup>1385</sup> M. FOUCAULT, "La vérité et les formes juridiques", 1973, in *Dits et écrits, 1970-1975*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1994, 556-60 ; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 31-3.

c'est parce que ce dire vrai implique de réelles pratiques de vérité de la Grèce antique tout aussi bien que des modalités spécifiques du sujet<sup>1386</sup>. Avant d'aborder le niveau de dire vrai qui n'arrive pas réellement à dire la vérité, mais qui l'exige des autres, à savoir le niveau des rois – qui nous conduira au problème du savoir d'Œdipe – nous analyserons les dire vrais respectifs des dieux et des serviteurs, puisque la vérité y est produite dans la seule mesure où ils s'articulent l'un avec l'autre.

La première instance de vérité interrogée est l'instance des dieux et des oracles<sup>1387</sup>. Or, nous l'avons vu, on ne peut pas forcer les dieux à dire la vérité ; ils disent toujours et seulement ce qui leur plaît, au moment où ils le veulent, et cela aucun homme peut le refuser ni y changer quoi que ce soit. Au moment où Créon revient de Delphes il ne ramène qu'une vérité partielle, qui ne peut faire l'objet d'aucune information ni de clarification. Tirésias est alors appelé qui, bien que participant de la vérité divine, occupe dans la cité une fonction spécifique de soin et ne peut donc pas en conséquence renoncer à dire la vérité. La position sociale de Tirésias est ici d'une importance singulière, dans la mesure où il est au même niveau qu'Œdipe dans la hiérarchie de la cité, ni en deçà ni au-delà de la position des souverains<sup>1388</sup>. C'est dans cette rencontre entre des personnages réels que Tirésias énonce sa parole de vérité, quand bien même si cette énonciation ne peut être recevable dans la mesure où elle n'apporte pas les preuves nécessaires à l'établissement de l'évidence ou à la formulation de la parole juste. Le passage du niveau des dieux au niveau des serviteurs et des esclaves constitue un changement de registre entre deux types de discours de vérité. « Les dieux, comme les esclaves » selon Foucault « ce sont des instances de vérité, ce sont [...] des sujets de vérité. Ils ne parlent pas sans qu'on les questionne, mais bien entendu la question et la manière de questionner n'est pas la même »<sup>1389</sup> : lorsque Œdipe interroge les serviteurs sur l'énigme du meurtre de Laïus, il ne s'adresse pas à eux comme il le ferait venant consulter un oracle. Le « jeu » de questions-réponses auquel sont soumis ces personnages est assimilé par Foucault à la technique bien connue de l'interrogatoire de la période de formation du droit grecque. L'interrogatoire du droit, celui d'Œdipe, suppose un lien étroit entre ce que les individus doivent dire ici et ce qu'ils sont ou encore les expériences qu'ils ont éprouvées.

---

<sup>1386</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 34.

<sup>1387</sup> *Ibidem*, 31-4.

<sup>1388</sup> *Ibidem*, 33-5.

<sup>1389</sup> *Ibidem*, 34.

La quasi procédure d'interrogatoire auquel est soumis le serviteur thébain permet d'identifier, à la suite de Foucault, au moins trois aspects importants quant à la modalité du sujet de vérité qui y est convoqué<sup>1390</sup>.

Dès que le berger de Thèbes arrive devant Œdipe, le jeu de vérité s'ouvre avec la question : « Qui êtes-vous qui dites la vérité ? Qui êtes-vous, et quelle est votre qualification pour dire ce qui est de l'ordre de la vérité ? » Dès lors qu'une vérité doit être extraite, il faut s'interroger sur l'identité de celui qui dit ce qui est du vrai. Au messager de Corinthe, on demande également : « L'esclave que nous recevons ici, cet esclave thébain est-il vraiment celui dont vous nous avez parlé et qui vous aurait donné Œdipe lorsqu'il était enfant ? », question à laquelle le messager répond : « Oui, c'est lui-même que vous avez devant vous »<sup>1391</sup>. Et comme si cela ne suffisait pas, on interroge également le berger thébain sur son identité, on lui demande s'il peut confirmer les informations reçues par le messager. Et il répond : « Oui, je suis un esclave né dans le palais du roi »<sup>1392</sup>.

Par ailleurs et de surcroît, cette procédure de sollicitation de la vérité adressée aux serviteurs est déroulée non pas tant par rapport à l'être de ceux qui disent la vérité, que sous la forme par laquelle on exige son savoir, et plus encore la forme par laquelle ce savoir est constitué. Ainsi l'interrogatoire est inauguré par : « Si vous ne voulez pas parler volontairement et librement, vous parlerez de force »<sup>1393</sup>. La demande de vérité aux dieux adressée sous forme de consultation est complètement différente de cette procédure d'extraction de vérité appliquée aux serviteurs. Dans ce passage d'une consultation à une interrogation, la vérité est exigée sous forme de menace et de torture<sup>1394</sup> ; la rencontre des forces et des pouvoirs entre l'interrogateur et l'interrogé est inégale et dissymétrique, de sorte que si la vérité est du côté de ce dernier, elle est d'emblée supposée comme ne pouvant qu'être que partiellement dite.

De plus, cet interrogatoire commence par : « Vous souvenez-vous ? », et introduit également là une forme particulière quant au mode de savoir demandé. Pour Foucault, ce mode de savoir, la différence qu'il impose par rapport au savoir des dieux, par exemple, correspond à une autre manière d'articuler l'être et le dire<sup>1395</sup>. Le dieu sait et voit tout, parce que la lumière

---

<sup>1390</sup> *Ibidem*, 35-9.

<sup>1391</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 35-8 ; Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, vv. 1118ss.

<sup>1392</sup> *Ibidem*.

<sup>1393</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 36 ; Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, v. 1152, 183.

<sup>1394</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 68-9.

<sup>1395</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 37-8 ; Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, vv. 1132-43, 182.

qui illumine ses yeux est celle qui rend toutes choses visibles. Ainsi, du côté de son savoir et de ce que le dieu dit ou peut faire, sa parole dit toujours la vérité, celle de ce qui est arrivé, mais aussi et surtout, la vérité qui fait que les choses arrivent. Cette façon de dire vrai se situe principalement dans l'axe du présent et du futur, de sorte que sa manière de parler assume la fonction d'une prophétie ou d'une injonction. Inversement, le dire vrai des serviteurs ainsi que la manière dont leur dire vrai leur est demandé sont de l'ordre du temps et de la mémoire. Le motif de leur interrogatoire et de leur convocation devant Œdipe se situe entièrement au plan du passé et de ce qui s'est passé. Ils ne savent rien de l'avenir, ils ne peuvent rien en dire, leur relation au présent est aussi une relation imposée par l'ordre social dont ils participent : ils sont esclaves et doivent obéir à la loi. C'est du passé qu'ils ont quelque chose à dire, et s'ils disent la vérité, si par leur dire vrai la vérité se complète, c'est uniquement dans la mesure où ils ont été témoins des événements et parce qu'une fois leurs identités authentifiées ils peuvent se souvenir des choses telles qu'elles ont eu lieu<sup>1396</sup>.

Comme le souligne Foucault, le dire vrai des oracles et des devins, le dire vrai caractéristique de la Grèce archaïque, reçoit sa légitimité et fait autorité en référence à une relation antérieure et externe entre ce qui est dit et la personne qui dit<sup>1397</sup>. L'oracle ou le devin ne détiennent pas la légitimité de leur dire vrai, car celle-ci ne peut être obtenue que de la parole des dieux. Cette nouvelle procédure de droit inaugure dans la Grèce classique une autre manière de relier le dire vrai à l'instance qui authentifie cette parole, dans la mesure où cette instance ne peut plus être localisée ailleurs, ne peut plus être référée à l'autorité de quelqu'un d'autre, qu'être une simple transmission de la parole des dieux. C'est en ce sens précis que la vérité du témoignage n'est pas la vérité des dieux. Dans ce nouveau processus du droit grec de la période classique, l'instance, la personne qui dit la vérité ou est appelée à la dire ne peut être qu'un sujet qui dit aussi « je » ; son identité doit correspondre au contenu précis de ce qu'il dit et énonce, et ceci parce que ce qu'il dit est vrai. L'aléthurgie oraculaire ou religieuse détient un savoir auquel rien n'échappe et si elle prononce de loin ses décrets éternels, parce que son autorité est liée par la force d'un nom ou d'un caractère divin qui lui est extérieur – puisque ce savoir est énoncé par ces messagers que sont l'oracle et le devin. L'aléthurgie des témoins, des serviteurs ou des esclaves, celle des gens du peuple, qui apparaît et est représentée à la fin de la pièce de Sophocle par les vérités du messager de Corinthe et du pasteur de Thèbes, doit quant à elle obéir à un jeu de vérité qui exige (1) de connaître l'identité du sujet qui dit, (2) de se constituer

---

<sup>1396</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 38-9.

<sup>1397</sup> *Ibidem*, 36-7, 47-9.



sous la forme de la mémoire, et (3) d'obtenir autorité et légitimité par la capacité à dire « je » de celui qui dit la vérité. L'introduction de l'élément « je », du moi-même, de l'*autós* dans le discours de la vérité fait entrer la procédure d'enquête et de l'interrogation des témoins, en tant que techniques juridiques de détermination de la vérité, dans ce moment de formation du droit grecque dans la période classique. Le dire vrai sera authentifié par l'identité de ceux qui l'énoncent, il obéira à la loi de la mémoire et du souvenir, et aura finalement la forme d'un « je confesse, je le reconnais »<sup>1398</sup>.

Soulignons cependant qu'entre ces deux formes d'aléthurgie, entre ces deux modes de dire vrai qui renvoient à deux modalités d'être sujet, il y a aussi le dire vrai des rois, qui correspond aussi à une procédure aléthurgique de cette période que Foucault identifie comme « pré-droit » grec<sup>1399</sup>. Ce mode de dire vrai des rois se reconnaît dans la rencontre, au milieu de la pièce, entre les deux parties que Jocaste et Œdipe représentent, mais aussi et plus encore clairement – puisqu'il reprend des personnages juridiques du pré-droit ancien – dans la confrontation agonistique entre Œdipe et Créon. Créon, qui ne revient que pour transmettre le message des dieux, est entraîné par Œdipe dans une lutte pour le pouvoir qui, comme dans le cas de la consultation avec les dieux, ne pourra statuer sur la vérité du crime. Œdipe, accusant Créon d'avoir monté un complot contre lui selon son intérêt propre, dit : « Vous avez inventé tout cela simplement pour prendre mon pouvoir, pour me remplacer »<sup>1400</sup>. Face à cette accusation, la réponse de Créon n'est ni un déni ni une autre accusation, pas plus qu'une tentative d'établir la vérité par la preuve ou par le témoignage. Créon opère un déplacement vers une autre procédure d'aléthurgie, et répond à Œdipe : « Bien, nous allons jurer. Je jurerai que je n'ai fait aucune conspiration contre vous, et ce sera à vous d'accepter la preuve du serment »<sup>1401</sup>. Ceci est dit en présence de Jocaste, qui accepte le jeu, devenant responsable de sa régularité. Selon Foucault en effet, la formule que Créon emploie propose une réponse prise dans un autre jeu de vérité, celui du litige entre deux guerriers, où la vérité devait être établie par le mode du combat<sup>1402</sup>. Un combattant jurait la vérité et par cela se livrait ainsi volontairement à la vengeance des dieux. De fait, celui auquel il faisait face était obligé de suspendre l'accusation, dans la mesure où la vérité de la justice relevait du seul décret des dieux. Ceux-ci, et non l'accusateur lui-même, étaient censés juger et venger si l'accusé avait menti à l'égard de ce dont il a été accusé.

---

<sup>1398</sup> *Ibidem*, 38-9.

<sup>1399</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 39-42 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 20-34, 59-63.

<sup>1400</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 39-40 ; Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, vv. 532-42, 160.

<sup>1401</sup> Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, vv. 644-5, 164.

<sup>1402</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 19-20.

La tragédie de Sophocle propose donc selon Foucault la représentation simultanée et parallèle de trois grands procédés de production de vérité dans l'Antiquité, tels qu'ils étaient pratiqués dans les périodes du pré-droit et du droit grec : la consultation oraculaire (décret-prophétie établi par les dieux et communiqué par les messagers), le serment purgatoire (confrontation entre deux chefs, serment de vérité avec exposition à la vengeance des dieux), et l'enquête par interrogatoire (convocation des personnes de la cité en vue d'établir les identités et authentifier les témoignages)<sup>1403</sup>. La pièce, à travers le genre de la tragédie, articulerait la multiplicité de ces savoirs, dont la diversité des procédés et la lutte de pouvoir sont mises en scène à travers un jeu de vérité dont le conducteur n'est pas moins qu'Œdipe lui-même. C'est pourquoi, si nous prenons comme référence la définition de la tragédie, entre la *péripétie* et la *reconnaissance*, proposée par Aristote dans sa *Poétique*, la singularité d'*Œdipe*, évoquée par l'auteur lui-même, résiderait en ce que : (1) la reconnaissance coïncide avec le mouvement de la péripétie : c'est dans le déroulement des actes, dans l'inversion de la chance et de la fortune que se construit la reconnaissance de la vérité ; et (2) la reconnaissance promue par Œdipe n'est en rapport qu'avec lui-même en tant que personnage : le passage du sujet qui enquête à l'objet de l'enquête<sup>1404</sup>. À ces deux égards, la tragédie de Sophocle serait elle-même la représentation d'une procédure de manifestation de la vérité. Si nous avons autour de chaque personnage participant au jeu des moitiés ce que Foucault a appelé « l'aléthurgie » comme manifestations de la vérité correspondant à différents types de sujet, la pièce entière serait-elle aussi une dramaturgie. Le point de croisement entre la péripétie et la reconnaissance serait en effet cette manifestation générale de la vérité comme aléthurgie<sup>1405</sup>.

Nous concluons par deux remarques. Dans toute cette aléthurgie de la vérité, tout d'abord, le personnage d'Œdipe, comme on le voit à la fin de la pièce, est trop dans la tragédie, trop excessif<sup>1406</sup>. Il représente la figure du tyran qui, après avoir résolu jadis l'énigme du sphinx par son jugement ou son opinion, doit désormais partir à la recherche de la vérité au moyen d'une enquête – et c'est précisément cette technique qu'Œdipe utilise dans la pièce. Mais cette procédure juridique de recherche et d'établissement de la vérité a d'abord pour but d'échapper aux décrets des dieux. Dans cette quête des signes de vérité, lui seul cependant, soucieux de son honneur et de son pouvoir, domine la cité : Œdipe entend conduire seul le navire désordonné

<sup>1403</sup> M. FOUCAULT, "Le savoir d'Œdipe", in *Leçons sur la volonté de savoir*, 245 ; M. FOUCAULT, "La vérité et les formes juridiques", 1973, in *Dits et écrits, 1970-1975*, 2, 570-1.

<sup>1404</sup> ARISTOTE, "Poétique", in *Art rhétorique et art poétique*, traduit par Jean Voilquin e Jean Capelle, Paris, Garnier, 1944, 453-5.

<sup>1405</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 24-6.

<sup>1406</sup> M. FOUCAULT, "Le savoir d'Œdipe", in *Leçons sur la volonté de savoir*, 248-50 ; M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 62-6.

de Thèbes vers un havre sûr<sup>1407</sup>. Or, si la procédure d'investigation menée par Œdipe, basée sur des signes, voire des témoignages, n'est pas condamnée tout au long de la pièce, c'est sa royauté, et non son ignorance, qui constituera un problème nodal de la pièce. Souvenons-nous de ce passage absolument éclairant quand, au milieu de la pièce, le chœur entonne une tirade où le compliment de la loi comme fille née de Zeus et non des mortels, loi qui ne vieillit pas et ne peut être démunie, recouvre la critique du gouvernement des tyrans régi par des hauts et des bas, qui, s'opposant à la loi des dieux, entend instituer une loi des excès et de la démesure<sup>1408</sup>. Avec la formulation de la vérité comme parole de justice, Œdipe ne peut demeurer au pouvoir, car la vérité qu'il découvre grâce de sa technique impose une autre forme de gouvernement et de pratique de la justice.

Nous noterons ensuite que malgré la découverte de la vérité et l'identification du criminel responsable de la souillure de Thèbes, Œdipe n'est pas puni<sup>1409</sup>. La description des événements qui suivent la manifestation de la vérité se lit dans *Œdipe à Colone*, dans ces mots d'Œdipe lui-même :

Avec le temps, quand ma douleur tout entière eut perdu son âpreté, quand je commençais à comprendre que ma colère, en son emportement, m'avait trop cruellement puni de mes fautes antérieures, c'est alors que la cité par force me chassa de son territoire, après des années.<sup>1410</sup>

Œdipe ayant reconnu son crime : « J'ai tué celui que je ne pouvais pas tuer »,<sup>1411</sup> il s'est crevé les yeux et a appelé le châtement par l'exil. Il est néanmoins demeuré à Thèbes, dans la mesure où la vérité ayant été découverte et la justice rétablie, son exil n'avait plus lieu d'être pour que le gouvernement et la justice soient établis comme une forme d'exercice du pouvoir. La vérité est manifeste comme parole pleine et à travers ce point de subjectivation nécessaire à tout gouvernement en justice celui qui dit la vérité dit aussi « je »<sup>1412</sup>. La vérité entière est produite par le rituel aléthurgique complet qui passe par ces trois modalités différentes auxquelles correspondent trois formes d'être sujet. Il n'est donc pas nécessaire qu'Œdipe soit puni pour que la vérité produise ses effets. C'est donc cette relation entre la manifestation de vérité, l'exercice du pouvoir comme forme de gouvernement et la rencontre de la vérité avec ce point de

<sup>1407</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 58-9 ; Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, v. 923, 174.

<sup>1408</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 60-1 ; Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, v. 863-910, 172-3.

<sup>1409</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 71-3.

<sup>1410</sup> Cf. SOPHOCLE, "Œdipe à Colone", in *Œuvres complètes*, vol. 2, traduit par Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1934, vv. 437-41, 171-2.

<sup>1411</sup> Cf. SOPHOCLE, "Œdipe-Roi", in *Œuvres complètes*, 1, vv. 1182-5, 90-1.

<sup>1412</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 47-8, 71-3 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 68-70.

subjectivation constitué dans le « je », qui produit des effets de gouvernement des hommes par la vérité, et la tragédie d'Œdipe en fournit un premier exemple.

## Chapitre 4. L'origine de l'herméneutique de soi

Dans le premier volume de l'*Histoire de la sexualité*, Foucault identifie dans l'institution du sacrement de la pénitence dans les Conciles de Trente et de Latran le point de départ de la pratique chrétienne de la confession guidée par un examen de conscience et une direction institutionnalisée. À partir de 1980, cependant, dans *Le gouvernement des vivants*, l'auteur introduit une nuance sur cette modalité de dire vrai sur soi-même : il serait « le résultat en quelque sorte le plus visible et le plus superficiel, de procédés beaucoup plus complexes [...] par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité »<sup>1413</sup>. Dire vrai sur soi-même ne résiderait plus dans une confession annuelle devant un confesseur ; l'obligation de manifester en essence ce que l'on est ne correspondrait pas seulement à cette modalité récente de reconnaissance des fautes institutionnalisée comme sacrement. La réalisation d'une analyse interprétative de soi et la manifestation de soi comme vérité seraient deux obligations dont la formation – c'est la thèse que Foucault cherche à soutenir dans ce cours – remonteraient aux premiers siècles du christianisme. De même, l'examen de conscience et la reconnaissance des fautes dans la confession, deux grandes modalités de dire la vérité dont parle Foucault, ne seraient pas non plus une invention du christianisme<sup>1414</sup>.

L'Antiquité grecque et romaine témoigne également de pratiques de vérité par rapport à soi. Foucault fait référence aux pratiques populaires dans les religions païennes et anciennes, où il y avait la reconnaissance publique des fautes pour fonction d'obtenir le pardon de la divinité<sup>1415</sup>. On en trouverait d'ailleurs des inscriptions sur des temples et monuments de l'Antiquité, par exemple, dans le temple de Cnide, où une stèle est gravée d'un texte dans lequel le défunt reconnaît avoir commis un vol et rend sa faute publique. Ce serait, selon Foucault, une des différentes manières d'obtenir le pardon des dieux, mais aussi des hommes qui ont été offensés. Foucault identifie en outre dans les religions orientales, qui ont eu une importance significative dans l'Empire romain, les pratiques des prêtres d'Anubis, qui exigent, comme le rapporte Juvénal dans ses *Satires*, de la personne qui a commis un crime, au-delà de la reconnaissance des fautes, une offrande aux dieux<sup>1416</sup>.

Mises à part les pratiques religieuses, on observe assez tôt dans la Grèce antique, entre les VI<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles - J.C, des relations entre les pratiques de la vérité et la direction. Elles

---

<sup>1413</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 100.

<sup>1414</sup> *Ibidem*, 220-4, 228-9.

<sup>1415</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 228-32 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 91-101.

<sup>1416</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 92 ; JUVENAL ET PERSE, "Satires", in *Œuvres*, traduit par Henri Clouard, Paris, Garnier, 1934, 107.

y existent initialement sous la forme assez libre des relations épisodiques et individuelles, et ne se développent que plus tard dans un contexte institutionnel précis.

Ainsi Plutarque raconte-t-il dans *Vie des dix orateurs grecs*, que l'orateur Antiphon avait installé ce qu'on pourrait qualifier de cabinet de consultation public, ouvert à ceux qui traversaient une période difficile de leur vie<sup>1417</sup>. À Corinthe, on trouvait près de l'*agora* une tablette sur laquelle une inscription indiquait la possibilité de traiter les douleurs morales<sup>1418</sup>. Foucault, cite également Galène, médecin du II<sup>ème</sup> siècle ap. J.C., qui conseillait non seulement ceux qui souffraient de maux physiques, mais aussi ceux qui avaient besoin, à un moment donné de leur vie, d'être guidés et de recevoir des conseils<sup>1419</sup>. Il existait déjà dans la Grèce antique, au-delà de ces exemples, d'autres manières de dire vrai sur soi-même et de recevoir d'un autre une orientation, comme le montrent des récits de conversations, d'échanges de correspondance, de lettres écrites sous forme de petits traités de consolation, destinées aux amis ou aux personnes qui demandaient de l'aide ou des conseils<sup>1420</sup>.

La formation et le développement de la vie communautaire dans les écoles de philosophie ont progressivement institutionnalisé ces pratiques de vérité. Ceux qui entraient dans ces écoles y pouvaient non seulement y trouver un conseil quant à une crise ou certains aspects de l'existence, mais adoptaient un ensemble de prescriptions et d'enseignements qui intégraient l'organisation même de leur vie. Le système de l'enseignement philosophique portait sur le régime alimentaire, sur les vêtements à porter, sur la fréquence et le mode des rapports sexuels, sur la relation qu'une âme devrait avoir avec le régime des passions, ou encore sur l'opportunité du mariage. Les pratiques d'examen de conscience et de direction tenaient dans ce contexte institutionnel d'une structure très hiérarchisée. Foucault cite l'exemple de l'école épicurienne, où se distinguaient ceux qui n'avaient pas besoin d'être guidés (Epicure), ceux qui, à un certain moment de leur vie, en avaient eu besoin (Métrodore, successeur d'Epicure), et ceux qui auraient besoin d'un guide jusqu'à la fin de leur vie (Hermarque)<sup>1421</sup>. De fait, que ce soit sous une forme institutionnelle, intense et continue comme dans des écoles philosophiques, ou sous une forme libre et discontinue comme mode de consultation rémunérée ou de bienveillance entre amis, la direction de conscience était une pratique largement développée dans le monde antique et païen. Elle consistait principalement en des techniques verbales (démonstration, réfutation,

---

<sup>1417</sup> PLUTARQUE, "Vie des dix orateurs", in *Discours*, traduit par Gernet, Paris, Les Belles Lettres, 1923, 28.

<sup>1418</sup> *Ibidem*.

<sup>1419</sup> GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, traduit par Van der Elst, Paris, Delagrave, 1914, 71-2 ; Cf. M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, 378-82 ; M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1992, 72.

<sup>1420</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 229.

<sup>1421</sup> *Ibidem*, 229-30.

conseil ou exhortation) qui impliquaient l'usage de discours de vérité par rapport à soi et à autrui. Nous proposons, pour comprendre comment le christianisme, s'appropriant certaines de ces pratiques, a introduit une rupture par rapport à sa forme, structure, objet et but, un panorama de la façon dont les rapports entre le sujet et la vérité ont été configurés dans l'Antiquité. Foucault cite à ce propos l'examen du soir des pythagoriciens, l'examen comme gestion de soi à partir de la non-coïncidence entre les actions et les buts, et encore la pratique de la direction chez les stoïciens, particulièrement Sénèque et Epictète.

La référence la plus lointaine à la pratique de l'examen de conscience dans l'Antiquité, chez des auteurs grecs romains et chrétiens, remonte selon Foucault à Pythagore, plus précisément aux vers qui lui ont été attribués, et encore à son école. Foucault cite à l'appui un extrait du *Carmen Aureum* de Hiérocles, commentaire des *Vers d'or* attribués à Pythagore<sup>1422</sup>. Ce passage est composé de textes d'époques diverses : les premiers présentent une description fiable de la pratique pythagoricienne, tandis que ceux du milieu et de la fin sont douteux ou contiennent une augmentation plus récente, compte tenu de la relation entre le pythagorisme et la philosophie stoïcienne :

Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée : en quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire ? Commence par la première à toutes les parcourir. Et ensuite, si tu trouves que tu as commis des fautes, gourmande-toi ; mais, si tu as bien agi, réjouis-toi.<sup>1423</sup>

Soulignons que cet examen est rétrospectif, qu'il porte sur ce qui a été fait et non ce qui a été pensé ou seulement l'objet d'une l'intention de faire. Il a une fonction – celle-ci serait peut-être une caractéristique tardive – discriminante au sein des actions du jour, entre les bonnes et les mauvaises.

Cette pratique a clairement pour objectif de préparer au sommeil<sup>1424</sup>. Nous savons par d'autres auteurs, Cicéron par exemple, que l'exercice de la mémoire était valorisé chez les pythagoriciens au même titre que l'exercice du corps<sup>1425</sup>. Les vers du *Carmen aureum* font donc référence à une technique bien connue de l'école pythagoricienne, qui pratiquait ces exercices

---

<sup>1422</sup> *Ibidem*, 232-5 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 92-4 ; PYTHAGORE, *Les Vers d'or. Hiérocès: commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens*, traduit par Mário Meunier, Paris, Maisnie, 1979 ; Cf. H. JAEGER, "L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme", *Numen*, 6, 3 (décembre 1959), 193.

<sup>1423</sup> PYTHAGORE, *Les Vers d'or*, 30.

<sup>1424</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 233-4 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 93-4.

<sup>1425</sup> CICERON, *Caton l'ancien (De la vieillesse)*, traduit par Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 105.

de mémoire en tant qu'activité philosophique. Mais lorsque cet examen a également pour fonction de préparer au sommeil, il a également un objectif purificateur<sup>1426</sup>. On sait que les pythagoriciens se mettaient en condition pour le sommeil par d'autres activités, par exemple en écoutant de la musique, en respirant des parfums, et que ces rituels avaient également une fonction purificatrice. Or, le sommeil était pour eux un lieu de contact avec le monde des esprits et c'est précisément pour se préparer à ce contact que, comme dans les anciens rituels religieux, il était nécessaire de purifier le corps pour pénétrer dans un espace sacré et l'âme pour entrer en relation avec les esprits. Le sommeil comme possibilité d'accéder au monde des esprits représentait de surcroît le moment même de la mort<sup>1427</sup>. Passer la journée en revue, se remémorer, distinguer les mauvaises actions des bonnes, se préparer au sommeil, et finalement être prêt pour la mort, telle est donc la technique que l'on trouve dans l'examen de conscience pythagoricien.

Après avoir analysé ce mode de pratique de soi dans la Grèce antique, Foucault aborde la fin de l'Antiquité grecque et romaine avec une réflexion sur deux modes d'examen de conscience pratiqués dans le stoïcisme<sup>1428</sup>. Sénèque, dans *De ira*, (III, 36) fait référence à la pratique du philosophe Sextius<sup>1429</sup> ; Marc-Aurèle et Épictète, qui y font aussi référence, décrivent également une pratique proche de celle des pythagoriciens, dans la mesure où Sextius effectue cet examen vespéral pour se préparer au sommeil. Néanmoins Sénèque décrit l'inspection de Sextius comme une revue non pas seulement des actions commises, mais aussi de la manière dont elles ont été commises, de ce qui n'a pas été fait, de ce qui a été dit et ce qui n'a pas été dit. En cela, l'examen de conscience des stoïciens ne se réduit donc pas non plus à une pratique purificatrice de soi. On peut avoir l'impression qu'il s'agit d'une pratique analogue à cette procédure juridique qui pose dès l'ouverture de l'enquête la présence d'un juge, d'un accusateur et d'un accusé qui serait objet de l'investigation. Foucault précise néanmoins que l'emploi du terme « *speculator sui* » désigne moins l'idée de juge et de *potestas*, que de « censeur », d'un administrateur qui, à la fin du jour ou d'une période d'administration, procède à un bilan ayant pour but de vérifier si l'objectif donné a été rempli<sup>1430</sup>. Dans cette perspective, ce qui a été fait ou pas ne contient pas l'idée de faute ou d'infraction au sens moral du terme, mais plutôt à des *errores*, erreurs de gestion définies par une inadéquation entre le but proposé et ce qui a effectivement été réalisé<sup>1431</sup>. L'inspection vespérale n'a donc pas pour objectif d'établir un jugement

---

<sup>1426</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 234 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 93.

<sup>1427</sup> *Ibidem*.

<sup>1428</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 235-41 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 94-7.

<sup>1429</sup> SENEQUE, "De ira", in *Dialogues*, vol. 1, traduit par Abel Bourgery, Paris, Les Belles Lettres, 1951, 102-3.

<sup>1430</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 235-8 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 94-6.

<sup>1431</sup> *Ibidem*.



ou une condamnation à l'égard de soi-même, mais plutôt de rappeler les principes selon lesquels la vie devrait être conduite. L'examen de conscience des stoïciens, marqué comme chez les pythagoriciens par l'usage de la remémoration, n'a pas pour unique objet la considération de ce qui a été fait mais la réactivation d'un système des codes et de principes qui devrait s'actualiser dans la manière de vivre et d'agir au quotidien.

Examinant toujours ce que l'on fait lorsqu'on identifie une erreur, le type de procédure, en plus de la réactivation du code qui ne constitue ni une reconnaissance des fautes ni un regret, Foucault identifie à travers deux exemples dans le texte – à savoir le fait d'avoir discuté avec des ignorants et de n'avoir pas réussi à censurer quelque chose à quelqu'un – la possibilité de formulation d'une nouvelle règle de conduite, planifier un autre programme de comportement<sup>1432</sup>. Lorsqu'on considère qu'une action n'a pas été adéquate et qu'à travers elle les buts proposés n'ont pas été remplis, que faudrait-il faire ? À quelles règles de conduite se soumettre ? Il ne s'agit pas, comme on le voit, dans l'examen de conscience stoïcien de découvrir des vérités intérieures, des secrets déposés dans les plis de l'âme et du cœur qui devraient être mis au jour, mais plutôt de définir des principes rationnels de conduite qui, déposés dans l'âme, devraient réguler et guider des actions futures. Ainsi, s'il existe pour Foucault quelque chose comme une subjectivité dans le stoïcisme ce n'est pas le lieu d'un déchiffrement à partir duquel une vérité sur le sujet peut être découverte, mais plutôt un « point d'intersection entre un ensemble de souvenirs qui doit être mis à jour et des actes qui doivent être réglementés », et ceci dans le but de se soumettre à « l'épreuve d'une action possible ou réelle »<sup>1433</sup>.

Enfin, le dernier exemple de pratique de vérité cité par Foucault est un exemple non pas d'examen mais de direction<sup>1434</sup>. Dans *De tranquillitate animi*, Sénèque décrit un échange de correspondance entre lui et Serenus, un jeune homme qui a décidé à abandonner l'épicurisme pour adopter les principes du stoïcisme<sup>1435</sup>. Il décide de s'exposer et d'ouvrir son âme à Sénèque comme un patient se présente au médecin et ne cache pas ses maladies. Il attend, en exposant à Sénèque l'état de son âme « ainsi partagée entre le mal et le bien, [et qui] ne se porte avec force ni vers l'un ni vers l'autre », que ce dernier puisse trouver « un nom » à sa « maladie »<sup>1436</sup>. La demande de Serenus montre la relation étroite qui existe entre l'examen de conscience comme confession et e la pratique médicale de l'examen.

---

<sup>1432</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 338-41 ; SENEQUE, "De ira", in *Dialogues*, 1, 103.

<sup>1433</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 44-5.

<sup>1434</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 235 ; M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 46-51 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 97.

<sup>1435</sup> SENEQUE, "De la tranquillité de l'âme", in *Œuvres complètes de Sénèque*, vol. 1, traduit par Charles Rozoir, Paris, Panckouke, 1832-6, 311-23.

<sup>1436</sup> *Ibidem*, 312-3.

Mais si Serenus n'est pas malade, ce qu'il expose de son âme à Sénèque est lié à son *habitus*<sup>1437</sup> ; il se sent agité ou confus comme un bateau qui, ballotté de vague en vague, est incapable d'atteindre le continent. Concernant cet *habitus*, la vérité que Serenus livre à Sénèque est composée de faits apparemment sans importance pour nous, modernes : il explique par exemple qu'il utilise les plats hérités de son père, qu'il entre en colère facilement et il se laisse conduire par l'enthousiasme quand il fait des discours publics. Rien, comme le souligne Foucault, de tout ce que l'on identifierait trop rapidement à des fautes liées à une morale ou à la confession des intentions secrètes du désir<sup>1438</sup>. Selon Foucault, évoquant ces trois grands domaines d'activités liés à l'homme libre dans la Grèce antique – acquérir des richesses, participer aux affaires de la cité, obtenir l'honneur et l'estime dans la vie publique – Serenus réalise une évaluation globale de son état d'âme, de la manière dont il se comporte, de son *habitus* par rapport à chacun de ces domaines. Dans cette évaluation de son degré de dépendance par rapport à ses habitudes, bonnes ou mauvaises par rapport aux vertus du stoïcisme, il juge l'état de son âme selon le critère du plaisir – cela me plaît (*me placet*), cela ne me plaît pas<sup>1439</sup>. Loin de porter au jour ses désirs les plus profonds ou les malentendus entre ces désirs et ce qui dirige ses actions, Serenus procède à une énumération de fautes et de erreurs à partir du critère de plaisir, avec l'objectif de constituer une sorte d'inventaire de sa propre liberté : comment un système de codes et de principes s'articule-t-il avec un relatif état de dépendance ?

À la lettre de Serenus, Sénèque répond simplement avec la mesure équivalente : « Vous n'avez plus besoin de ces remèdes violents. [...] Il ne vous faut plus que ces soins qui arrivent à la fin, tels que de prendre confiance en vous-même, de vous persuader que vous marchez dans la bonne voie »<sup>1440</sup>. Ainsi, pour Sénèque énoncer le nom d'une maladie ne veut pas dire identifier le sujet à ce qu'il a dit, ou identifier le noyau des passions qui organisent ses actions. Reconnaissant que Serenus a déjà été initié dans les doctrines du stoïcisme Sénèque entend davantage aider Serenus à atteindre les vertus de la vie stoïque non par l'enseignement d'une doctrine, mais par la possibilité de transformer cette doctrine en des principes de vie et d'existence. Comme l'a interprété Foucault, il ne s'agit pas pour Sénèque d'apporter davantage de connaissances à Serenus, ni de découvrir une vérité derrière ce qui a été dit, mais d'ajouter quelque chose à la connaissance que Serenus possède déjà, à savoir une force capable de changer la

<sup>1437</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 46-9; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 98-100.

<sup>1438</sup> *Ibidem* ; SENEQUE, "De la tranquillité de l'âme", in *Œuvres complètes de Sénèque*, 1, 314-9.

<sup>1439</sup> *Ibidem*, 314-5.

<sup>1440</sup> *Ibidem*, 320-1.

relation de la connaissance à son *habitus*<sup>1441</sup>. C'est de cette manière que Sénèque entend supprimer la distance qui sépare la connaissance de Serenus de l'application des vertus du stoïcisme. Puisque la vérité est une force, elle doit être transformée en force victorieuse<sup>1442</sup>.

Or, si, comme le précise Foucault, l'Antiquité a développé une série de « techniques de soi » articulées à des pratiques de vérité, tant en ce qui concerne l'examen de conscience que la pratique de la direction, l'hypothèse que nous émettons et que nous nous proposons de confirmer à partir de la lecture de Foucault est que « la subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine »<sup>1443</sup>. Autrement dit, si l'examen de conscience et la direction sont des modalités de pratiques présentes et vulgarisées dans la culture grecque tout autant qu'à l'époque hellénistique et romaine, la relation entre le sujet et la vérité y est radicalement différente de celle qu'introduira le christianisme. Afin d'analyser comment ce modèle chrétien de subjectivité s'est constitué dans l'histoire d'Occident et comment, au sein de ce modèle, le rapport entre le sujet et la vérité a été configuré, nous aborderons trois pratiques des premiers siècles du christianisme : (1) la préparation au baptême, (2) la pénitence canonique, et (3) la pratique de la direction dans les communautés monastiques.

Le premier texte utilisé par Foucault est la *Didakhé*, petit manuel d'enseignement liturgique et théologique, composé de textes et de préceptes qui circulait dans les premières communautés chrétiennes, dès le I<sup>er</sup> et le II<sup>nd</sup> siècle<sup>1444</sup>. Il s'en sert pour identifier le problème de la vérité dans la préparation au baptême, telle qu'elle était pratiquée au début du christianisme. Sur ce point précis, le texte exprime la nécessité que le postulant pris connaissance de « tout ce qui précède »<sup>1445</sup>. « Tout ce qui précède » la question du baptême dans la *Didakhé* est l'énoncé de la distinction entre deux chemins (celui de la vie et celui de la mort)<sup>1446</sup>, les préceptes qui constituent le chemin de la vie, composés d'un certain nombre d'interdits, des prescriptions morales quant à la vie quotidienne, et enfin des obligations fondamentales envers Dieu<sup>1447</sup>. Ce n'est qu'après avoir pris connaissance de ce corpus et de ces préceptes que le candidat au baptême peut le recevoir. Dès le début du christianisme est établie cette condition fondamentale qui autorise le baptême, à savoir l'entrée dans la communauté de Dieu<sup>1448</sup>. La *Didakhé* prescrit

---

<sup>1441</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 48 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 100.

<sup>1442</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 48-9.

<sup>1443</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 231.

<sup>1444</sup> *Ibidem*, 101-2 ; *La Doctrine des douze apôtres: Didachè*, traduit par Willy Rordorf et André Tuilier, Paris, Cerf, 1998.

<sup>1445</sup> *Didachè*, 7, 1, 171.

<sup>1446</sup> *Ibidem*, 1, 1, 142.

<sup>1447</sup> *Ibidem*, 1-5, 142-69.

<sup>1448</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 101-2.

au baptême une fonction purificatrice. Les candidats doivent d'abord se soumettre à un jeûne préparatoire<sup>1449</sup>. Quant au rituel du baptême lui-même, le nouveau chrétien y est lavé par l'eau purificatrice de tout ce dont il pourrait être coupable dans sa vie antérieure, accédant par là au chemin de la vie<sup>1450</sup>.

Au milieu du II<sup>nd</sup> siècle, la première *Apologie* de Justin rédigée en grec autour de 150 ap. J.-C., s'achève sur une description du rituel du baptême<sup>1451</sup>. Justin précise qu'au respect et à la connaissance de la doctrine doit s'ajouter la foi. Le baptême est autorisé « à ceux qui croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine et promettent d'abord de vivre selon cette doctrine »<sup>1452</sup>. Foucault explique ensuite que Justin présente trois significations possibles du rituel. Selon la première, l'acte de baptême scelle l'appartenance à Dieu et à son église ; dans la seconde, le baptême est l'expérimentation d'une nouvelle et authentique naissance (après la naissance biologique, que nous vivons dans l'ignorance, il est possible d'accéder à la naissance par choix, au chemin de la vie) ; dans la troisième signification, le baptême éclaire le chrétien qui reçoit « l'illumination » liée à la lumière et l'esprit de Dieu.

Au tournant du II<sup>nd</sup> siècle Tertullien introduit une donnée nouvelle et définitivement fondamentale avec la notion de *péché originel*<sup>1453</sup>. Face aux problèmes liés à la déviation des fidèles devant la persécution et au nombre croissant d'hérésies, Tertullien postule par rapport au baptême : « Nous ne sommes pas lavés pour que nous cessions de pécher, mais parce que nous avons cessé, et que nous sommes déjà lavés du fond du cœur »<sup>1454</sup>. Tertullien, face à deux attitudes des fidèles, qui consistent à offenser Dieu lui-même (1) en pressant vers le baptême sans préparation suffisante, et (2) à le reporter le plus possible afin que l'on puisse pécher jusque-là, réaffirme la nécessité d'une purification avant l'acte de baptême à partir de procédures spécifiques effectuées dans l'institution du catéchuménat<sup>1455</sup>. Foucault se réfère à la *Tradition apostolique* de Saint Hippolyte pour décrire comment la catéchèse du postulant au baptême a été organisée<sup>1456</sup> : (1) les postulants participent à un interrogatoire avec les médecins de l'église ; (2) une fois acceptés comme auditeurs (*audientes*), ils s'initient à la doctrine mais

---

<sup>1449</sup> *Didachè*, 7, 4, 173.

<sup>1450</sup> *Ibidem*, 7, 1, 171.

<sup>1451</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 102-4 ; JUSTIN, "Apologie en faveur des chrétiens", in C. MUNIER, *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens*, Paris, Cerf, 2006, 41-100.

<sup>1452</sup> JUSTIN, "Apologie en faveur des chrétiens", in C. MUNIER, *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens*, 83.

<sup>1453</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 98.

<sup>1454</sup> TERTULLIEN, "La pénitence", in *Œuvres de Tertullien*, vol. 2, traduit par Antoine-Eugène Gernoud, Paris, Louis Vivès, 1852, 207.

<sup>1455</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 115-7, 143-5.

<sup>1456</sup> *Ibidem*, 145-58 ; HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, traduit par Bernard Botte, Paris, Cerf, 1968, 69-93 ; R.-G. COQUIN, *Les Canons d'Hippolyte*, Paris, Firmin-Didot, 1966, 273-444.

aussi à la pratique des exercices chrétiens – par exemple la pénitence (*paenitentia*), traduction latine du grec *metanoia*, en référence à la discipline à laquelle se soumettent les auditeurs pour se purifier ; (3) les postulants au baptême sont soumis à un autre interrogatoire, dont l'objet est leur vie actuelle et leur piété durant cette période ; et (4) enfin, une fois choisis les élus, les postulants attendent le jour du baptême, habituellement le jour de Pâques, en se préparant toujours plus intensément par des prières, des jeûnes, des veilles et des agenouillements. Le jour du baptême commence par l'exorcisme baptismal, qui consiste en un rituel de dépossession et d'expulsion des démons, suivi d'une épreuve de passage ou de transfert de la souveraineté des mauvais esprits à l'Esprit de Dieu : « *vos nunc immune probavimus* » (maintenant que vous avez été mis à l'épreuve, vous êtes purifiés). Au moment de l'immersion dans l'eau, en cet instant où le Saint-Esprit est invoqué pour descendre sur le nouveau chrétien, on lui demande : « Croyez-vous au Père ? », à quoi il répond : « Oui, je crois » ; « Croyez-vous au Fils ? », « Je crois » ; « Croyez-vous au Saint-Esprit ? », « Oui, je crois ». Chaque réponse consacrée par une immersion<sup>1457</sup>.

Cette pratique est le contrepoint technique d'une série de propositions théologiques faites par Tertullien concernant la notion de *péché originel* ainsi que sa transmission<sup>1458</sup>. Tertullien instruit cette notion en reprenant les deux premières conceptions du péché en vigueur dans le christianisme des premiers siècles, mais en allant chercher également vers l'idée du manque dans le monde antique (l'idée du péché comme une tache qui nécessite purification, mais aussi le péché comme chute ou comme une faute). Il entend promouvoir, à la différence de ces deux acceptions, l'idée que le péché ne contamine pas le monde des idées, dans la mesure où l'esprit se soumet à la matière (conception héritée du néoplatonisme et de certaines sectes chrétiennes) ; le péché n'est pas non plus une ombre ou impureté qui s'interpose entre l'esprit et la lumière, entre l'esprit et sa purification. Non, le péché est pour Tertullien le nom de ce qui marque l'esprit de l'homme dès sa naissance et implique par là une perversion initiale de sa nature<sup>1459</sup>. L'esprit humain, dans cette conception du péché originel et en tant qu'être dans le péché, devient de surcroît une porte d'entrée pour les mauvais esprits. De fait et dès lors, la présence du Malin en tant qu'Autre en soi reste virtuellement toujours possible. À cet égard, le baptême serait l'acte de purification par l'eau, mais aussi l'acte d'expulsion de l'Autre hors de l'individu. Il serait un acte d'exorcisation de l'esprit de Satan, de l'exclusion de cet élément

---

<sup>1457</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 149-50 ; HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 85-7.

<sup>1458</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 118-23.

<sup>1459</sup> *Ibidem*, 118-9.

étranger hostile au soi<sup>1460</sup>. Le fait est que si le péché est originel l'Autre n'est jamais totalement expulsé, et plus approche le jour du baptême comme d'expulsion du mal, Satan, précise Tertullien, « redouble de colère »<sup>1461</sup>. Le développement de la discipline de pénitence serait cet exercice de lutte spirituelle effectué par le postulant à des fins de purification comme préparation au baptême, de sorte qu'il sera définitivement marqué par la peur (*metus*), par ce qui peut advenir d'imprévisible, dans la mesure où il s'agit des pièges tendus par Satan<sup>1462</sup>. Cette dramaturgie de l'ascension vers le vrai n'existait pas ni dans l'Antiquité ni dans les conceptions de la préparation au baptême préconisées dans la *Didakhé* ou encore dans la première *Apologie* de Justin, puisqu'il s'agissait seulement là d'un sujet de la connaissance. Avec la notion de péché originel, c'est ce sujet de la peur qui porte toujours et irrémédiablement en lui l'apparition possible de l'Autre, que Tertullien introduit<sup>1463</sup>. Ce ne sera pas sans conséquences significatives dans l'histoire des rapports entre sujet et vérité.

La deuxième pratique du christianisme primitif dont on trouve la description dans les études de Foucault est la pratique de la pénitence canonique développée entre le II<sup>nd</sup> et le III<sup>ème</sup> siècle dans le but de traiter le problème de la rechute après le baptême ainsi que l'éventuelle stagnation dans le péché<sup>1464</sup>. Foucault, pour témoigner de l'existence ancienne de cette pratique, se réfère au *Pasteur* d'Hermas, qui date du milieu des années 140<sup>1465</sup>. Mettant en scène une conversation entre Hermas et un ange, le texte définit l'institution de la pénitence par Dieu comme possibilité d'obtenir son pardon en cas de rechute<sup>1466</sup>. Le retour sur le chemin de la vie se fait à la condition de l'expression du regret par rapport aux péchés, de la restauration de l'état de purification et de rémission des péchés obtenus par le rituel du baptême. Si le pénitent est celui qui, à un moment donné, a choisi le chemin de la mort et de l'ignorance, la pénitence se constitue donc comme voie du retour sur le chemin de la vie. La pénitence n'implique pas de procédure particulière ou d'acte spécifique, comme la soumission au jeûne, l'aumône ou la prière, mais se propose comme loi affectant tous les domaines de la vie. Devenir pénitent revient à acquérir un statut par lequel gagner sa réconciliation avec le Christ et l'Église. Enfin, et selon la description du *Pasteur* d'Hermas, la pénitence n'est pas renouvelable.

---

<sup>1460</sup> HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, 77-81 ; ORIGENE, *Homélie sur les Nombres*, vol. 1, traduit par Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1996, 149 ; S. AUGUSTIN, "Sermon 216", in *Œuvres complètes de saint Augustin*, vol. 6, traduit par Jean Joseph François Pujoulat et Jean-Baptiste Raulx, Paris, Guérin, 1868, 227-9.

<sup>1461</sup> TERTULLIEN, "La pénitence", in *Œuvres de Tertullien*, 2, 209.

<sup>1462</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 120-2.

<sup>1463</sup> *Ibidem*, 123-4.

<sup>1464</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 165-8 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 101-5.

<sup>1465</sup> HERMAS, *Le pasteur*, traduit par Robert Joly, Paris, Cerf, 1968.

<sup>1466</sup> *Ibidem*, 159-61.

D'une façon générale la manière dont la pénitence s'est construite et élaborée dans la littérature chrétienne de l'époque montre, selon Foucault, que les Pères grecs comme les Pères latins utilisent fréquemment le terme grec *exomologèse*<sup>1467</sup>. *Exomologèse* est le nom dérivé du verbe *exomologeîn* qui signifie « donner un accord, être d'accord, ou reconnaître quelque chose ». Néanmoins, l'usage du terme dans la littérature chrétienne des premiers siècles révèle que la traduction latine du terme *exomolôgesis*, la *confessio*, désigne à la fois la pratique complète et généralisée de la pénitence, mais aussi ce moment ultime du rituel où le chrétien est réintégré dans la foi et dans l'Église. Dans les deux cas, pourtant, *exomolôgesis* a la même signification de « manifestation à travers la vie propre du fait d'avoir péché ».

Selon Foucault, quand le chrétien demande la pénitence à l'évêque, il lui faut nécessairement exposer ses fautes et ses péchés. L'évêque doit en effet prendre conscience de la gravité de ce qui a été commis, ou du moins de ce que ce chrétien a mené une vie fautive et désordonnée, et que sa demande de repentance appelle donc le rituel de la pénitence. Cette exposition des fautes ne consiste pas en une reconnaissance publique ou une déclaration en détails de ce qui a été fait, il s'agit d'une exposition des causes (*expositio causae*), des raisons pour lesquelles on souhaite entrer en pénitence<sup>1468</sup>. Une fois acceptée la demande du postulant, il obtient le statut de pénitent. Le terme *exomolôgesis* désigne ici le déroulement de la pénitence, qui pourra durer quelques mois ou années, mais pourra aussi bien prendre le temps d'une vie jusqu'au lit de mort. Dans ce contexte, le mot *exomolôgesis* désigne selon Foucault le statut de pénitent, non seulement par l'esprit, *in conscientia*, mais aussi dans et à travers des actes, *actus*, comme le stipule Tertullien au chapitre IX du *De paenitentia*<sup>1469</sup>. L'*exomolôgesis* désigne donc le statut global de la pénitence comme pratique à laquelle se soumet le chrétien qui a commis le péché. Cet ensemble de pratiques et de comportements doit permettre au pénitent d'obtenir sa récompense et de gagner sa réintégration au sein de l'Église. Dormant sous le sac, recouvert de cendres, vêtu de haillons, arborant la tristesse de son âme, le pénitent manifeste son expiation devant et aux pieds de ceux qui seront ces intercesseurs auprès de Dieu<sup>1470</sup>. Et si la pénitence est tout entière une *exomolôgesis*, la forme par laquelle elle se manifeste est une expression de la condition du pécheur. La reconnaissance du péché ne peut pas être dissociée de la manifestation volontaire de la vérité de soi-même, celle de l'aveu que l'on est un pécheur, comme un

---

<sup>1467</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 150-1, 197 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 103.

<sup>1468</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 104.

<sup>1469</sup> TERTULLIEN, *La pénitence*, traduit par, Paris, Cerf, 1984, 180.

<sup>1470</sup> *Ibidem*, 181-3.

moyen d'atteindre la rédemption. Le modèle de cette pratique n'est pas selon Foucault le modèle de la maladie et de la guérison, pas plus que du crime et du jugement – puisqu'il n'y a pas de verbalisation des fautes –, mais bien le modèle du martyr<sup>1471</sup>. Si le pénitent a renoncé à sa foi pour suivre le chemin de la mort, il ne sera réintégré dans le chemin de la vie que par l'exposition publique de la mort dont il avait choisi le chemin, en se déclarant lui-même un martyr. Il s'agit là d'une forme de rupture avec soi-même, de rejet du chemin sur lequel il s'était égaré, rupture qui prend dans l'*exomologèse* la forme d'une dramatisation de sa propre mort dans l'existence.

Ainsi l'énonciation verbale des péchés, l'examen de soi et la reconnaissance de fautes devant l'autre n'ont qu'une place très réduite dans cette manifestation dramaturgique de la vérité dans la pénitence. Excepté au moment où le postulant expose à l'évêque les raisons de sa demande de pénitence, tout le rituel d'*exomologésis* ne prévoit pas la reconnaissance de fautes ou de confession verbale. Dans l'*exomologésis*, la production et la manifestation ont lieu dans cette grande théâtralisation de la vie, du corps et des gestes du pénitent. C'est donc avec son corps, en soumettant aux yeux de tous la réalité du péché qu'il a commis et le chemin de la mort qu'il a emprunté, que celui-ci articule la véridiction et la mortification. Il faudra attendre les IV<sup>ème</sup> et V<sup>ème</sup> siècles pour que ce modèle de subjectivité chrétienne, qui suspecte à l'intérieur de soi la présence de l'Autre et se mortifie en conséquence pour atteindre la vie éternelle, évolue vers un processus de verbalisation de soi dans les communautés monastiques comme forme d'exercice continu et permanent du langage<sup>1472</sup>.

Comme le souligne Foucault, le monachisme s'est formé au milieu du IV<sup>ème</sup> siècle au sein d'un mouvement d'ascétisme plus large et général<sup>1473</sup>. Dans le but de lutter contre un certain nombre d'influences extérieures, comme le gnosticisme et le manichéisme, le développement des communautés monastiques constitue une tentative pour organiser et institutionnaliser ces excès à travers la vie en communauté. Le monachisme est par ailleurs formulé au croisement d'au moins deux pratiques ou institutions qui l'ont précédé, à savoir la pratique de la pénitence et la pratique philosophique. Être moine, participer à un monastère signifie, selon Foucault, adopter un mode de vie régi par des principes de renoncement à soi, mais aussi la possibilité d'accéder à la vérité par la maîtrise et la connaissance de soi<sup>1474</sup>.

---

<sup>1471</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 73-4 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 108-9.

<sup>1472</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 219-23 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 110.

<sup>1473</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 123-4.

<sup>1474</sup> *Ibidem*, 125.



Les références les plus importantes de Foucault pour décrire les pratiques de vérité dans le monachisme et la vie des moines, sont les textes de Saint Cassien, dans la mesure où ce matériel offre à la fois une richesse descriptive et une approche très large<sup>1475</sup>. En comparaison avec des pratiques de verbalisation de l'Antiquité, les pratiques chrétiennes monastiques sont adoptées pour une période spécifique, mais aussi tout au long de la vie. Bien que soit recommandé, elles n'exigent pas que le directeur soit un sage, car leur importance est fondée sur le simple principe d'obéissance. Enfin, les pratiques chrétiennes ne prétendent pas conduire à l'autonomie et à la liberté des moines, ce moment où le disciple cesse d'être dirigé et devient maître de lui-même, comme dans les écoles de philosophie. Or, si par l'obéissance à l'autre, dans l'acte de vérité donc, le moine peut développer trois vertus essentielles du monachisme, à savoir l'humilité, la patience et la soumission, Foucault souligne qu'il faut, dans cette activité de direction, inclure la procédure de verbalisation de soi.

Se basant sur le chapitre IV des *Institutions* de Cassien, Foucault identifie dans l'activité de direction monastique la nécessité de parler de soi-même, mais également d'orienter le langage vers ce que les auteurs latins nomment les *cogitationes*, les pensées<sup>1476</sup>. Une pensée ou une idée traverse la conscience du moine, et si c'est une pensée bonne – par exemple de jeûner – alors elle participe à le rapprocher de Dieu, de sorte qu'il peut parfaitement la cultiver dans son esprit. Mais il est également possible que cette idée de jeûner, qui se manifeste d'abord comme une pensée bonne, ne vise pas seulement à s'approcher de Dieu mais à se comparer aux autres dans le but de leur être supérieur par une capacité à jeûner plus que les autres. Cette idée est-elle alors bonne ou mauvaise ? L'enquête permet de conclure que l'idée du jeûne n'est pas ici une idée bonne, dans la mesure où elle n'est pas dirigée vers Dieu mais vers les hommes, de sorte que jeûner est là une idée mauvaise. Ce que le christianisme a inventé avec cet examen de conscience adressé aux *cogitationes* est selon Foucault, ce que l'idée selon laquelle non seulement on doit passer de l'acte à la pensée, mais aussi on doit procéder à l'examen ce que l'on pense et l'analyser, puisque si cette pensée représente un mouvement, une irritation intérieure, elle peut se tromper<sup>1477</sup>. Si la pensée est ambiguë et non univoque, si elle cache et se cache qu'elle est mauvaise, c'est parce qu'une pensée peut venir de Dieu mais aussi de Satan. L'examen de soi et de ses pensées agit comme un crible qui distingue la vérité de l'illusion et permet de reconnaître une pensée bonne, si elle vient de Dieu – fondée sur la vérité et la justice, sur la

---

<sup>1475</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 78 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 126-7.

<sup>1476</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 139 ; Cf. J. CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, traduit par Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965, 133.

<sup>1477</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 138-9, 145-6.

constance et l'univocité d'une pensée éternelle –, et de la distinguer d'une pensée mauvaise, si elle se trompe, en se cachant à elle-même son objet, si elle émane de Satan<sup>1478</sup>.

C'est à ce moment, pour Foucault, que commence en Occident une « herméneutique de soi »<sup>1479</sup>, basée sur ce premier objet qu'est la *cogitatio*, ainsi que sur le besoin de discerner à son sujet sa *qualitas* (savoir si une pensée est bonne ou si elle ne l'est pas) et son *origo*, son origine (savoir si elle vient de Dieu ou si elle vient de Satan, à nouveau de l'Autre). L'examen de la pensée consiste à la mettre à l'épreuve (*probatio*)<sup>1480</sup>. C'est à travers le langage et dans le rapport à l'autre qu'il sera possible de définir son origine et sa qualité. Si en effet la relation entre l'examen de conscience et la direction est médiatisée par le langage, alors il devient possible de se mettre à l'épreuve, dans la mesure où l'on se soumet à l'analyse interprétative de l'autre, à son avis, ainsi qu'à son conseil – qui peut aider dans la lutte contre le mal – mais aussi parce que le fait même de parler, et de le faire à voix haute pour un autre peut opérer un tri, un discernement, *discretio*, dans la pensée<sup>1481</sup>. Comme le souligne Foucault, c'est dans la difficulté de parler, dans le refus de dire et la volonté d'affirmer qu'est identifiable la présence de l'ange de lumière, Lucifer, que son orgueil a condamné aux ténèbres. Ainsi une mauvaise pensée ne peut-elle pas se révéler sans que le sujet ne doive faire face à ce coût de dire ce qui est vrai, dans la mesure où cela implique le péché et l'obscurité. Une pensée bonne se formule et s'exprime aisément devant l'autre, parce que la lumière coïncide avec la justice et la droiture.

« L'herméneutique de soi est une invention du christianisme »<sup>1482</sup>, déclare Foucault. Si nous considérons le christianisme comme cet événement important capable de modifier ainsi le rapport du sujet avec lui-même et avec la vérité, on ne peut pas dire pour autant que ce qu'il a inventé et qui aura une importance fondamentale pour l'histoire de la subjectivité a été la loi ou le dogme, la relation de l'austérité au corps ou aux plaisirs. Ce que le christianisme a inventé, ce qu'il a produit qui n'existait pas dans l'Antiquité grecque et romaine est, toujours selon Foucault, une technologie de soi et une pratique de la vérité régie par une herméneutique. L'examen de conscience des anciens et la pratique de la direction étaient réglés par un retour de la mémoire sur ce qui avait ou non été commis ; les anciens ont proposé l'examen de soi ou l'exposition de l'âme à l'autre ; ils ont établi une évaluation des actions basée à la fois sur le but et les principes de la vertu, tout cela afin que le sujet de la volonté coïncide avec le sujet de la connaissance par la force de la vérité. Le christianisme a quant à lui introduit une nouvelle modalité d'être sujet

---

<sup>1478</sup> *Ibidem*.

<sup>1479</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 88-90.

<sup>1480</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 147-8.

<sup>1481</sup> *Ibidem*.

<sup>1482</sup> *Ibidem*, 150.

et de se constituer comme tel qui n'existait pas dans les anciennes pratiques. Cette modalité s'organise dans un jeu étroit entre la mort (le processus de mortification de soi), l'autre (comme tout autre, autre = x), et l'Autre (comme Satan) et introduit dès lors une obligation de dire vrai sur soi-même et de se manifester comme vérité qui n'existait pas auparavant<sup>1483</sup>. La constitution du soi comme sujet de vérité implique une herméneutique de soi.

---

<sup>1483</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 305.

## TROISIÈME PARTIE

### SUJETS DE VÉRITÉ

La troisième partie de cette thèse amène un autre point de vue sur ce même problème des rapports entre le sujet et la vérité. Suite à la réflexion développée par Foucault *Le courage de la vérité* (1983-84)<sup>1484</sup>, et après que nous nous sommes interrogés sur la nature des vérités sur le sujet dans la modernité, sur les rapports entre le sujet et la vérité au cours de cette longue histoire du dire vrai dans les procédures de subjectivation, nous nous poserons la question : « Que doit être le sujet pour pouvoir, dans son rapport à la vérité, se constituer à soi-même et être reconnu par les autres comme un *sujet de vérité* ? » Les études sur la pensée anthropologie dans les sciences humaines, l'analyse de l'expérience moderne de la sexualité, ou encore une *ethnologie du dire vrai* aussi destinée à être une *généalogie du sujet moderne*, nous indiquent différentes formes de rapports entre le sujet avec soi-même d'une part, entre le sujet avec la vérité d'autre part. Nous souhaiterions quant à nous identifier quelles sont les technologies de soi qui devraient être présentes dans les pratiques de la psychiatrie et de la psychanalyse de la modernité, mais aussi, au regard de l'expérience ancienne des Grecs, quel genre d'alternative il est possible de trouver à ces pratiques.

Le cinquième chapitre aborde spécifiquement le problème du *Dire vrai sur soi dans la psychiatrie et dans la psychanalyse*, toujours d'un point de vue généalogique. De la naissance de l'asile avec Pinel à la pratique de la confession chez Leuret, en passant par le traitement du roi George III en Angleterre ou encore le supplément de la réalité dans l'énoncé de vérité avec le traitement du M. Dupré, nous reprendrons quelques jalons importants dans l'histoire de la psychiatrie pour penser la spécificité de la pratique psychanalytique quand elle croise l'histoire de la vérité. Suivant Foucault, nous essayerons d'identifier comment la psychanalyse serait constituée par une reprise de l'herméneutique du sujet sous la forme d'une herméneutique du texte, dans la mesure où elle ferait de la subjectivité le champ d'une chaîne de signifiants qui reçoit la détermination de sa vérité à partir de l'Autre en soi, mais ne peut être établie que par l'interprétation de l'autre. En soumettant ce champ de données à l'analyse et à l'interprétation, la psychanalyse, alors même qu'elle pose le problème du prix de l'accès à la vérité, ne peut prendre en charge ce problème par le biais du souci de soi, mais seulement par le biais de la connaissance sous la forme d'un savoir psychanalytique.

---

<sup>1484</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 3-4.

Le sixième chapitre renvoie le problème de la vérité à l'Antiquité, en se demandant : « Qu'est-ce qu'une vie vraie quand la vérité est dite autrement ? » Nous questionnerons la *par-rêsia* antique comme mode de dire la vérité, dans la mesure où il touche au domaine politique et éthique de l'existence.

## Chapitre 5. Dire vrai sur soi dans la psychiatrie et dans la psychanalyse

C'est avec la fameuse scène de *Pinel faisant tomber les fers des aliénés de Bicêtre*, représentée par Müller, que Foucault inaugure le chapitre « La naissance de l'asile » dans l'*Histoire de la Folie à l'âge classique*, publié en 1961<sup>1485</sup>. Ce chapitre reprend l'histoire mythique de Pinel pour montrer comment se constitue le savoir psychiatrique entre les XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles – c'est-à-dire après la distinction entre raison et déraison et après la création des Hôpitaux généraux dans le grand mouvement d'enfermement du XVII<sup>ème</sup> siècle. Le geste de Pinel serait l'acte de naissance de la psychiatrie en tant que discipline médicale, mais aurait aussi déterminé pour toujours une nouvelle façon de traiter la folie : au lieu de combattre la violence et l'agression des aliénés par l'utilisation des chaînes, la psychiatrie promeut un traitement sans enfermement médiatisé par la spécificité d'un savoir capable de définir objectivement la vérité de la folie<sup>1486</sup>. Le geste fondateur de Pinel opère en effet une distinction fondamentale entre la folie et une foule de figures sans ordre ni registre : les criminels, les mendiants, les indigents et les chômeurs, les prostituées et, dans ce contexte historique, les prisonniers de la Révolution. Ce passage des Hôpitaux généraux vers les hospices et les asiles d'aliénés confère une place centrale à la fonction médicale<sup>1487</sup>. Libérer les fous de ses chaînes revient à constituer un espace spécifique d'intervention médicale, mais aussi par là même à discerner parmi les différents prisonniers ceux qui sont fous de ceux qui ne le sont pas.

Quand Foucault reprend, dans *Le pouvoir psychiatrique*, et particulièrement dans la séance du 14 novembre 1973 la scène qui serait fondatrice de la psychiatrie moderne, il préfère la penser non à partir de la scène de Pinel, mais à partir d'une *autre scène*, celle de la cure de George III, roi d'Angleterre, dont on trouve la description dans le *Traité médico-philosophique* de Pinel<sup>1488</sup>. Cette scène, dirigée par Francis Willis, médecin désigné par le Parlement anglais, peut apparaître *a priori* comme l'inverse, terme par terme, de la scène qui met en scène Pinel en France. Nous aimerions montrer comment la scène qui concerne George III peut servir comme clé d'interprétation de la scène plus connue de Pinel, dans la mesure où elle décrit un

---

<sup>1485</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 483-4.

<sup>1486</sup> *Ibidem*, 491.

<sup>1487</sup> *Ibidem*, 490.

<sup>1488</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique : cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil, Gallimard, 2003, 21-2 ; P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Richard, 1965. Cf. PARLIAMENT OF GREAT BRITAIN, *Report from the committee appointed to examine the physicians who have attended His Majesty during his illness, touching the present state of His Majesty's health*, Londres, Logographic Press, 1789, 13-9.

premier modèle de rencontre et de confrontation avec la folie. C'est à partir de ce modèle que la question de la vérité, ou plutôt, d'une manière spécifique de dire vrai pourra être introduite.

Ce qui frappe d'emblée dans le récit de Pinel est que le fou en question est précisément un roi. La scène commence par la phrase : « Un monarque tombe dans la manie »<sup>1489</sup>, et se construit sous cette référence. Tout se passe comme si la condition de possibilité du traitement n'était pas la préservation du roi dans son état de monarque, mais l'inverse, à savoir que le traitement est conditionné à la destitution du roi en tant que souverain. Si George III a été déclaré fou et si Willis, chargé de diriger le traitement, celui-ci ne pouvait avoir lieu sans le passage par un rituel ou cérémonie de découronnement ou de désacralisation. Dans l'analyse de Foucault, ce cérémonial s'organise autour de trois étapes principales<sup>1490</sup>. Dans la première étape, le roi est isolé de tout le contexte qui précède le traitement, à savoir le groupe des personnages qui représentent le pouvoir (l'environnement réel, les conseillers, les serviteurs et les soldats), ainsi que les éléments symboliques de sa royauté (la robe, la couronne, le sceptre, le globe et l'épée). Dans la deuxième étape, le roi est soumis à un système de régulation dans lequel ses besoins sont satisfaits par ses anciens pages. Dès lors c'est le roi qui est soumis et obéit à la volonté de ceux qui sont chargés de satisfaire ses besoins, et non plus les pages eux-mêmes. Enfin, dans la troisième étape, le roi produit dans sa folie et dans une tragique inversion les gestes de révolte et d'insurrection des pauvres contre l'abus des puissants.

La scène de délivrance de l'hôpital Bicêtre montre le geste inaugural d'un traitement différent et à venir pour les aliénés, traitement qui, mit à part les instruments d'incarcération, entend finalement aborder la folie dans sa spécificité. À l'inverse, la scène de l'enfermement de George III donne à voir que la particularité de l'intervention médicale repose sur l'isolement et l'incarcération, qu'il faut traîner le roi entre les quatre murs d'un palais et le soumettre aux nouvelles règles d'obéissance pour traiter sa folie<sup>1491</sup>.

Depuis la fin du Moyen Âge jusqu'au seuil de l'âge moderne, le grand paradigme de la folie est, selon la pensée de Foucault, l'erreur ou l'équivoque : expériences ambiguës et inexacts issues de la perception, présence d'une idée ou d'un ensemble de représentations qui ne correspondent pas à la réalité<sup>1492</sup>. Était fou celui qui délirait, incapable de produire un discours cohérent et une représentation adéquate de la réalité. La grande modification contempo-

---

<sup>1489</sup> P. PINEL, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, 192.

<sup>1490</sup> *Ibidem*, 23-7.

<sup>1491</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 27-32.

<sup>1492</sup> *Ibidem*, 28-9.

raine de la naissance des asiles est, au début XIX<sup>ème</sup> siècle, voire déjà dans XVIII<sup>ème</sup> siècle finissant, la fin du paradigme de la folie comme délire et l'invention de la folie comme manie. La manie correspond à l'émergence dans la vie du sujet d'une force sans grande justification et que la pensée ou même la raison est incapable de retenir ou d'appréhender. Or, si l'on revient sur la scène de George III, le retrait des signes de la royauté, la conduite du roi à l'isolement complet, sa soumission à un nouveau système de règles et de traitement, tout cela constitue bien l'ensemble des mesures imposées par le médecin pour faire face à ce nouveau paradigme de la folie, où « se prendre pour un roi est le vrai secret de la folie »<sup>1493</sup>. Quand bien même on est victime de délires ou d'hallucinations, le plus important n'est pas que leur contenu ne corresponde pas à la réalité, à savoir leur fausseté – le problème de la folie n'est pas l'erreur – mais que le fou veuille imposer ces contenus à d'autres.

Dans la scène qui met en scène Pinel, le délire n'est ni montré ni suggéré. Cependant, si le nouveau paradigme de la folie, dans les deux cas, est la manie, dans la mesure où la folie a une volonté et une force, la libération opérée par Pinel ne peut pas seulement représenter un geste apparemment plus humaniste. En effet, Pinel introduit la modalité d'un traitement de la folie qui ne se fera plus dans cette inégalité de forces qu'introduit l'usage des chaînes, mais qui est désormais exercée par un système dispersé et multiforme de domination et d'exercice du pouvoir. C'est dans cet espace de liberté apparente, où la confrontation s'opère à travers la capillarité des mécanismes de pouvoir, que le savoir psychiatrique peut se déployer par l'observation et se constituer comme objectivité médicale. Avant même de revenir ce 14 novembre 1973 sur ces deux scènes emblématiques, Foucault, dans *l'Histoire de la folie à l'âge classique*, en 1961, Foucault montre que ce geste de libération ne met pas le médecin et le fou dans la même position, que le fou restera à jamais obligé du médecin et c'est par là qu'il sera guéri<sup>1494</sup>. Dans ce type d'exercice du pouvoir, que Foucault qualifie à partir des années 1970 de « disciplinaire » par opposition au pouvoir de « souveraineté », la question de la vérité du sujet n'apparaît pas<sup>1495</sup>. Si la vérité du délire apparaît dans la folie, elle doit être traitée en termes de force, et non par un savoir qui, en scrutant le délire, peut dévoiler ce qui, pour s'effectuer dans le registre de l'acte, est inconnu de soi-même.

Pour beaucoup de psychiatres contemporains de cette époque de formation et de développement de la psychiatrie, jusqu'au milieu de la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'asile est

---

<sup>1493</sup> *Ibidem.*

<sup>1494</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 523-30.

<sup>1495</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 28, 43-59.



en soi un moyen de guérison et de traitement<sup>1496</sup>. Dans un milieu où il est désormais possible de combiner, comme le décrit Foucault, une série de restrictions (isolement, obéissance à une régulation, alimentation définie, heures de sommeil et de travail) et une sorte de médicalisation psychophysique, punitive et thérapeutique (la douche froide ou la chaise tournante), la guérison apparaît presque comme le résultat d'un processus plus ou moins spontané produit par la combinatoire de ces éléments. Mais si, d'une part il est possible de prévoir, en fonction de ce système général de la discipline, comment ou sous quelles conditions la rencontre du médecin avec le fou devrait se faire, il est également possible de déterminer, à l'inverse et en partant de la perspective qui met l'accent sur l'intervention du médecin, comment l'asile est devenu l'extension d'une modalité de pouvoir centralisée autour la figure du médecin.

Pour décrire la manière dont la psychiatrie de l'époque comprend l'intervention du médecin, Foucault utilise deux rapports de cas, deux scènes de François Leuret, dans la mesure où on trouve dans son *Traitement moral de la folie* (1840) un modèle fidèle et rigoureux des pratiques et manœuvres thérapeutiques pratiquées par les médecins dans quasiment tous les hôpitaux de l'époque<sup>1497</sup>. Or, lorsque nous passons du cadre général des opérations statutaires effectuées dans les asiles à cette dimension spécifique de la rencontre entre le médecin et le fou en cours de traitement, nous inversons un peu la direction de l'analyse afin d'indiquer comment, dans le contexte de cette rencontre, a été introduite la question de la demande et de la pétition de l'énoncé de vérité sur la folie, dont la présence, non sans modification, restera dans l'histoire de la psychiatrie jusqu'à la psychanalyse.

La première scène est décrite dans le cours du 19 décembre 1973 porte sur le traitement infligé par Leuret à M. Dupré<sup>1498</sup>. Au-delà de son hospitalisation, cet aliéné a été soumis à un principe de volonté étrangère qui traverse tout l'asile, mais se centre sur la figure du médecin. Dès la première rencontre avec le patient, Leuret fait passer la force de son côté, soumettant la volonté du patient à celle du médecin, qui correspond à l'ordre de réalité. Dupré doit d'abord apprendre les noms des patients, du personnel de l'asile, ses hiérarchies, le tout dans un langage correct. Dans la deuxième étape du traitement, un régime spécifique est mis en place concernant ses besoins qui le maintient juste au-dessous de leur satisfaction pour lier la récompense à l'accomplissement de certaines activités de travail. Enfin l'opération thérapeutique peut être menée à bien lors d'une dernière étape, lorsque, sur demande, M. Dupré peut dire la vérité sur n'importe quoi, comme par exemple sur le contenu de son délire sur la ville de Paris, mais aussi à

---

<sup>1496</sup> *Ibidem*, 144.

<sup>1497</sup> *Ibidem*, 144-5 ; F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, Paris, Hachette, Bibliothèque nationale, 1975.

<sup>1498</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 418-6.

son propre sujet, et ajuster cette vérité à une vérité biographique reconnue par une collectivité – il fallait que son identité, représentée par l'énoncé de vérité, soit établie à partir de tout un corpus canonique que Foucault identifie à la vérité de la famille, de l'emploi, de l'état matrimonial, aussi bien que de l'observation médicale<sup>1499</sup>.

Une deuxième scène, paradigmatique parmi tant d'autres, de la formation de la psychiatrie, est décrite par Foucault dans plusieurs de ses dits et écrits, avant d'être repris à partir des années 1980 pour introduire ce qui sera une longue histoire de l'aveu et de la confession dans la culture occidentale<sup>1500</sup>. À la fin du traitement de M. Dupré, on exige de lui un énoncé de vérité qui puisse s'inscrire dans une vérité partagée et reconnue par d'autres. Dans le cas du traitement du patient appelé A., raconté dans ce même livre de Leuret, on demande juste au patient qu'il dise la vérité en première personne, c'est-à-dire qu'il confesse qui il est. Après que ce patient a étalé tout son délire devant Leuret, le médecin lui répond qu'il n'y a rien là de la vérité, que tout est folie. Il soumet A. à une série de douches froides, suivies à nouveau de confessions non convaincantes. Le patient finit néanmoins par articuler : « Tout cela est de la folie »<sup>1501</sup>. Foucault en déduit : « forcé par les averses, forcé par la confession, le patient était bel et bien guéri. Car il avait admis être fou, il ne pouvait pas être fou »<sup>1502</sup>. Le problème majeur que cette scène pose à Foucault est que, quand bien même il est possible de reconnaître l'importance de l'affirmation de la vérité dans l'histoire du traitement de la folie au cours des siècles, et de la prise de conscience par le fou de sa propre folie, l'intervention de Leuret ne concerne ni le contenu du délire du fou, ni une tentative de le convaincre qu'il a tort. La seule chose que Leuret exige est cette confession : « Je suis fou ». Comment comprendre la fonction de l'aveu dans ce processus de demande d'un discours de vérité dans le traitement des aliénés ?

Le contexte historique immédiat de la pratique de Leuret est, comme le souligne Foucault, la désignation de la loi de 1838 qui régule en France la relation entre le pouvoir administratif et l'autorité médicale<sup>1503</sup>. Il appartient à l'administration de décider de l'hospitalisation obligatoire de certains malades mentaux et le médecin est en charge de confirmer le diagnostic de la maladie et de promouvoir un traitement adéquat. Si le médecin a la responsabilité d'affirmer ce qui a au préalable été administrativement décidé par un ordre politique, l'aveu du patient fonctionne comme une sorte de sceau certifiant le choix de ceux qui ont décidé de l'admettre.

---

<sup>1499</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 157-9 ; F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 444.

<sup>1500</sup> M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi*, 31-3 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 3. Cf. F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 187-204.

<sup>1501</sup> F. LEURET, *Du traitement moral de la folie*, 197-9.

<sup>1502</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2.

<sup>1503</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 123-8 ; M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 132-51 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2-3.

C'est d'ailleurs ainsi que, d'après Foucault, le patient se soumet volontairement au travail du médecin : il reconnaît son état de folie et l'action du médecin qui doit le soigner. Dans le contexte de l'asile, l'aveu fait donc office de représentation de ce contrat entre le médecin et le patient. Il y a une troisième raison de cette demande de dire vrai sur soi-même sous forme de l'aveu dans le traitement des fous, raison qui n'est réductible ni à l'authentification de la décision politique prise par l'administration et ratifiée par les instances médicales, ni à un moyen pour obtenir la soumission du patient se reconnaissant comme tel à un traitement médical. Il doit y avoir une raison liant la fonction de l'aveu dans le traitement, non au modèle des pratiques mises en œuvre en médecine – comme dans le modèle de l'anatomie pathologique, liée non pas à la parole mais à des manifestations corporelles de la maladie, que ce soit dans la profondeur de l'organe ou dans la superficialité des tissus – mais à la croyance en les pouvoirs et les effets immémoriaux du dire vrai sur soi-même<sup>1504</sup>. La confession requise par Leuret s'intégrerait selon Foucault dans la longue histoire de l'aveu et de la confession : « Pour asseoir sa pratique, fonder son intervention thérapeutique et ouvrir la possibilité d'une guérison, le médecin a besoin d'un discours vrai du malade à propos de lui-même »<sup>1505</sup>.

Cette même exigence observée d'un autre point de vue, à savoir à partir des *affaires* de référence citées par Foucault<sup>1506</sup>, qui commence à être posé à aux psychiatres de l'époque dans plusieurs pays comme l'Allemagne, l'Autriche, l'Angleterre, la France et les États-Unis, montre que la confession, en tant que procédure d'authentification ou légitimation de l'imputabilité du crime, ne suffit pas. Entre la fin du XVIII<sup>ème</sup> et début du XIX<sup>ème</sup> siècle, la confession a désormais acquis un rôle décisif dans la procédure pénale judiciaire, dans la mesure où l'aveu légitime le système de condamnation, et permet de trancher grâce à un fait incontestable par une sorte d'accord entre le savoir du juge et la vérité de celui qui a commis le crime<sup>1507</sup>. La confession est devenue un engagement du criminel lui-même autour de sa restitution à la société. Néanmoins, depuis le moment où l'institution pénitentiaire s'est constituée autour de la nécessité de l'aveu pour parvenir à cette heureuse coïncidence entre l'auteur du crime et le sujet confesseur, celui-ci s'est toujours révélé en disant moins de lui ou même plus que ce qui était anticipé, en disant, en tous les cas, un quelque chose toujours un peu autre que ce qui permet le bon fonctionnement de la machine. Dans tous ces *affaires*, les crimes sont parfaitement flagrants, et les

---

<sup>1504</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 2-3.

<sup>1505</sup> *Ibidem*, 4.

<sup>1506</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 102-25 ; M. FOUCAULT, "L'évolution de la notion d'individu dangereux dans la psychiatrie légale du XIX<sup>e</sup> siècle", 1978, in *Dits et écrits, 1976-1979*, 3, 444-6 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 211-5.

<sup>1507</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 206-11.

actes pleinement admis, mais de leurs motivations, les coupables ne peuvent rien dire. À ce moment prend corps dans le système judiciaire le problème de la confession. Ces crimes sans raison, sans passion, sans motifs et sans intérêt enrayent le fonctionnement de la machine criminelle, qui a donc besoin de l'examen psychiatrique, psychologique du criminel<sup>1508</sup>.

La façon dont la psychiatrie répond, entre les années 1830 et 1850, au problème posé par ces crimes qui, même confessés, restent, dans un système qui cherchait à établir la correspondance entre le crime commis et l'acte avoué, obscurs et inexpliqués permet la constitution de la catégorie de la « monomanie »<sup>1509</sup>. Du XVIII<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècle le paradigme de la folie est la manie : force inexplicable, fureur qui ne coïncide pas nécessairement avec le contenu du délire. La notion de monomanie permet de préciser ce paradigme au moment du crime, sans conférer à ce dernier d'autre sens que l'acte commit. C'est donc à partir de ce symptôme, dont le seul signe visible de folie coïncide avec le moment particulier de l'acte criminel, que la psychiatrie propose de renvoyer ce qui se passe dans l'ordre de l'instinct vers une histoire et un système de signification. De la violence déraisonnable des grands crimes monstrueux commis dans l'état de manie à cette petite perturbation des systèmes d'affects quotidiens, la notion d'instinct permet le passage du monstre humain aux malades mentaux<sup>1510</sup>. Le déplacement, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle de l'identité d'une folie coïncidant avec le moment du crime vers l'irrégularité d'un instinct qui affecte la personnalité et l'histoire des individus, explique selon Foucault la disparition progressive de la notion de monomanie, et l'émergence de la notion moderne de maladie mentale. Le défi posé par la justice à la psychiatrie était d'établir entre le sujet et le crime une relation signifiante, de sorte que les aveux aient un sens. La formulation de la folie sous la catégorie de la maladie mentale étend le problème de la perturbation des instincts à des activités plus quotidiennes. Là ressort le vieux problème du fou comme individu dangereux, non seulement à l'échelle individuelle mais à une échelle sociale quand la psychiatrie se voit attribuer une fonction importante dans l'hygiène publique ainsi que dans les processus de contrôle et d'exercice d'une « biopolitique » des populations<sup>1511</sup>.

Entre la vérité de l'énoncé de vérité exigée par Leuret dans son traitement moral de la folie et la fonction de l'aveu dans l'identification d'une subjectivité criminelle, à ce point où la justice pénale croise la psychiatrie, l'importance d'une pratique de vérité est à nouveau cruciale, dont les effets peuvent être identifiés à la fois dans le fonctionnement légal et dans la pratique

---

<sup>1508</sup> *Ibidem*, 210-11.

<sup>1509</sup> *Ibidem*, 215-6.

<sup>1510</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 118-3 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 226-7.

<sup>1511</sup> M. FOUCAULT, *Les anormaux*, 109-12 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 217-8.

psychiatrique. Foucault identifie, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle et au début du XX<sup>ème</sup> siècle, la réapparition dans la modernité du vieux projet de l'herméneutique du sujet sur la base de cette demande adressée à la psychiatrie de définir pour les cas de crimes sans motif une personnalité pathologique, dont la vie et l'histoire peuvent éclairer, voire expliquer les raisons pour lesquelles la folie est venue coïncider avec le crime<sup>1512</sup>. Cette herméneutique du sujet, cette herméneutique de soi est évidemment définie, dans ses formes et objectifs, tout à fait différemment de celle de la pratique de l'obligation de vérité à l'œuvre dans le christianisme primitif. Dans la pratique de la spiritualité chrétienne en effet, l'herméneutique de soi se constituait d'un examen de conscience visant à identifier dans le mouvement de la pensée sa véritable origine et signification, au moyen d'un examen permanent de la conscience et de sa verbalisation à l'autre. Dans la réapparition des herméneutiques de soi à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle où Freud et la psychanalyse, comme le note Foucault, occupent une place centrale, la procédure herméneutique se rapproche plus directement de l'analyse d'un texte que de l'analyse de la pensée comme *cogitationes*. Au point que nous pourrions nous demander quel serait le rôle d'une herméneutique du texte dans cette nouvelle forme d'herméneutique de soi ne serait-ce que par le rôle de Freud dans la production de nouvelles techniques d'interprétation<sup>1513</sup>. Foucault identifie en effet chez Freud, à côté de Nietzsche et de Marx, la mise en place d'une herméneutique dont la tâche est infinie, dans la mesure où l'inconscient reste toujours un peu en deçà ou au-delà de ce qui est interprété et se manifeste comme un objet irréductible à une détermination pleine et entière.

L'herméneutique de soi freudienne présente un problème assez analogue à celui du christianisme primitif quant à la question de la vérité formulée en première personne par le sujet, car la psychanalyse introduit à l'intérieur de soi-même la question de l'Autre<sup>1514</sup>. Qu'est-ce qu'une vérité qui ne peut apparaître que dans la mesure où elle présente l'Autre de soi-même ? En quoi la constitution du sujet ne peut-elle être définie que par une vérité qui vient de l'Autre, tout en y faisant coïncider le sujet de l'énonciation et le sujet de l'énonciation ? En outre, si la psychanalyse n'impose, à la différence des premiers chrétiens, ni obéissance, ni exigence de renonciation ou de mortification de soi pour l'accès à la vérité<sup>1515</sup>, la question de

---

<sup>1512</sup> M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai*, 224-5.

<sup>1513</sup> M. FOUCAULT, "Nietzsche, Freud, Marx", 1968, in *Dits et écrits, 1954-1969*, 1, 564-71.

<sup>1514</sup> M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, 1, 87-90, 93-4, 101 ; J. LACAN, "Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien", 1960, "La science et la vérité", 1966, in *Écrits*, 802, 855.

<sup>1515</sup> M. FOUCAULT, "Les techniques de soi", 1988, in *Dits et écrits, 1980-1988*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994, 812-3.

l'autre, l'analyste, constitue un problème de cette pratique<sup>1516</sup>. La vérité ne peut en effet y être énoncée que dans une analyse, un contexte où l'autre effectue les coupures dans le discours, où l'autre, comme « sujet supposé savoir » a en charge l'interprétation. Si l'analysant se doit de suivre la règle fondamentale de la libre association, la fonction de l'analyse et de l'interprétation, la fonction de déchiffrement du sujet ne peut être réalisée que dans le rapport au discours de l'analyste – et il importe peu sur ce point que l'analyse se déroule comme analyse de l'histoire ou des résistances, ou encore qu'elle se déplace des profondeurs de la psyché à la matérialité du corps et du passage à l'acte. L'analyste reste toujours ce maître de la vérité, quand bien même la dissolution du transfert marque la fin de l'analyse et la vérité demeure absente de savoir et asymptotique en tant qu'elle gît dans un objet en lui-même indéterminé<sup>1517</sup>.

On se demande avec Foucault quels sont les effets pour le sujet de pouvoir dire la vérité sur soi-même, puisque la psychanalyse, avec Lacan, est directement liée au problème du sujet de la vérité, des rapports entre le sujet et la vérité<sup>1518</sup>. Certes Lacan ne reprend pas la longue histoire des pratiques du souci de soi dans la spiritualité, mais voit davantage la question d'une connaissance de soi en tant que savoir psychanalytique. Certes Lacan déplace cette même question vers une série de structures institutionnelles telles que l'école, la formation de l'analyste et de la passe. Il serait néanmoins pertinent de formuler le titre de l'entretien de Foucault connu sous le titre de *Lacan, le libérateur de la psychanalyse* sous une forme interrogative<sup>1519</sup>. La psychanalyse reprend le problème des rapports entre le sujet et la vérité dans la modernité, et elle est peut-être l'une des seules pratiques de la fonction *psi*<sup>1520</sup> à se poser la question du prix que le sujet doit payer pour dire la vérité et des effets que celle-ci lui renvoie en retour. Elle renvoie néanmoins la question à une analyse interprétative du sujet, qui assigne le « je » qui dit la vérité à une herméneutique infinie passant par l'Autre de soi-même et qui ne reconnaît sa vérité que par la médiation de l'autre, maître de la vérité. Il faudrait encore penser une autre manière de dire vrai, un dire vrai qui pourrait se constituer, comme le dit Deleuze à propos de la pensée, autrement<sup>1521</sup>.

---

<sup>1516</sup> M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, 305 ; M. FOUCAULT, "Interview de Michel Foucault", 1984, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 665 ; J. LACAN, "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse", 1953, in *Écrits*, 247–65.

<sup>1517</sup> J. LACAN, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Seuil, 1991, 25-42.

<sup>1518</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet : cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001, 30-2.

<sup>1519</sup> M. FOUCAULT, "Lacan, il 'libertatore' della psicanalisi (Lacan, le 'libérateur de la psychanalyse')", 1981, in *Dits et écrits, 1980-1988*, 4, 204-5.

<sup>1520</sup> M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, 186-9.

<sup>1521</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, 55-130.

## Chapitre 6. Dire vrai autrement : les Grecs et le sujet de la *parrêsia*

Quand Foucault propose ce passage dans sa réflexion au sein du problème de gouvernementalité des technologies de domination vers les technologies de soi, il le fait à partir d'une analyse du problème des relations entre le sujet et la vérité dans l'Antiquité grecque et romaine. Il considère qu'il existe une rupture entre les pratiques de soi dans l'Antiquité, qui impliquent un rapport spécifique du sujet à soi-même et du sujet à l'autre médiatisé par la vérité, et les pratiques de soi chrétiennes. Il situe l'émergence d'une forme particulière de subjectivation qui aura une importance considérable dans l'histoire de l'Occident à partir du christianisme. Le dire vrai serait une forme de constitution de soi en tant que le sujet devrait nécessairement passer par un dire vrai sur soi-même, de sorte que ce qu'on appelle *sujet* serait ce champ de données appelant étude et interprétation. Si l'on veut cependant penser la possibilité d'un dire vrai qui ne passerait pas par la forme analytique de l'interprétation de soi, ne supposerait pas au-delà de ce qui est dit la présence de l'Autre en soi, ou encore le besoin de se légitimer par la présence de l'autre en tant que maître de la vérité ; si l'on veut proposer la possibilité d'un dire vrai autrement, un dire qui constituerait une alternative au dire vrai sur soi chrétien, on devrait revenir au mode de rapport entre sujet et vérité tel comme on le trouve chez les Grecs. On pourrait peut-être y saisir, avant le christianisme, une autre forme de constitution de cet ancien rapport entre le sujet et la vérité.

En tant que modalité privilégiée de dire vrai dans l'Antiquité, Foucault choisit, à partir de *L'herméneutique du sujet* jusqu'à son dernier cours au Collège de France, *Le courage de la vérité*, le dire vrai de la *parrêsia*, qui désigne un dire vrai sans dissimulation, un tout dire qui devrait être indexé à la vérité, ou même un parler franchement<sup>1522</sup>. La *parrêsia* est en effet identifiée par Foucault, dans ce grand événement historique de la culture grecque et romaine que serait la *culture de soi*, composée par ce grand principe du souci de soi pris en charge par la tradition de la spiritualité et par un de ses dérivés possibles, le principe de la connaissance de soi connu et utilisé dans notre culture<sup>1523</sup>. Nous allons donc reposer ce problème du dire vrai de la *parrêsia* en considérant le contexte dans lequel il a été exercé et pratiqué dans la Grèce antique, dans la mesure où existe une transformation importante entre le dire vrai de la *parrêsia* et le dire vrai de l'histoire chrétienne et occidentale. On observe d'emblée une transformation importante dans l'histoire même de la *parrêsia*, avec passage, à l'intérieur de cette pratique

---

<sup>1522</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 4–5.

<sup>1523</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 32, 116–7.

instituée comme droit mais aussi comme obligation, devoir de vérité du citoyen par rapport à la cité d'Athènes, à un autre type de pratique parrésiasique, de véridiction qui, lui, sera défini non tant par rapport à la cité, en tant que *polis*, qu'à la manière de faire, d'être et de se conduire des individus, à savoir l'*êthos*. On passe alors d'une *parrêsia* orientée vers la *polis* (*politeia*), à une *parrêsia* orientée vers l'*êthos*. La *parrêsia* devient donc un devoir, au sein duquel la question n'est plus désormais celle du droit des citoyens de dire ce qui est du vrai à l'intérieur des institutions de la cité, mais celle de la constitution et de la formation des individus en tant que sujets moraux.

Comment cette *parrêsia* pour ainsi dire politique était-elle présente et pratiquée dans le contexte de la démocratie dans la Grèce antique ? Certains textes de Euripide où le mot *parrêsia* est attesté pour la première fois, cités par Foucault, abordent cette question. Le terme y apparaît en tant qu'il désigne, selon Foucault, « le droit de parler, le droit de prendre publiquement la parole, de donner son mot en quelque sorte, pour exprimer son avis sur un ordre de choses qui intéressent la cité »<sup>1524</sup>. Dire son mot dans les affaires de la cité est donc ce droit que désigne la *parrêsia* dans son premier sens. Il s'agit d'un droit que l'on ne possède pas si l'on n'est pas citoyen par la naissance. Foucault donne l'exemple d'Ion, qui met en scène un personnage éponyme qui refuse de rentrer à Athènes comme fils d'un père non citoyen et d'une mère inconnue<sup>1525</sup>. Il existe aussi, toujours selon Foucault, le cas particulier de ceux qui ne disposent pas de ce droit de *parrêsia* : celui qui est exilé dans une ville étrangère et n'a pas le droit de *parrêsia*, celui qui, ayant ce droit par la naissance, a fini par le perdre en raison d'un déshonneur ou d'une honte quelconque qui vient entacher sa famille<sup>1526</sup>. Dans tous les cas, le premier sens du mot *parrêsia* désigne le droit comme privilège à exercer dans la plénitude de la liberté, le tout dire et le franc-parler, comme faisant partie de la vie d'un citoyen bien né et honorable dans la Grèce antique, et conférant à ce citoyen l'accès à la vie politique. Il s'agit donc d'une liberté qui donne au citoyen le droit d'exercer ses privilèges politiques parmi les autres, par rapport aux autres et sur les autres<sup>1527</sup>.

Le problème réside, selon Foucault, dans le fait que certains textes attestent, à la suite du V<sup>ème</sup> siècle, de l'apparition de la *parrêsia* sous une forme un peu différente<sup>1528</sup>. La *parrêsia* commence à être pensée non plus comme droit du citoyen à exercer sa parole dans la plénitude

---

<sup>1524</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 33.

<sup>1525</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 71–136 ; EURIPIDE, *Tragédies*, vol. 3, traduit par Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 205–8.

<sup>1526</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 33–5.

<sup>1527</sup> M. FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres*, 97–8.

<sup>1528</sup> *Ibidem*, 137–204 ; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 34–5.



de la liberté, mais comme pratique dangereuse aux effets ambigus, et qui ne saurait donc être exercée sans précautions ni limites<sup>1529</sup>. En d'autres termes, dans les textes de la fin du V<sup>ème</sup> siècle et surtout ceux du IV<sup>ème</sup> siècle, de Platon à Démosthène en passant par Isocrate, Foucault se heurte à deux phénomènes majeurs signant une *crise de la parrêsia* : (1) la méfiance à l'égard de la possibilité d'exercer la parrêsia dans la démocratie ; (2) le caractère dangereux de cette pratique non seulement pour la cité elle-même, mais pour l'individu qui essaie de la pratiquer<sup>1530</sup>. Or, si la *parrêsia* désigne ce « tout dire » ou ce « franc-parler » comme droit accordé à chacun et à tous les citoyens de la cité, cela peut donner lieu à une cité pleine de liberté et de franc-parler – tel est l'idéal de la démocratie chez Euripide – mais cela peut aussi produire une cité sans unité dans laquelle chacun donne son opinion, suit ses propres décisions et se gouverne comme il veut – ce que décrit le livre VIII de *La république* de Platon<sup>1531</sup>. La description foucauldienne de cette crise de la *parrêsia* identifie dans des textes de cette époque la présence de bons ou de mauvais orateurs, d'hommes intéressés, par exemple les sophistes, ou dévoués à la cité. De fait, la question posée par ces auteurs de la crise de la démocratie est la suivante : de ces orateurs qui s'affrontent et essaient de séduire le peuple dans les institutions démocratiques, lesquels seront écoutés ? Et la réponse : les orateurs qui plaisent et séduisent, ceux qui disent ce que le peuple veut entendre. Ceux qui en revanche essaient de dire ce qui est vrai, et non ce qui plaît, ceux-là ne seront pas écoutés. Ils vont au contraire susciter des réactions négatives, jusqu'à ce que leur discours vrai les expose à la vindicte ou à la punition par le peuple.

De ce danger-là on trouve selon Foucault le témoignage dans deux textes de Platon : le livre VI de *La république*, qui évoque à propos de la démocratie l'image d'un bateau dans lequel les orateurs s'affrontent comme ils peuvent, en essayant au même temps de séduire le peuple et de s'emparer du gouvernail<sup>1532</sup> ; et l'autre texte est l'*Apologie de Socrate*, où Socrate tente de répondre à la question qui lui est posée : « Si vous vous prétendez si utile pour la cité, en appelant les gens à prendre soin d'eux-mêmes, pourquoi ne vous êtes jamais consacré à la politique pour elle-même ? » À cette question Socrate répond : « si je m'étais adonné, il y a longtemps, à la politique, je serais mort depuis longtemps »<sup>1533</sup>. Danger donc de dire la vérité dans le contexte politique de la démocratie qui, en cette période de crise de la *parrêsia*, ne donne plus de

<sup>1529</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 34–42.

<sup>1530</sup> *Ibidem*, 35–40.

<sup>1531</sup> PLATON, *La république*, traduit par Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres 1934, 26.

<sup>1532</sup> PLATON, *La république*, 107–8.

<sup>1533</sup> PLATON, "Apologie de Socrate", in *Œuvres complètes*, vol. 1, traduit par Maurice Coiset, Paris, Les Belles Lettres 1970, 159.

place à la vraie *parrêsia*. L'homme qui parle pour des motifs nobles et qui pour ces motifs s'oppose à la volonté de tous, celui-là, dit Socrate, s'expose à la mort.

C'est dans ce contexte de crise et de difficulté à l'exercice la *parrêsia* dans les régimes démocratiques ou comme le dit Foucault, dans ce contexte d'une impossibilité de pratiquer le dire vrai de la *parrêsia*, au sens plein et positif du terme, dans les institutions démocratiques qu'émerge une autre forme d'exercice de *parrêsia*<sup>1534</sup>. Or, si la démocratie est de plus en plus disqualifiée comme lieu possible et privilégié du dire vrai de la *parrêsia*, on peut légitimement se poser la question de savoir si la démocratie peut- donner une place à la différenciation éthique des sujets parlant ? La *différenciation éthique* de celui qui parle et qui prend la parole est-elle importante dans le contexte politique ? C'est à partir de ces questions qu'on va voir apparaître, selon Foucault, un autre lieu privilégié, ou en tout cas un lieu favorable à l'exercice de la *parrêsia* et de son dire vrai, dans le rapport entre le Prince et son conseiller. Il n'y est plus question désormais d'exercer la *parrêsia* dans l'Assemblée des citoyens, où l'audience va vers ceux qui prononcent des discours que le peuple veut entendre. Dans le contexte de cette rencontre avec le Prince, ou dans sa cour avec le groupe des individus prêts à l'écouter, il sera question du dire vrai de la *parrêsia*, de ses risques et de ses effets sur celui qui dit la vérité et celui qui l'écoute. C'est dans ce cadre, chez Platon, que la *parrêsia* peut et doit selon Foucault trouver sa nouvelle place. Aristote aborde cette question dans la *Constitution d'Athènes*<sup>1535</sup>, Platon évoque le roi de Perse, Cyrus, dans les *Lois*<sup>1536</sup>, et même Xénophon, dans *Hiéron*, se positionne en ce sens<sup>1537</sup>.

De cette évolution à l'égard du lieu et même de la forme de l'exercice de la *parrêsia* – de la pratique de la *parrêsia* dans l'espace de la démocratie comme *politeia* à sa valorisation dans le contexte de la monarchie – on retiendra que la *parrêsia* n'apparaît plus dans son nouveau contexte comme un droit appartenant à n'importe qui, mais comme un usage ; la *parrêsia* signe désormais selon Foucault un lien fort et constituant entre celui qui parle et ce qu'il dit. On notera également que la pratique du dire vrai de la *parrêsia* ne concerne plus la cité tout entière mais un corps de citoyens, ou même un individu, de sorte qu'elle prend préférentiellement la forme d'une direction et d'une modification de l'individu quant à sa conduite morale<sup>1538</sup>. Or, si la *parrêsia* se déplace du champ politique d'une parole libre qui s'exerce dans l'Assemblée vers le champ qui s'ouvre seulement entre deux sujets et qui est donc davantage en

---

<sup>1534</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 49–51.

<sup>1535</sup> ARISTOTE, *Constitution d'Athènes*, traduit par Georges Mathieu e Haussoullier, Bernard, Paris, 1967, 17.

<sup>1536</sup> PLATON, *Les lois*, vol. 3, traduit par Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 36.

<sup>1537</sup> XENOPHON, *Œuvres complètes*, vol. 1, traduit par Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, 399.

<sup>1538</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 61.

rapport avec la direction, l'enjeu de cette modalité de dire vrai se déplace aussi de la *politeia* vers l'*êthos*, ce qui signifie qu'il peut avoir plusieurs sens.

Foucault fait d'abord référence à l'*Alcibiade* de Platon, où l'*êthos* acquiert le sens de « l'âme de l'individu »<sup>1539</sup>. Ce dialogue avec Alcibiade a pour objet de savoir quel est l'objet du souci de soi de Socrate. La fin du dialogue révèle que cet objet valorisé au plus haut point par Socrate est la *psykhé* comme domaine spécifique de l'humain qui reflète les caractères des dieux. Ce travail de vérité et de franc-parler effectué dans le cadre du souci de soi permet d'identifier la *psykhé* à sa destination ontologique, parcelle de l'être des dieux<sup>1540</sup>. Foucault précise toutefois que si cet usage de la *parrêsia* comme dire vrai adressé à l'âme de l'individu existe bien dans ce contexte du rapport du conseiller au Prince, un tout autre usage de la *parrêsia* peut également être observé, non pas cette fois-ci adressé à la *psykhé*, mais orienté vers la manière dont on vit, vers le *bíos*<sup>1541</sup>. Si l'*êthos* peut signifier cette rencontre, ou possibilité d'une coïncidence entre la *psykhé* de l'individu et le mode d'être spécifique des dieux, comme une ontologie de l'âme, l'*êthos* peut aussi désigner dans la *parrêsia* antique un certain mode d'être, d'exister et de se conduire en tant qu'individu. C'est en ce sens que l'on retrouve ce terme dans le *Lachès* de Platon, au cours de la discussion qui met en scène Nicias, Lachès et Socrate<sup>1542</sup>. Le dialogue porte sur le courage de la vérité, sur la définition d'une expérience constituée par une harmonie possible entre le dire vrai et les modes de vie. Si la préoccupation de Nicias et Lachès, qui ont exercé des fonctions importantes dans la vie d'Athènes à la fin du V<sup>ème</sup> siècle – Nicias était un leader politique et Lachès un combattant de guerre – tourne autour de l'éducation de leurs enfants, ils trouvent chez Socrate quelqu'un dont le dire vrai entretient un rapport étroit avec la forme de vie. Quand bien même il n'a aucune expérience dans l'éducation des enfants Socrate pourrait bien devenir responsable de l'éducation non seulement de leurs propres fils, mais aussi de Nicias et Lachès eux-mêmes, parce que dans la figure de Socrate s'articulent la vérité (*alêtheia*) et la vie (*bíos*)<sup>1543</sup>. Foucault repère avec ce dialogue et dans la *parrêsia* de Socrate la définition d'un dire vrai qui correspond à la liberté de dire ce que l'on veut, mais qui doit aussi être certifiée et authentifiée par un style de vie, un mode d'existence qui prend la forme d'une stylisation esthétique.

---

<sup>1539</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 51–4 ; PLATON, *Alcibiade*, traduit par Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1941, 102–4.

<sup>1540</sup> M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, 64–72 ; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 118–9.

<sup>1541</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 120–2.

<sup>1542</sup> PLATON, *Lachès*, traduit par Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1965, 90–2.

<sup>1543</sup> M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 137–8.

Entre l'*Alcibiade* et *Lachès*, Foucault identifie donc d'une part une *parrêsia* dirigée vers l'âme des individus préoccupation ontologique, métaphysique de la *parrêsia*, et d'autre part une *parrêsia* capable de nous conduire vers une pratique de l'existence, *bíos*<sup>1544</sup>. La *parrêsia* de Socrate, conseillé par les dieux, est d'aller vers les gens pour leur dire qu'il faut prendre soin de soi-même et véhiculer une éthique qui doit s'adresser au souci de l'âme. Mais existe aussi cette *parrêsia* qui se soucie de l'existence comme *bíos*. Comment peut-on bien conduire l'existence pour qu'elle prenne la forme d'un objet de perception esthétique ? Mais si la *parrêsia* atteint la dimension du *bíos*, alors qu'est-ce que la vraie vie ? C'est ici que les cyniques, poussant ces questions à leur point extrême, proposent pour Foucault une extrapolation qui serait précisément le contraire du modèle sous-jacent à la prise en charge de la question sous l'angle de l'existence<sup>1545</sup>. Les cyniques font coïncider le dire vrai et leur forme de vie, en réponse à cette question selon Foucault, fondamentale pour toute l'histoire de l'éthique occidentale : « La vie, pour être vraiment la vie de vérité, ne doit-elle pas être une vie autre, une vie radicalement et paradoxalement autre ? »<sup>1546</sup>

Cette irruption dissonante de la « vraie vie » au milieu des mensonges et des apparences, des injustices et des iniquités admises dans la *parrêsia* politique, rend la vérité scandaleuse. Or, dès *Du gouvernement des vivants*, Foucault définit l'*aléthurgie* comme ce qui serait de l'ordre de la manifestation de la vérité sous forme de dramatisation. Les cyniques nous montrent la vie éthique comme condition de possibilité du dire vrai, ou si l'on veut, la vie comme coïncidence entre l'*alêtheia* et le *bíos* à travers l'harmonie du discours et du souci de la vie ; ils éclairent aussi la vie comme manifestation de la vérité à son intérieur et dans sa propre épaisseur. Les cyniques proposent le *bíos* comme *aléthurgie*<sup>1547</sup>. Mais dans ce retournement de la vérité vers l'existence et dans la possibilité de création d'une vraie vie, qui ne peut qu'apparaître comme vie autre, le cynisme fait resurgir dans l'histoire de la *parrêsia* la possibilité de joindre le dire vrai éthique de la *parrêsia* au champ de la politique. Si Socrate a reçu comme conseil démonique d'aller interroger les autres afin qu'ils puissent prendre soin d'eux-mêmes, Diogène a quant à lui reçu cette parole : il faut changer la valeur de la monnaie<sup>1548</sup>. Le plus connu des cyniques a mis cette parole en œuvre par la remise en question des significations que la philo-

<sup>1544</sup> *Ibidem*, 145–9

<sup>1545</sup> *Ibidem*, 152–3.

<sup>1546</sup> *Ibidem*, 226.

<sup>1547</sup> *Ibidem*, 159.

<sup>1548</sup> D. LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduit par Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999, 703–5 ; M. FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, 208–10, 221–3.

sophie traditionnelle donnait à la vraie vie comme étant une vie sans dissimulation, sans mélange, une existence de rectitude, d'immutabilité et d'incorruptibilité<sup>1549</sup>. Diogène a adopté une vie totalement publique et exposée, dépourvue de toute intimité, une existence d'indépendance et de pauvreté, une vie animale et d'une souveraineté illimitée<sup>1550</sup>. Cette manifestation de la vérité sous la forme d'une vraie vie s'affirme, en tant que critique du monde et de son état actuel, comme vie autre pour un monde autre, c qui renvoie la question de l'*êthos* de la *parrêsia* à la structure de la *politeia*. C'est à travers ce retournement de la vérité vers le champ de la politique que Foucault identifie la possibilité de réintroduire dans le champ du dire vrai le problème de l'Autre comme forme d'altérité et d'affirmation de la différence<sup>1551</sup>.

---

<sup>1549</sup> *Ibidem*, 209-10, 233-45.

<sup>1550</sup> *Ibidem*, 233-45, 260ss, 324-5.

<sup>1551</sup> *Ibidem*, 261-4, 309-11.

## REFERÊNCIAS

- AMBROISE, Saint, *Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole*, traduzido por Bernard Botte, Paris, Cerf, 1961.
- , *La pénitence*, traduzido por Roger Gryson, Paris, Cerf, 1971.
- ARISTOTE, *Art rhétorique et art poétique*, traduzido por Jean Voilquin e Jean Capelle, Paris, Garnier, 1944.
- , *Politique*, traduzido por Jules Tricot, Paris, Vrin, 1962.
- , *Constitution d'Athènes*, traduzido por Georges Mathieu e Haussoullier, Bernard, Paris, 1967.
- AUGUSTIN, Saint, *Œuvres complètes de saint Augustin*, v. 6, traduzido por Jean Joseph François Poujoulat e Jean-Baptiste Raulx, Paris, Guérin, 1868.
- , *Œuvres de saint Augustin*, v. 14, traduzido por Eugène Tréhorel e Guillhem Bouissou, Paris, Études augustiniennes, 1996.
- BALMES, François, *Ce que Lacan dit de l'être*, Paris, PUF, 1989.
- BENOIT, André, *Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères*, Paris, PUF, 1953.
- BIRMAN, Joel, *Foucault et la psychanalyse*, Lyon, Parangon, 2007.
- , “Descartes, Freud e a experiência da loucura”, in *Nat. Humana*, 12, 2 (2010).
- , “A problemática da verdade na psicanálise e na genealogia”, in *Tempo psicanalítico*, 42, 1 (2010).
- BIRMAN, Joel – HOFFMANN, Christian, *Lacan e Foucault: conjunções, disjunções e impasses*, São Paulo, Instituto Langage, Université Paris Diderot, 2017,
- BOSCH, Hieronymus, *A nau dos loucos*, Paris, Museu do Louvre, 1490-1504.
- BONNET, Henry François Auguste – BULARD, Jules Amédée, *Rapport médico-légal sur l'état mental de Charles-Joseph Jouy*, Nancy, 1868.
- BORGES, Jorge Luis, *Outras inquisições*, traduzido por Davi Arrigucci Jr., São Paulo, Companhia das Letras, 2012.
- BREUR, Joseph – FREUD, Sigmund, *Études sur l'hystérie*, traduzido por Anne Berman, Paris, PUF, 1996.
- BUFFON, Georges, *Œuvres complètes*, vol. 1, Paris, Garnier frères, 1855.
- BUTLER, Judith, *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*, Belo Horizonte, Autêntica, 2015.
- CASSIEN, Jean, *Conférences*, vol. 3, traduzido por Eugène Pichéry, Cerf, 1959.
- , *Institutions cénobitiques*, traduzido por Jean-Claude Guy, Paris, Cerf, 1965.

- CASSIUS, Dion, *Histoire romaine*, vol. 10, traduzido por Étienne Gros, Paris, Firmin-Didot, 1870.
- CERVANTES, Miguel de, *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Madri, Aguilar, 1968.
- CHRYSOSTOME, Jean, *Œuvres complètes*, vol. 8, traduzido por Joly, Nancy, Bordes, 1867.
- , *Trois catéchèses baptismales*, traduzido por Auguste Piédagnel, Paris, Cerf, 1990.
- , *Homilies on Genesis*, traduzido por Robert Hill, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1992.
- CICERON, *De senectute*, traduzido por Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1955.
- , *Caton l'ancien (De la vieillesse)*, traduzido por Pierre Wuilleumier, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- COQUIN, René-Georges, *Les Canons d'Hippolyte*, Paris, Firmin-Didot, 1966.
- CYPRIEN, Saint, *Correspondance*, vol. 2, traduzido por Chanoine Bayard, Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- , *Textes*, traduzido por Denys Gorce, Namur, Soleil levant, 1958.
- D'ALEXANDRIE, Philon, *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, vol. 19, traduzido por Pierre Savinel, Paris, Cerf, 1962.
- DE NAZIANZE, Grégoire, *Discours théologique*, vol. 2, traduzido por Jean Bernardi, Paris, Cerf, 1978.
- , *Discours théologique*, vol. 24-6, traduzido por Justin Mossay, Paris, Cerf, 1981.
- DEFRADAS, Jean, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954.
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- , *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- , *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- , *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1989.
- , *L'île déserte et autres textes, 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002.
- , *Foucault*, Paris, Minuit, 2004.
- DELEUZE, Gilles – GUATTARI, Félix, *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1973.
- , *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980.
- , *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éd. de Minuit, 2005.
- DELEUZE, Gilles – SACHER-MASOCH, Leopold von, *Présentation de Sacher-Masoch: le froid et le cruel*, Paris, Minuit, 1967.
- DERRIDA, Jacques, *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Flammarion, 1980.

- DESCARTES, René, *Œuvres philosophiques*, vol. 2, Paris, Garnier, 1967.
- , *Œuvres philosophiques*, vol. 1, Paris, Garnier, 1988
- , *Œuvres philosophiques*, vol. 3, Paris, Garnier, 2010.
- DREYFUS, Hubert – RABINOW, Paul, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.
- DUMEZIL, Georges, *Le moyne noir en gris dedans Varennes*, Paris, Gallimard, 1984.
- DUMONT, Jean-Paul, *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.
- ÉCOLE BIBLIQUE DE JERUSALEM, *La Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 2003.
- ÉPICTÈTE, *Entretiens*, vol. 3, traduito por Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- ÉPICURE, *Lettres, maximes et autres textes*, organizado por Marcel Conche, Paris, Mégare, 1977.
- ÉPITRE DE BANARBE, traduito por Pierre Prigent et Robert Kraft, Paris, Cerf, 1971.
- EURIPIDE, *Hippolyte*, traduito por Louis Méridier, Paris, Les Belles Lettres, 1927.
- , *Les phéniciennes*, traduito por Louis Méridier e Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1950.
- , *Tragédies*, vol. 3, traduito por Henri Grégoire, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- EYCK, Jan van, *Portrait of Giovanni Arnolfini and his Wife*, Londres, National Gallery, 1434.
- FALRET, Jean Pierre, *Des maladies mentales et des asiles d'aliénés*, Paris, J.-B. Baillière, 1864, in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85072p>.
- FODERE, François, *Traité du délire, appliqué à la médecine, à la morale et à la législation*, vol. 2, Paris, Croullebois, 1817 in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9605731s>.
- FOUCAULT, Michel, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954.
- , *Naissance de la clinique: une archéologie du regard médical*, Paris, PUF, 1963.
- , *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- , *L'ordre du discours: leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, Gallimard, 1971.
- , *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- , *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Histoire de la sexualité. L'usage des plaisirs*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1984.
- , *Histoire de la sexualité. Le souci de soi*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1992.
- , *Dits et écrits, 1954-1969*, vol. 1, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Dits et écrits, 1970-1975*, vol. 2, Paris, Gallimard, 1994.



- , *Dits et écrits, 1976-1979*, vol. 3, Paris, Gallimard, 1994.
- , *Dits et écrits, 1980-1988*, vol. 4, Paris, Gallimard, 1994.
- , *A ordem do discurso*, traduzido por Laura Fraga de Almeida Sampaio, São Paulo, Loyola, 1996.
- , *Les anormaux: cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, France, Seuil, Gallimard, 1999.
- , *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard, Seuil, 2001.
- , *A verdade e as formas jurídicas*, traduzido por Roberto Machado e Eduardo Morais, Rio de Janeiro, NAU Editora, 2002.
- , *Le pouvoir psychiatrique: cours au Collège de France, 1973-1974*, Paris, Seuil, Gallimard, 2003.
- , *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, 2004.
- , *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*, traduzido por Maria Ermantina Galvão, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- , *Segurança, território, população: curso no Collège de France (1977-1978)*, traduzido por Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 2008.
- , *Le gouvernement de soi et des autres: cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2008.
- , *Le courage de la vérité: cours au Collège de France, 1983-1984*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2009.
- , *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France, 1970-1971*, Paris, Gallimard, Seuil, 2011.
- , “The Gay Science”, in *Critical Inquiry*, 37 (2011).
- , *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2012.
- , *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice: cours de Louvain, 1981*, Louvain, Chicago, Presses universitaires de Louvain, University of Chicago Press, 2012.
- , *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013.
- , *La société punitive: cours au Collège de France, 1972-1973*, 1 vols., Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2013.
- , *Fonds Michel Foucault*, 117 boîtes, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 2013.
- , *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France, 1980-1981*, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 2014.

- , *Œuvres*, vol. 2 (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, Gallimard, 2015.
- , *Qu'est-ce que la critique, suivi de La culture de soi*, Paris, Vrin, 2015.
- , *Dire vrai sur soi-même: conférences à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, Paris, Vrin, 2017.
- GROS, Frédéric, "Foucault e a questão do quem somos nós?", in *Tempo Soc.*, 7, 1-2 (outubro 1995).
- GUY, Jean-Claude (org.), *Les apophtegmes des Pères*, vols. 1 e 2, Paris, Cerf, 1993.
- FREUD, Sigmund, *Cinq psychanalyses*, organizado por André Bourguignon e Pierre Cotet, Paris, PUF, 2008.
- , *Névrose, psychose et perversion*, organizado por Jean Laplanche, Paris, PUF, 2010.
- , *Œuvres complètes*, organizado por André Bourguignon, Jean Laplanche e Pierre Cotet, Paris, PUF, 2010.
- , *La vie sexuelle*, organizado por Denise Berger e Jean Laplanche, Paris, PUF, 2011.
- GALIEN, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, traduzido por Van Der Elst, Paris, Delagrave, 1914
- HABERMAS, Jürgen, *Connaissance et intérêt*, traduzido por Gerard Cléménçon, Paris, Gallimard, 1976.
- , *Le discours philosophique de la modernité*, traduzido por Christian Bouchindhomme e Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- HAUSHERR, Irénée, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, Institutum Orientalium Studiorum, 1955.
- HIPPOLYTE, *La tradition apostolique*, traduzido por Bernard Botte, Paris, Cerf, 1946.
- HOMERE, *Illiade*, traduzido por Paul Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- HOMERO, *Ilíada*, traduzido por Frederico Lourenço, São Paulo, Companhia das Letras, 2013.
- HUSSERL, Edmund, *Méditations cartésiennes*, traduzido por Gabrielle Peiffer e Emmanuel Levinas, Paris, Vrin, 1953.
- , *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduzido por Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1983.
- HYPOLITE, Jean, *Figures de la pensée philosophique: écrits, 1931-1968*, Paris, PUF, 1991.
- ISOCRATE, *Discours*, vol. 3, traduzido por Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- JAEGER, "L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme", *Numen*, 6, 3 (décembre 1959).
- JEROME, Saint, *Lettres*, vol. 4, traduzido por Jérôme Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1954.
- JULIEN, *Contre Héracléios*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

JUSTIN, *Apologies*, traduzido por Louis Pautigny, Paris, A. Picard et fils, 1904, in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1121309>.

JUVENAL ET PERSE, *Œuvres*, traduzido por Henri Clouard, Paris, Garnier, 1934.

KANT, Emmanuel, *Qu'est-ce que les Lumières?*, traduzido por J. Mondot, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1991.

KANT, Emmanuel – FOUCAULT, Michel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique, précédée de l'Introduction à l'Anthropologie de Kant*, traduzido por Michel Foucault, Paris, Vrin, 2008.

*La Doctrine des douze apôtres: Didachè*, traduzido por Willy Rordorf e André Tuilier, Paris, Cerf, 1978.

LACAN, Jacques, *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

———, *Le séminaire, livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, Paris, Seuil, 1973.

———, *Le séminaire, livre XX: Encore, 1972-1973*, Paris, Seuil, 1975.

———, *Le séminaire, livre VII: L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986.

———, *Le séminaire, livre XVII: L'envers de la psychanalyse, 1969-1970*, Paris, Seuil, 1991.

———, *Le séminaire, livre X: L'angoisse, 1962-1963*, Paris, Seuil, 2004.

———, *Le séminaire livre XIX: ... ou pire, 1971-1972*, Paris, Seuil, 2011.

LAËRCE, Diogène, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, traduzido por Marie-Odile Goulet-Cazé, Paris, Librairie générale française, 1999.

LEGMAN, Gershon, *My secret life*, New York, Grove press, 1966.

LEURET, François, *Du traitement moral de la folie*, Paris, Hachette, Bibliothèque nationale de France, 1975, in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k850793>.

MULLER, Charles, *Philippe Pinel à la Salpêtrière*, Paris, Hôpital de la Pitié-Salpêtrière, 1876.

MUNIER, Charles, *Justin martyr. Apologie pour les chrétiens*, Paris, Cerf, 2006.

ORIGENE, *Homélie sur les Nombres*, vol. 1, traduzido por Louis Doutreleau, Paris, Cerf, 1996.

———, *Homélie sur les Cantique des Cantiques*, traduzido por Olivier Rousseau, Paris, Cerf, 2007.

PARLIAMENT OF GREAT BRITAIN, *Report from the committee appointed to examine the physicians who have attended His Majesty during his illness, touching the present state of His Majesty's health*, Londres, Logographic Press, 1789, in <https://archive.org/details/b22383566>.

PINEL, Philippe, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ou la manie*, Paris, Richard, Bibliothèque nationale de France, 1965 in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k432033>.

PINEL, Scipion, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, Mauprivez, 1836, in <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76724s>.

- PLATON, *La république*, traduzido por Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres 1934.
- , *Alcibiade*, traduzido por Maurice Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- , *Lachès*, traduzido por Alfred Croiset, Paris, les Belles Lettres, 1965.
- , *Les lois*, vol. 3, traduzido por Édouard Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- , *Apologie de Socrate*, vol. 1, traduzido por Maurice Coiset, Paris, Les Belles Lettres 1970.
- , *Lettres*, traduzido por Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- , *Phédon*, organizado por P. Vicaire, Paris, Les Belles Lettres, 1983.
- PLUTARQUE, *Vies parallèles des hommes illustres*, traduzido por Ricard, Paris, Didier, 1844.
- , *Discours*, organizado por M. Cuvigny e G. Lachenaud, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- , *Œuvres morales*, vol. 1-2, traduzido por André Philippon, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- PUGET, Pierre, *Alexandre et Diogène*, Paris, Museu do Louvre, 1689.
- PYTHAGORE, *Les Vers d'or. Hiéroclès: commentaire sur les vers d'or des pythagoriciens.*, traduzido por Mario Meunier, Paris, Maisnie, 1979.
- QUODVULTEDEUS, *Sermones*, traduzido por Braun, Turnhout, Brepols, 1953.
- ROBERT-FLEURY, Tony, *Philippe Pinel délivrant les aliénés de leurs chaînes à la Salpêtrière en 1795*, Paris, Hôpital de la Pitié-Salpêtrière, 1876.
- ROUDINESCO, Élisabeth – CANGUILHEM, Georges – MAJOR, René – J. DERRIDA, Jacques (org.), *Foucault: leituras da história da loucura*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.
- SADE, Marquis de, *Les 120 journées de Sodome*, vol. 1, Pauvert, 1953.
- SARDINHA, Diogo, “Différence entre l’anthropologie pragmatique et l’anthropologie métaphysique”, in *Rue Descartes*, 75 (27 setembro 2012).
- SEGNERI, Paolo, *L’Instruction du pénitent*, traduzido por Louis de La Grange, Paris, 1695.
- SENEQUE, *Œuvres complètes de Sénèque*, vol. 1, traduzito por Charles Rozoir, Paris, Panckouke, 1832-6.
- , *Des Bienfaits*, vol. 2, organizado por François Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1927.
- , *Lettres à Lucilius*, vol. 1, traduzido por Henri Noblot, Paris, Les Belles Lettres, 1945.
- , *Dialogues*, vol. 1, traduzido por Abel Bourgerly, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- , *Dialogues*, vol. 4, traduzido por René Waltz, Paris, Les Belles Lettres, 1956.
- SÓFOCLES, *A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona*, traduzido por Mário da Gama Kury, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.
- SOPHOCLE, *Œuvres complètes*, vol. 1, traduzido por Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1922.

———, *Œuvres complètes*, vol. 2, traduzido por Paul Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1934.

TERTULLIEN, *Œuvres de Tertullien*, v. 2, traduzido por Antoine-Eugène Gernoud, Paris, Louis Vivès, 1852.

———, *La pénitence*, traduzido por Charles Munier, Paris, Cerf, 1984.

———, *La pudicité*, traduzido por Charles Munier, Paris, Cerf, 1993.

———, *Traité du baptême*, traduzido por Maurice Drouzy, Paris, Cerf, 2002.

TUKE, Samuel, *Description of the Retreat, an institution near York, for insane persons of the Society of Friends*, Philadelphia, Isaac Peirce, 1813 in <https://archive.org/details/2575045R.nlm.nih.gov>.

VAN EYCK, Jan, *Portrait of Giovanni Arnolfini and his Wife*, Londres, National Gallery, 1434.

VELÁZQUEZ, Diego, *Las meninas*, Madri, Museu do Prado, 1656.

VOGEL, Cyrille, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Cerf, 1966.

XENOPHON, *Œuvres complètes*, traduzido por Pierre Chambry, Paris, Garnier-Flammarion, 1967.