

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## PARA ALÉM DA INFÂMIA, COMO DIZER?

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	OLIVEIRA, GABRIELA
Publisher	Universidade Federal de Santa Catarina
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-11 13:50:06
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/173009">http://hdl.handle.net/20.500.12424/173009</a>

# PARA ALÉM DA INFÂMIA, COMO DIZER?

GABRIELA OLIVEIRA\*

*Universidade Federal de Santa Catarina / Brasil*

## Abstract

Michel Foucault faz irromper a arqueologia sob o signo do problema do sujeito: trata-se de saber se algo como um sujeito, um eu ou uma consciência podem ter correspondência com os enunciados, com o acontecimento da linguagem. Problema insistente, irresoluto, urgente, que servirá de guia às três partes do presente exercício. A primeira examina a concepção arqueológica do sujeito: função de um enunciado. Tendo em conta a mudança de perspectiva que caracteriza a passagem para a genealogia, a segunda parte analisa os dispositivos de subjetividade característicos da modernidade, em função de uma biopolítica que toma a seu cargo a vida dos indivíduos tomados isoladamente ou constituídos em população. A genealogia foucaultiana mostra como se constitui uma relação constitutiva entre discursos de verdade e modo de ser dos indivíduos, e o preço desta emergência –a infâmia. Na terceira parte o enfoque é dado ao curso ditado no *Collège de France* em 1982: esboçando uma genealogia das relações entre sujeito e verdade, Foucault descobre não só uma nova concepção do sujeito como um outro regime de funcionamento da verdade. Resta saber se servem ao problema previamente anunciado.

**Key-words:** Foucault, sujeito, indivíduo.

## 1. A função-sujeito na arqueologia do saber

“A vida consiste apenas em tomar seu lugar, todos os seus lugares, no cortejo de um ‘Morre-se’”.<sup>1</sup>

A questão inicial que move o pensamento de Michel Foucault diz respeito às condições de possibilidade de um saber local, quer dizer, da enunciação do verdadeiro em um domínio particular. É preciso, pois, distinguir dois conjuntos de questões: por um lado, questões relativas ao domínio: o dos discursos em que o indivíduo humano aparece, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto de enunciação –é o campo das ciências humanas, mas também o da medicina. Por outro lado, questões relativas aos pressupostos da análise e ao método de abordagem: para dar conta das condições de possibilidade de discursos deste tipo, seria preciso separar o enunciado das frases e das proposições, colocando em funcionamento um modo de descrever a linguagem que se passa de um sujeito transcendental –é o método arqueológico.

O isolamento da esfera da enunciação permite distinguir, em um enunciado, o dito do fato de que este tenha lugar. A enunciação seria uma dimensão não semântica na linguagem: *eu* não é nem uma noção nem uma substância e, no discurso, a enunciação se refere não ao que se diz, mas ao puro fato de que se esteja dizendo, ao acontecimento –evanescente por definição– da linguagem como tal. Na *Arqueologia do saber*, o problema delimitado trata das “condições de emergência dos

enunciados”,<sup>2</sup> entendidos não como proposições de que se pode dizer se são verdadeiras ou falsas, mas como função que faz com que uma proposição tenha lugar: “o enunciado não é uma estrutura (...), é uma função de existência”,<sup>3</sup> uma condição de realidade.

Nesse sentido, a aposta de Foucault é que na linguagem existem dois níveis –o enunciado e a proposição– e seu pressuposto é que, desde o momento em que os enunciados se convertem em referente principal da investigação, o sujeito passa a ser uma pura função, uma pura posição, “um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes”.<sup>4</sup> A novidade e a eficácia do método arqueológico, portanto, consistem em apreender o acontecimento da linguagem não por meio de um Eu ou de uma consciência transcendental ou mesmo de um eu psicossomático (não menos mitológico),<sup>5</sup> mas colocando a pergunta decisiva: *algo como um sujeito, um eu ou uma consciência podem ter alguma correspondência com os enunciados, com o puro ter lugar da linguagem?*

Em respondendo negativamente à questão, Foucault lança a hipótese de que os discursos em uma dada época e domínio são determinados por leis de possibilidade que caracterizam uma prática discursiva à revelia dos indivíduos que os atualizam. Um enunciado, então, estaria ligado

a um “referencial” que não é constituído de “coisas”, de “fatos”, de “realidades”, ou de “seres”, mas de leis de possibilidade, de regras de existência para os objetos que nele se encontram afirmadas ou negadas. O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das correlações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; ele define as possibilidades de aparição e de delimitação daquilo que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade.<sup>6</sup>

Surge assim o problema de “um saber social e anônimo que não tem como modelo ou fundamento o conhecimento individual e consciente”.<sup>7</sup> É preciso compreender quais são as características de uma análise dos enunciados que define uma formação discursiva que não remete nem a uma racionalidade dada nem a um sujeito pensante, mas que é analisada a partir de regras imanentes ao discurso. É preciso apreender também as relações que o discurso mantém com as práticas não discursivas: as instituições, os campos sociais e econômicos, o sistema de comportamentos individuais, as decisões políticas, os modos de vida adotados numa dada época.

Por que o discurso é considerado como uma prática que possui sua própria regularidade e seus modos de existência, de coordenação e de subordinação com outras práticas? Porque Foucault define o discurso como um conjunto de enunciados, quer dizer, conjunto da “modalidade de existência própria a um conjunto de signos”, ou ainda “conjunto dos enunciados que dependem de um mesmo sistema de formação”.<sup>8</sup> O discurso é um acontecimento singular dotado de uma materialidade e de

um domínio de aparição, de transformação e de desmoronamento. É lugar de emergência e espaço de exploração.

A partir do momento em que a arqueologia pretende descrever o funcionamento dos discursos como prática, ela o faz apelando para uma teia (unidades, conjuntos, séries, relações) sem aranha (anterioridade lógica ou interioridade intencional) que torna possível uma dispersão de elementos e o entrelaçamento de uma variedade de relações. O conjunto de regras que caracterizam uma prática discursiva –regras arqueologicamente inerentes ao próprio discurso– é apresentado por Foucault em termos de relações e de funções, as quais poderiam dar conta da formação dos quatro elementos de repartição dos enunciados: objetos, modalidades enunciativas, conceitos, estratégias.<sup>9</sup>

Tal formação é assegurada por um conjunto de relações que determinam a lei de aparição de um discurso e a maneira como ele pode dar nascimento simultaneamente ou sucessivamente a objetos diferentes, em “um feixe complexo de relações” estabelecidas entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, tipos de classificação, modos de caracterização.<sup>10</sup> Além disso, os discursos dão lugar a certas organizações conceituais, a certos reagrupamentos de objetos, a certos tipos de enunciação que formam, conforme sua coerência e seu rigor, temas e teorias que Foucault nomeia estratégias: por exemplo,

o discurso econômico, na época clássica, se define por uma certa maneira constante de relacionar possibilidades de sistematização interiores a um discurso, outros discursos que lhe são exteriores e todo um campo (não discursivo) de práticas, de apropriações, de interesses e de desejos.<sup>11</sup>

Essas estratégias ou escolhas temáticas não são o resultado de um projeto fundamental e anterior ao discurso, não são também sistemas arquitetônicos construídos sob a base de uma visão de mundo, e sim relações discursivas restritas e específicas que se unem a um campo de práticas não discursivas para poder falar de seus objetos, elaborar seus conceitos, formar seus enunciados, dizer suas verdades. É neste sentido que se compreende um discurso como lugar de emergência e espaço de exploração.

Emergência não só de objetos e de estratégias: também de sujeitos. Ao deixar de pensar a linguagem como comunicação de um sentido, de um valor ou de uma verdade por parte de um sujeito que aparece como seu titular e responsável, Foucault o concebe como função variável e complexa do discurso. O arqueólogo deve apreender as posições multifuncionais que um sujeito pode ocupar em relação aos diversos domínios ou grupos de objetos: o médico, por exemplo, no discurso clínico, é a cada vez o inquiridor soberano, o olho que observa, o dedo que toca, o elemento de decifração dos signos, o técnico de laboratório. Esta função multidimensional não é neutra; há

todo um feixe de relações em jogo: relações com o espaço hospitalar como espaço de assistência, de observação, de terapêutica; relações entre o campo das observações imediatas e o domínio das descrições já feitas; relações entre o papel do médico como terapeuta, seu papel de pedagogo, seu papel de intermediário na difusão do saber médico e seu papel de responsável pela saúde pública na sociedade. O discurso clínico mostra as posições que o sujeito pode ocupar em relação aos diversos domínios e aos diferentes objetos. Assim, na análise de Foucault, “as diversas modalidades de enunciação, ao invés de remeterem à síntese ou à função unificante de *um* sujeito, manifestam sua dispersão”.<sup>12</sup> Considerar o enunciado *eu falo* significa, então, pensar o sujeito da enunciação como posição que pode ser ocupada por diferentes indivíduos, posição que faz passar o discurso no “anonimato do murmúrio”.<sup>13</sup>

As implicações éticas da teoria dos enunciados –o sujeito da enunciação não pode tomar-se a si mesmo como objeto, enunciar-se – não serão atacadas, a esta altura, pelo arqueólogo. Interessante seria perguntar o que se passa no indivíduo no momento em que ocupa o “lugar vazio” do sujeito.

## 2. A vida dos homens infames

“Cara incompreensão, é a ti que deverei o fato de ser eu, por fim”.<sup>14</sup>

O sujeito da enunciação, cuja dispersão funda a arqueologia, não pode enunciar-se. Não pode haver, portanto, uma arqueologia do sujeito como há uma arqueologia dos saberes. Foucault indica que a gênese do sujeito se encontra fora do discurso, e vai buscá-la naquelas práticas não discursivas de que a arqueologia não trata: uma genealogia é então requisitada, e a principal hipótese é a de que há uma circularidade entre regimes de saber e sistemas de poder –maquinaria ou engrenagem a partir da qual se forjam posições de sujeito.

Temos que admitir que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações ‘poder-saber’ não devem então ser analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema de poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas.<sup>15</sup>

A passagem da arqueologia à genealogia se faz, portanto, sob o signo de uma mudança de perspectiva: se a primeira tratava das condições de possibilidade da enunciação do verdadeiro, a segunda tratará dos efeitos de uma verdade enunciada. Assumindo uma postura menos epistemológica que política, Foucault retoma a constituição do sujeito como um efeito da enunciação. Trata-se, para a genealogia, de explicitar as práticas e as técnicas através das quais os indivíduos são levados a ocupar legitimamente, quer dizer, segundo um sistema de normas, o lugar vazio do sujeito. O trabalho, doravante, será pensar os procedimentos e as técnicas utilizados para agir sobre o comportamento dos indivíduos, tomados individualmente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para propor-lhes finalidades ou para inscrevê-los em estratégias de conjunto, múltiplas e diversas em sua forma e em seu lugar de exercício.

Na perspectiva de Foucault, tanto os discursos tidos por verdadeiros engendram um tipo de sujeito como os indivíduos, na cultura ocidental, são conduzidos a constituir a verdade de seus modos de ser sujeitos.<sup>16</sup> A genealogia, portanto, não se presta apenas para pensar como se forjam, no discurso, posições de sujeito; ela põe em jogo um novo conceito: o de sujeição (*assujettissement*), entendido como “constituição [dos indivíduos] como ‘sujeitos’, nos dois sentidos da palavra”<sup>17</sup> – sentidos estes que são assim precisados: sujeito submetido ao outro pelo controle e pela dependência, e sujeito preso a sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. Nos dois casos, esse termo sugere uma forma de poder que subjuga e sujeita.<sup>18</sup>

Ao sujeito de enunciação da arqueologia se soma a concepção genealógica do sujeito. É preciso ter em conta a dimensão política dos escritos genealógicos de Foucault, sem a qual a compreensão desta nova noção de sujeito resta comprometida. Nesse sentido, antes de perguntar qual ou quais relações pode haver entre o sujeito de enunciação da arqueologia e o indivíduo sujeitado da genealogia, é preciso entender quais são, segundo Foucault, as tecnologias e os mecanismos de poder que sustentam tais relações.

O próprio desses mecanismos é que eles põem em jogo uma “biopolítica”, quer dizer, uma rede de relações de poder sobre a vida que investem o corpo de indivíduos e populações de modo a majorar e gerir suas forças. Dispositivos de poder e de saber tomam em conta os “processos da vida” e a possibilidade de os controlar e modificar, ensinando ao indivíduo ocidental “o que é ser uma espécie viva em um mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar”.<sup>19</sup> A vida é ao mesmo tempo aquilo que o homem pode manipular no ser vivo e um conjunto de relações entre seres vivos; por isso, na reflexão de Foucault, a biopolítica articula técnicas de sujeição com tecnologias de governo que tomam em conta a população:

da idéia que o Estado possui sua natureza e sua finalidade próprias (razão de Estado) à idéia de homem concebido como indivíduo vivo ou elemento de uma população em

relação com um meio, pode-se seguir a intervenção crescente do Estado na vida dos indivíduos, a importância crescente dos problemas da vida para o poder político, e o desenvolvimento de campos possíveis para ciências sociais e humanas, à condição que elas levem em conta os problemas do comportamento individual no interior da população e as relações entre uma população viva e seu meio.<sup>20</sup>

A biopolítica designa esta apreensão da vida pelas tecnologias de poder que torna possível a formação de um novo objeto, o homem, e de um campo de saber que o concebe não apenas como sujeito ou vivente, mas como espécie ou população. O conceito de biopolítica responde, portanto, a um problema recorrente nas análises foucaultianas: o da gênese das ciências humanas, o da constituição do homem ao mesmo tempo como sujeito e como objeto de um saber possível.<sup>21</sup> A biopolítica se dirige ao vivo: não apenas ao corpo, mas à multiplicidade dos indivíduos como massa global afetada por processos de conjunto próprios à vida (nascimento, morte, doenças, velhice, acidentes, tudo aquilo que requer mecanismos de assistência e de segurança), e ainda à própria relação entre a espécie e o meio (no caso dos problemas do urbanismo, da higiene pública, da medicina social).

É para fundar esta tese –a de que as ciências humanas têm como condição histórica de possibilidade uma nova maneira de governar indivíduos e populações– e para definir o que são estes novos mecanismos políticos que Foucault é levado a formular uma concepção do poder que ele distingue das representações ditas “jurídico-discursivas”,<sup>22</sup> assim como a pensar a articulação do saber e do poder como interdependência que esvazia toda e qualquer pretensão de um saber neutro: longe de situá-los em uma relação de exterioridade (a busca do saber seria independente do poder, e poderia portanto exercer uma função crítica: Platão) ou de instrumentalidade (apesar do adágio de Bacon segundo o qual “saber é poder”), Foucault tenta mostrar que saber e poder têm uma gênese comum que os une estruturalmente um ao outro, e determina co-originariamente as formas que, em certo tempo e lugar e para certos indivíduos, pode assumir a verdade.<sup>23</sup>

De imediato aparece, portanto, a impossibilidade fundamental de pensar o poder em uma perspectiva assimétrica, como fonte ou como causa da verdade, o que implica que não se pode considerá-lo apanágio de uma instância única (por exemplo, o Estado, ou o conjunto dos súditos, povo, nação ou classe social) que determinaria de modo unilateral a aparição dos discursos verdadeiros. Neste sentido, não se trata de explicar a verdade a partir de um poder que seria o princípio de sua gênese: a tarefa do genealogista é mostrar como o funcionamento do poder reclama efeitos de verdade que o reforçam segundo uma dinâmica circular.

Não se trata de uma relação de determinação entre verdade e poder, e sim de uma imbricação estrutural: “não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder à produção da verdade

e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade”.<sup>24</sup> É a partir deste nexosaber-poder, entendido como matriz de produção da verdade, que Foucault conduz sua reflexão sobre a sujeição.

A novidade da genealogia, então, é que ela remete à necessidade, para os indivíduos, de se constituírem em função de verdades e de normas preestabelecidas e, portanto, de se tornarem “sujeitos” não só no sentido político do termo como também em se reconhecendo em formas de subjetividade socialmente constituídas. É claro que, a exemplo do que acontece entre saber e poder, não se trata, entre verdade e sujeito, de uma relação ontológica de determinação: trata-se de uma construção histórica que, como tal, pode transformar-se ou desaparecer.<sup>25</sup> Em todo caso, a idéia fundamental de Foucault é que a sujeição não pode transformar os indivíduos em sujeitos a menos que os constranja a produ-zir a verdade. Assim, “temos de dizer a verdade, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. (...) A verdade é a norma”.<sup>26</sup> A relação com a verdade, portanto, é pressuposta como um princípio maior de estruturação da subjetividade, segundo um processo de que as análises foucaultianas da confissão dão exemplos detalhados.<sup>27</sup>

O que significa, para um vivente, produzir saber sobre outros viventes, e a que tipo de poder remete este saber? Ao se dirigir às práticas não discursivas que fazem surgir lugares de enunciação, o genealogista acaba por descobrir uma rede de relações de poder que funcionam, na modernidade, tomando o indivíduo vivo como alvo e aposta.<sup>28</sup> Alvo, no sentido em que é ao vivo que as relações de poder se dirigem para constituir os objetos de seus discursos de verdade; aposta, porque é formatando a vida que esses discursos podem fazer proliferar seus enunciados. É do choque entre vida e palavra que nasce o sujeito moderno.

Retome-se a pergunta: qual ou quais relações pode haver entre o sujeito de enunciação da arqueologia e o indivíduo sujeitado da genealogia? Se o enunciado é uma função de existência do discurso, como o indivíduo acede à enunciação? E a que preço? O que se passa no indivíduo no momento em que ocupa o lugar vazio do sujeito, no instante em que, ao entrar em um processo de enunciação, descobre que “nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras”?<sup>29</sup>

Estas questões –signos da obscura relação entre indivíduo e sujeito, ou entre vida e linguagem– parecem pensadas em um texto de 1977, *A vida dos homens infames*.<sup>30</sup> Nele, Foucault narra encontros com um poder que, no momento mesmo em que as marca com o signo da infâmia, arranca da noite e do silêncio existências humanas que, de outro modo, não haveriam deixado nenhum vestígio:

Todas essas vidas que estavam destinadas a passar por baixo de todo discurso e a desaparecer sem jamais serem ditas não puderam deixar traços – breves, incisivos, freqüentemente enigmáticos – senão no ponto de seu contato instantâneo com o poder.

(...) Afinal de contas, não é um dos aspectos fundamentais de nossa sociedade que o destino aí toma a forma da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, está precisamente ali onde elas se batem com o poder.<sup>31</sup>

De vidas singulares, pequenos poemas. Foucault se refere a arquivos de internamento ou de polícia, petições para que fizessem “impedir os pobres espíritos de se passearem sobre as rotas desconhecidas”.<sup>32</sup> A infâmia dessas vidas advém justamente desse choque com um poder que as ilumina apenas para apagá-las ou fazê-las desaparecer; são vidas infames porque, nessa pura existência verbal, não chegam a ser mais que as “palavras terríveis que eram destinadas a torná-las indignas, para sempre, da memória dos homens”.<sup>33</sup> O que se percebe através do texto de Foucault, portanto, jamais é o rosto de um sujeito, mas aquela dispersão entre indivíduo e sujeito assinalada pela arqueologia. Enunciar não é o mesmo que, através de uma “sedução da linguagem”,<sup>34</sup> tecer biografia.

Seria apenas nesse vazio –sob o triplo golpe de força, luz e verbo de um poder– que um indivíduo acederia à enunciação, que a vida se tornaria dizível? Em todo caso, Foucault considera que é a partir desse acontecimento, em que mecanismos políticos e efeitos de discursos confabulam para fazer falar, que não só se constituem os “arquivos de pouca glória”<sup>35</sup> que guardam a origem das ciências humanas como se assegura a captura da vida pelo poder.

Momento importante, esse em que uma sociedade emprestou palavras, expressões e frases, rituais de linguagem à massa anônima das pessoas para que pudessem falar de si mesmas – falar de si publicamente e sob a tripla condição de que esse discurso fosse dirigido e posto em circulação em um dispositivo de poder bem definido, que ele fizesse aparecer o fundo quase imperceptível das existências e que a partir dessa guerra ínfima das paixões e dos interesses ele desse ao poder a possibilidade de uma intervenção soberana. (...) Como o poder seria instável e, sem dúvida, fácil de dismantelar, se ele só fizesse vigiar, espiar, surpreender, interditar e punir; mas ele incita, suscita, produz; ele não é simplesmente olho e ouvido, ele faz agir e falar.<sup>36</sup>

O dispositivo de subjetividade moderno, ou o modo moderno de relacionar indivíduo e sujeito, passa por uma técnica de poder que “se exerce sobre a vida quotidiana imediata” e “transforma os indivíduos em sujeitos”.<sup>37</sup> Significativo, na análise de Foucault, é que a relação entre indivíduo e sujeito, para os modernos, se dê sempre em função de um conhecimento possível, quer dizer, trata-se sempre de saber se pode haver uma objetivação dos modos de ser dos indivíduos, a fim de melhor governá-los ou, pelo menos, assegurar a possibilidade de governo. “A verdade é a norma”,

precisamente porque, ao mesmo tempo em que só pode ser estabelecida através da utilização de elementos estatísticos, da definição de regularidades observadas no corpo social (como casamentos, suicídios, crimes, doenças, acidentes), a norma funciona como princípio de individualização: é ela que, em *Vigiar e punir*, funda a reciprocidade entre sujeição e objetivação que marca o nascimento das ciências humanas.<sup>38</sup> O próprio da normalização é que ela dá lugar a um saber específico – saber do individual pelo qual se institui uma relação paradoxal entre o universal e o particular, segundo uma dinâmica que visa a reforçar a própria sujeição:

Em certo sentido, o poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. (...) Dentro de uma homogeneidade que é a regra, [o poder da norma] introduz, como imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais.<sup>39</sup>

A “verdade normal” é portanto o laço, o princípio de unidade e de comunicação das subjetividades produzidas pela faceta individualizante da biopolítica. Neste sentido, a norma fabrica, ao mesmo tempo, um novo tipo de indivíduo e um novo tipo de sociedade e uma nova relação entre este novo indivíduo e os demais. A norma é o lugar fictício que agrupa, unificando, aquilo que vive disperso: a norma é sem dúvida um princípio de totalização, porém não designa algo que seja comum aos seres humanos ou aos membros da sociedade, e sim o lugar em que se podem relacionar indivíduos e formas de subjetividade socialmente constituídas. A norma –instância de controle por excelência, fornecendo ao indivíduo uma objetividade ao enunciado e ao julgamento que faz de si e dos outros.

### 3. Para além da infâmia, como dizer?

“Um indivíduo é um grande campo de singularidades que só recebe seu nome próprio das operações que ele empreende sobre si mesmo e a sua volta, para tirar daí uma configuração que possa ser prolongada”.<sup>40</sup>

Procuravam-se implicações éticas da teoria dos enunciados e, aparentemente em um tremendo desvio, depararam-se suas implicações políticas. “Sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha”, sóbrio desabafo.<sup>41</sup> Olhando detidamente, no entanto, se percebe que política e ética, ainda

que heterogêneas, não deixam de se relacionar: algo como um sujeito só pode surgir em meio a um campo de relações de poder, mas as práticas que um indivíduo empreende sobre si para formar-se um modo de ser são irreduzíveis à sujeição operada pelo regime biopolítico. Justapostas às técnicas de poder que objetivam o sujeito, “técnicas de si, que permitem com que os indivíduos efetuem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser”.<sup>42</sup> Em seus últimos escritos, Foucault insiste de modo crescente sobre a necessidade de pensar as relações de poder a partir das ações individuais: é o sentido de sua redefinição como “ação sobre ação”,<sup>43</sup> que possibilita remeter sua acepção política (como poder ou governo sobre os outros) a uma abordagem ética (como poder ou governo sobre si mesmo). Como diz Foucault:

Se se toma a questão do poder, do poder político, recolocando-a na questão mais geral da governamentalidade, (...) se se entende por governamentalidade um campo estratégico de correlações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível, eu penso que a reflexão sobre esta noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teoricamente e praticamente, pelo elemento de um sujeito que seria definido pela relação de si consigo.(...) O que simplesmente quer dizer que, no tipo de análise que eu tento lhes propor há algum tempo, vocês vêem que: correlações de poder–governamentalidade–governo de si e dos outros– relação de si consigo, tudo isto constitui um elo, uma trama, e é aí, em torno destas noções, que se deve poder, penso eu, articular a questão da política e a questão da ética.<sup>44</sup>

Perpétuas espirais demandam não só um novo conceito de sujeito como que se o pense numa nova perspectiva –é o que Foucault desenvolve no curso ditado em 1982 no *Collège de France*: por um lado, o termo sujeito não designa apenas o indivíduo preso ao (re)conhecimento de si, mas também uma dinâmica “relação de si consigo” que não chega a constituir um objeto ou uma identidade; por outro, a relação entre indivíduo e sujeito da enunciação recebe um conceito diverso, “subjetivação”, que faz desaparecer o tema da sujeição (sem negar que ela ocorra). Se as relações de poder tomam a vida como objeto de seu exercício, Foucault se interessa em determinar aquilo que, na vida, resiste a elas e, em resistindo, cria modos de subjetivação e formas de vida que escapam à normalização biopolítica. Através do conceito de relação de si consigo, a vida e o vivo são pensados, doravante, como a “matéria ética” que cria diferentes “artes de viver”, para além das relações de identidade que capturam o indivíduo em sua verdade.<sup>45</sup>

Na seção anterior apareceu a idéia de uma relação constitutiva entre verdade e sujeito, no contexto das pesquisas de Foucault sobre a sujeição. O curso de 1982 é apresentado como uma

genealogia desta relação, centrada na passagem entre uma ética greco-romana da constituição de si e as morais de tipo cristão, que exigem do sujeito tão-somente a submissão à lei e a objetivação de si mesmo em um discurso de verdade (confissão).

A tese central de Foucault é que desde que Platão subordinou a prática de *epimeleia heautou* (cuidado de si) ao imperativo délfico de *gnôthi seauton* (“conhece-te a ti mesmo”), a constituição de si deve necessariamente passar pelo estabelecimento de uma relação com a verdade cuja propriedade é que ela induz, através de técnicas particulares, uma transformação do *êthos*, do modo de ser do indivíduo em questão. Não se trata, contudo, da constituição de si mesmo como sujeito, uma vez que os antigos jamais procuraram elaborar uma definição deste conceito, “o que não quer dizer que os gregos não tenham se esforçado em definir as condições nas quais seria dada uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, na medida em que procura se constituir como mestre de si”.<sup>46</sup> O interesse de Foucault é remarcar que algo como uma interioridade jamais fez parte da ética dos antigos, e que a formação de uma “cultura de si”<sup>47</sup> pôde acontecer somente a partir da necessidade de uma *tekhnê tou biou*, de uma arte de viver.

O ser humano é tal, seu *bios*, sua vida, sua existência são tais que eles não podem, esses humanos, viver sua vida sem se referirem a uma certa articulação racional e prescritiva que é aquela da *tekhnê*. Toca-se aí, sem dúvida, num dos grandes núcleos da cultura, do pensamento e da moral gregos. Por imperiosa que seja a cidade, por importante que seja a idéia de *nomos*, por amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, jamais é a estrutura política, a forma da lei ou o imperativo religioso que são capazes, para um grego ou para um romano, mas sobretudo para um grego, de dizer o que é preciso fazer concretamente ao longo de sua vida. E, sobretudo, eles não são capazes de dizer o que é preciso fazer de sua vida. Na cultura grega clássica, a *tekhnê tou biou* se inscreve no vazio que é deixado tanto pela cidade quanto pela lei e pela religião, no que diz respeito a essa organização da vida. Para um grego, a liberdade humana chega a se obrigar, não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, não na religião, mas nesta *tekhnê* (esta arte de si mesmo) que se pratica. É no interior desta forma geral da *tekhnê tou biou* que se formula o princípio, o preceito de “se ocupar de si mesmo”.<sup>48</sup>

Expressão dessa arte de viver e do cuidado de si são os saberes etopoiéticos, saberes que produzem efeitos sobre a maneira de ser, sobre o *êthos* do indivíduo.<sup>49</sup> A ligação com a verdade assume, assim, a forma de uma subjetivação dos discursos verdadeiros em uma prática e em um exercício de si sobre si mesmo, com o objetivo de constituir o que os gregos (epicuristas, cínicos, estóicos) chamavam *paraskeuê*, preparação, equipamento de defesa para os acontecimentos da

vida: “fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro”,<sup>50</sup> ou ainda tornar-se “o sujeito ético da verdade que pensamos”.<sup>51</sup> Daí a comparação –frequente entre os filósofos antigos– entre a vida daquele que almeja chegar à sabedoria e a vida do atleta, especialmente do que se dedica à luta, que se exercita, que sabe se manter em guarda, que treina e dispõe dos movimentos ligeiros que o esquivarão dos perigos.<sup>52</sup> O indivíduo se torna um atleta do acontecimento, cuja prova é fazer coincidir o sujeito de enunciação da verdade e o sujeito da ação reta.<sup>53</sup>

Ao mesmo tempo, Foucault pretende mostrar que, durante a época helenística, houve uma inversão, uma espécie de torção entre arte de viver e cuidado de si: dali em diante, o cuidado de si deixa de ser um elemento necessário e indispensável para a *tekhnê tou biou*, tornando-se autônomo, geral e absoluto: é a *tekhnê tou biou* que se inscreve no quadro doravante autonomizado do cuidado de si. Nesta inversão, que transforma o objetivo de bem viver no de formar o si, seria possível apontar a proveniência de um sujeito como interioridade, identidade passível de se tornar objeto de um discurso. Foucault aponta como um dos signos desta transformação a aparição do romance grego, nos séculos I e II, cujo tema principal –a virgindade– serve para tornar visível a relação consigo.<sup>54</sup> Tese essencial de Foucault, ilustrada nesta passagem, é que a austeridade moral atribuída ao cristianismo na verdade tem sua origem na moral pagã.<sup>55</sup> É claro que, com isso, Foucault não negligencia as rupturas e as inovações introduzidas pelo cristianismo que, confinando a moral à teoria do sujeito, desenvolve pela primeira vez um método exegético para o conhecimento e para a verbalização de si, dando à luz o “atleta cristão”, “atleta de si mesmo”, cuja prova é renunciar a si na esperança de salvar-se desta vida,<sup>56</sup> ao invés de preparar-se para ela.

Ainda que filosofia antiga e ascetismo cristão se instalem sob o signo do cuidado de si, existem diferentes formas de cuidado e diferentes formas de si.<sup>57</sup> É por isso que, segundo Foucault, a forma da subjetividade própria ao pensamento ocidental se constituiu quando o *bios* (a vida) deixou de cessar de ser o correlativo de uma *tekhnê*, para tornar-se a forma de uma prova de si.<sup>58</sup> Nesse sentido, a genealogia das relações entre subjetividade e verdade sustenta a hipótese de que “a partir do século XVIII e até a época presente, as ‘ciências humanas’ reinsertaram as técnicas [cristãs] de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento da renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito”.<sup>59</sup> Daí o desafio lançado pelo acontecimento da cultura de si ao pensamento ocidental:

Como aquilo que se dá como objeto de saber articulado sobre a mestria da *tekhnê* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e dificilmente se realiza a verdade do sujeito que nós somos? Como o mundo, que se dá como objeto de conhecimento a partir da mestria da *tekhnê*, pode ser ao mesmo tempo o lugar onde se manifesta e se experimenta o “si mesmo” como sujeito ético da verdade? Como pode haver aí um sujeito de conhecimento que se dá o mundo como objeto por meio de uma

*tekhnê*, e um sujeito de experiência de si, que se dá este mesmo mundo sob a forma radicalmente diferente do lugar de prova?<sup>60</sup>

Como se vê, o desafio consiste em reunir aquilo que insiste em ser separado: o indivíduo e o sujeito da enunciação, a vida e a linguagem.

De algum modo, a reflexão de Foucault parece conduzir à idéia de que a vida passa pelo saber *antes* de ser capturada por dispositivos de poder.<sup>61</sup> No curso de 1976, tal passagem assume pelo menos duas formas: a dos saberes que exprimem a vida na forma de lutas, e a das ciências que transformam a vida em objeto.<sup>62</sup> No curso de 1982, a vida passa pelo saber como exigência de uma arte de viver peculiar aos gregos e latinos, até o século II. Ainda que o moderno dispositivo de subjetividade esteja mais próximo do cristianismo que do paganismo (não apenas cronologicamente, mas sobretudo por seu modo de relacionar indivíduo e sujeito), a temática da ascese da verdade, que compõe o núcleo deste curso, poderia servir para apontar uma resistência à biopolítica através da prática do saber? De que saber se trata? Erudição genealógica? Saber ser grego? Afinal, se “cuidamos de nós mesmos somente através do cuidado da verdade” e é apenas “nesse campo da obrigação de verdade que podemos nos deslocar”,<sup>63</sup> seria desejável (ou, antes: possível) atualizar aquela verdade como produção e *êthos*, contra uma verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si? É difícil consentir, mesmo porque não há, em Foucault, proposta de retorno aos gregos.<sup>64</sup>

Foucault, aliás, para além de bem e mal, não propõe coisa alguma. Não porque não o queira, mas porque não o pode: após fazer a crítica radical daquilo que nos faz ser o que somos,<sup>65</sup> não faz sentido assumir postura parelha e dizer o que devemos ser. É desejável não esquecer a “indignidade de falar pelos outros”,<sup>66</sup> o potencial subversivo que esta fórmula carrega. O interesse em Foucault vem da problematização do sujeito político como sujeito ético, contra uma tradição que só faz pensá-lo –hoje ainda– como sujeito jurídico; ele interroga o poder, seus dispositivos e suas práticas não mais a partir de uma teoria da obediência e de suas formas de legitimação, mas a partir da capacidade de transformação que todo jogo de poder implica, fazendo valer a liberdade do indivíduo na constituição da relação consigo e na constituição da relação com os outros –isto que é, segundo ele, “a própria matéria da ética”.<sup>67</sup> Assim, seu modo de pensar apresenta uma alternativa radical a uma ética transcendental da comunicação e dos direitos do homem.

Próximo a Nietzsche, talvez Foucault atestasse que além do bem e do mal ao menos não significa além do bom e do ruim.<sup>68</sup> O fato do qual todo discurso ético deve partir é que não existe nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico que o homem deveria conquistar ou realizar. É a única razão pela qual algo como uma ética pode existir: pois se está claro que se o homem fosse ou devesse ser essa ou aquela essência, esse ou aquele destino, não

haveria nenhuma experiência ética possível – haveria tão-somente deveres a cumprir. A condição de possibilidade da ética não pode ser encontrada, portanto, na forma de um princípio de comunicação obrigatória.<sup>69</sup> É por isso que a ética de que aqui se fala não diz respeito à obediência à lei, e sim à resistência a todas as obrigações transcendentais, à constituição de um modo de ser que, como queria Nietzsche, libera a vida ao invés de aprisioná-la.

A indagação que conduziu o presente exercício – os modos de relação entre indivíduo e sujeito de enunciação – está, portanto, no centro da problematização da política atual e das estratégias da resistência por vir – que bem podem começar pela recusa, mas sem se furtar à criação de novos possíveis.

### Considerações finais

“Não nos falta comunicação, ao contrário, nós temos comunicação demais, falta-nos criação. *Falta-nos resistência ao presente*”.<sup>70</sup>

Aristóteles legou à tradição ocidental duas definições do ser humano: o homem é um animal político e, entre todos os viventes, é o único que tem a linguagem. Nesse sentido, pôde afirmar que “o que distingue o homem de um modo específico é que ele sabe discernir o bem do mal, o justo do injusto, e assim todos os sentimentos da mesma ordem cuja comunicação constitui precisamente a família do Estado”.<sup>71</sup> Uma coisa, porém, é possuir a linguagem; diversa é a obrigação de falar. Mesmo sabendo que a faculdade de comunicar não é uma obrigação, Aristóteles tentou fundá-la como tal, e (des)qualificava como “homem-planta” aqueles que se recusam a tomar posse da linguagem como diferença específica do ser humano.<sup>72</sup>

Que a vida dos homens infames poderia se estender a outros tempos e lugares, mesmo Foucault admite.<sup>73</sup> Ao problematizar a política como campo em que se cruzam vida e linguagem, Foucault abre a possibilidade de pensar o humano como configuração de um modo de ser a partir das práticas – discursivas e não discursivas – que, em parte, determinam-lhe a figura. A recusa de pensar a ética na forma de um princípio de comunicação obrigatória faz surgir uma nova maneira de articulação entre ética e política, que toma como ponto de partida o indivíduo que estabelece uma relação consigo, numa espécie de dobra em que a vida afeta o vivo. Ética como estilo que faz aparecer a diferença, “esta dispersão que nós somos e que nós fazemos”,<sup>74</sup> ou uma singularidade, para falar com Deleuze. Política como elevado momento da ética, momento que é a capacidade de afirmar a diferença ou a singularidade em toda sua potência. Assim como não é o caso de confundir

a singularidade com um individualismo rigoroso, não se deve entender a criação como irrupção demiúrgica auto-emanatória —é preciso tomá-las como uma configuração de acontecimentos, um devir ativo que explora vizinhanças segundo conexões não preestabelecidas. A questão é saber se há ressonâncias, convergências inesperadas, novas conseqüências, revezamentos: uma ação se exercendo sobre uma ação...

No limite, seria preciso dizer que a vida não está fora da política, e sim que ela *é* o seu fora. Há uma borda perigosa que põe em jogo o conjunto de regras no interior do qual nosso discurso é possível, que lhe dá seus modos de aparição e de desaparecimento e suas formas de existência e de coexistência. Ela representa o próprio campo de nosso dizer e de nosso olhar, radicalizando nossa alteridade. Ela traduz o problema que Foucault abordou em suas análises arqueológicas: como acontece que em uma época se possa dizer isto e que aquilo jamais seja dito? É uma borda que turva o espelho de discurso em função do qual examinamos nossas práticas no instante mesmo em que elas se manifestam; espelho doravante fragmentado pelo golpe de martelo do enunciado, que quebra sua unidade e alarga sua distância, nossa identidade e os fragmentos deste instante que nos dissipa e nos dispersa. Espelho que reflete a diferença no seio da qual agimos sem pretender uma origem esquecida que é preciso exumar, ou um objetivo jamais alcançado ao qual se atingirá. Nem *archè* nem *telos*, presos no jogo da diferença e no labirinto da linguagem.

Como nomear o grão de areia que emperra a máquina? Como dizer a resistência?

Loucura visto esse –  
 esse –  
 como dizer –  
 isso –  
 esse isso –  
 isso aqui –  
 todo esse isso aqui –  
 loucura dado todo esse –  
 visto –  
 loucura visto todo esse isso aqui que de –  
 que de –  
 como dizer –  
 ver –  
 entrever –  
 crer entrever –  
 querer crer entrever  
 loucura que de querer crer entrever o quê (...) <sup>23</sup>

## Notas

\* Aluna do Programa de Mestrado em Filosofia Política do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina. Texto apresentado à disciplina “Leituras da Hermenêutica do Sujeito”, ministrada pelo Prof. Dr. Pedro de Souza no Programa de Pós-graduação em Literatura desta Universidade no primeiro semestre de 2004.

<sup>1</sup> DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo, Brasiliense, 1988, p. 102.

<sup>2</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 167.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 115.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>5</sup> “A linguagem, na instância de sua aparição e de seu modo de ser, é o enunciado; como tal, ela depende de uma descrição que não é nem transcendental nem antropológica”. *Idem*, p. 148.

<sup>6</sup> *Idem*, p. 120-121.

<sup>7</sup> FOUCAULT, M. *Titres et travaux. Dits et écrits, vol I (1954-1969)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 845.

<sup>8</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 140-141.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 44-94.

<sup>10</sup> *Idem*, p. 61.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 92.

<sup>12</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 74.

<sup>13</sup> FOUCAULT, M. *Qu'est-ce qu'un auteur? Dits et écrits, vol I (1954-1969)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 812.

<sup>14</sup> BECKETT, S. *O inominável*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989, p. 41.

<sup>15</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 18. ed. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 27.

<sup>16</sup> Reconheça-se a insistência com que Foucault pergunta como, por que e a que preço, se assume um discurso verdadeiro sobre o sujeito – sobre o sujeito que não somos (porque é o sujeito louco ou o sujeito delinqüente), sobre o sujeito que somos em geral (porque falamos, trabalhamos e vivemos), sobre o sujeito que somos individualmente (no caso particular da sexualidade). Cada um desses temas é analisado, respectivamente, em *História da loucura na Idade Clássica*, *Vigiar e punir*, *As palavras e as coisas* e no primeiro volume da *História da sexualidade: a vontade de saber*.

<sup>17</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 60.

<sup>18</sup> FOUCAULT, M. *Le sujet et le pouvoir. Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 227.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 134.

<sup>20</sup> FOUCAULT, M. *La technologie politique des individus. Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 826-827.

<sup>21</sup> Cf. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

<sup>22</sup> V. FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 80-87 e *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 19-48.

<sup>23</sup> “Temos que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder”. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 18. ed. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 27.

<sup>24</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 28-29.

<sup>25</sup> A genealogia desta relação entre subjetividade e verdade será traçada no curso ditado em 1982 no *Collège de France*: FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

<sup>26</sup> FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999, p. 29.

<sup>27</sup> “A obrigação da confissão nos é, agora, imposta a partir de tantos pontos diferentes, já está tão profundamente incorporada a nós que não a percebemos mais como efeito de um poder que nos coage; parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não ‘demanda’ nada mais que revelar-se”. FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 59-60.

<sup>28</sup> “O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão”. *Idem*, p. 134.

<sup>29</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 172-173.

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. *Dits et écrits, vol III (1976-1979)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 237-253.

<sup>31</sup> FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. *Dits et écrits, vol III (1976-1979)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 241.

<sup>32</sup> *Idem*, p. 238.

<sup>33</sup> *Idem*, p. 243.

<sup>34</sup> “Sedução da linguagem” é a expressão que designa, na primeira dissertação da Genealogia da moral, a ficção de um “sujeito”, “substrato indiferente que fosse livre para expressar ou não a força”. Nietzsche sustenta que é somente a partir dessa dispersão entre força e expressões da força que a moral do ressentimento faz triunfar o reino da culpa e do mérito, do livre arbítrio que deve arbitrar sempre e apenas a favor do bem, do belo, da verdade – todos aqueles valores transcendentais votados a fazer com que a “força não se expresse como força”. NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 36.

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 18. ed. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 159.

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. *Dits et écrits, vol III (1976-1979)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 251.

<sup>37</sup> “Esta forma de poder se exerce sobre a vida quotidiana imediata, classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, prende-os a sua identidade, lhes impõe uma lei de verdade que é preciso reconhecer e que os outros devem reconhecer neles. É uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos”. FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 227.

<sup>38</sup> “Formação de saber e majoração de poder se reforçam regularmente segundo um processo circular. (...) Foi a partir desse laço que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho. Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos”. FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 18. ed. Petrópolis, Vozes, 1987, p. 184-185.

<sup>39</sup> *Idem*, p. 154.

<sup>40</sup> DELEUZE, G. *Péricles e Verdi*. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999, p. 43.

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. *Dits et écrits, vol III (1976-1979)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 241.

<sup>42</sup> FOUCAULT, M. Les techniques de soi. *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 785.

<sup>43</sup> FOUCAULT, M. Le sujet et le pouvoir. *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 236.

<sup>44</sup> FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 241-242.

<sup>45</sup> FOUCAULT, M. Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et politique de l’identité. *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 735-741.

<sup>46</sup> FOUCAULT, M. Le retour de la morale. *Dits et écrits, vol IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 706.

<sup>47</sup> V. FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 179.

<sup>48</sup> FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 428-429.

<sup>49</sup> É preciso remarcar que esses saberes etopoiéticos não se caracterizam por seu conteúdo (o conhecimento do indivíduo, de sua consciência, da natureza humana), e sim por seu modo de funcionamento: “O conhecimento de si, ao menos neste nível, de modo algum está em vias de se tornar aquele deciframento dos arcanos da consciência, aquela exegese de si que se desenvolverá em seguida, e no cristianismo. O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional ao mesmo tempo assertivo e prescritivo, e que é capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito”. *Idem*, p. 227-228.

<sup>50</sup> *Idem*, p. 316-317.

<sup>51</sup> *Idem*, 2001, p. 441.

<sup>52</sup> *Idem*, 2001, p. 306-308.

<sup>53</sup> *Idem*, 2001, p. 463-465.

<sup>54</sup> *Idem*, p. 430-431.

<sup>55</sup> “Foi a partir desta injunção a ‘se ocupar de si mesmo’ que se constituíram as morais mais austeras, mais rigorosas, mais restritivas que o Ocidente conheceu, em referência às quais eu repito que não se deve atribuí-las ao cristianismo, e sim à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e no início de nossa era (moral estoica, moral cínica e, até certo ponto, moral epicurista)”. FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 14-15.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 244-246 e p. 308.

<sup>57</sup> FOUCAULT, M. Les techniques de soi. *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 787-788.

<sup>58</sup> FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 466.

<sup>59</sup> FOUCAULT, M. Les techniques de soi. *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 813.

<sup>60</sup> FOUCAULT, M. *L’herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 467.

<sup>61</sup> Trata-se de um dos sentidos possíveis da “regra da polivalência tática dos discursos”. Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1988, p. 95.

<sup>62</sup> O curso de 1976 intenta fazer a história de um saber histórico-político que, funcionando inicialmente como discurso

de luta contra o rei, cedo encontra os elementos de uma teoria da guerra das raças e, no início do século XIX, passa por duas transcrições: uma que transforma essa luta das raças em luta de classe; outra que transforma a luta das raças em uma luta de raças no sentido biológico, desenvolvendo um racismo biológico-social, uma teoria da degenerescência que sustenta o racismo de Estado que está no cerne do nazismo e do stalinismo. FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

<sup>63</sup> FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits, vol IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 723-724.

<sup>64</sup> “Toda a Antigüidade me parece haver sido um ‘profundo erro’”. “Seria um contra-senso querer fundar uma moral moderna sobre a moral antiga negligenciando a moral cristã”. FOUCAULT, M. Le retour de la morale. *Dits et écrits, vol IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 698 e p. 706.

<sup>65</sup> “Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve levantar, é precisamente o de apreender o momento em que um fenômeno cultural, de uma amplitude determinada, pode de fato constituir, na história do pensamento, um momento decisivo em que se encontra implicado até nosso modo de ser de sujeito moderno”. FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001, p. 11.

<sup>66</sup> FOUCAULT, M. Les intellectuels et le pouvoir (entrevista com Gilles Deleuze). *Dits et écrits, vol. II (1970-1975)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 309.

<sup>67</sup> FOUCAULT, M. L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits, vol IV (1980-1988)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 722 e p. 729.

<sup>68</sup> NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 45.

<sup>69</sup> A faculdade de comunicar não é uma obrigação: basta que o adversário se cale para que se refute o pressuposto de que alguém deve falar.

<sup>70</sup> DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro, Ed. 34, 1992, p. 140.

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. *A política*. Bauru, Edipro, 1995, p. 14-15.

<sup>72</sup> “Se o adversário não diz nada, então é ridículo buscar uma argumentação para opor a quem não diz nada, justamente enquanto não diz nada: ele, rigorosamente falando, seria semelhante a uma planta”. ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo, Loyola, 2002, p. 147.

<sup>73</sup> FOUCAULT, M. La vie des hommes infâmes. *Dits et écrits, vol III (1976-1979)*. Paris, Gallimard, 1994, p. 243.

<sup>74</sup> FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969, p. 173.

<sup>75</sup> BECKETT, S. Comment dire. *Poèmes*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.

**Referências bibliográficas**

- ARISTÓTELES. *A política*. Trad. Nestor Silveira Chaves. Bauru, EDIPRO, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Metafísica*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo, Loyola, 2002.
- BECKETT, Samuel. *O inominável*. 2. ed. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Poèmes*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1978.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Péricles e Verdi*. Trad. Hortência Lencastre. Rio de Janeiro, Pazulin, 1999.
- \_\_\_\_\_; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia?* Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro, Editora 34, 1992.
- FOUCAULT, Michel. *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir*. 18. ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis, Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 15. ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria Ermentina Galvão. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Dits et écrits: 1954-1988*. 4 vol. Paris, Gallimard, 1994.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.