



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MICHAEL DOUGLAS DE ALMEIDA NUNES

O SUJEITO E A EMERGÊNCIA DO CUIDADO DE SI EM FOUCAULT

JOÃO PESSOA
2013



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MICHAEL DOUGLAS DE ALMEIDA NUNES

O SUJEITO E A EMERGÊNCIA DO CUIDADO DE SI EM FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

JOÃO PESSOA
2013

MICHAEL DOUGLAS DE ALMEIDA NUNES

O SUJEITO E A EMERGÊNCIA DO CUIDADO DE SI EM FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientação: Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha

DISSERTAÇÃO DEFENDIDA E APROVADA EM: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Iraquitan de Oliveira Caminha
Orientador

Prof. Dr. Narbal de Marsillac Fontes

Prof. Dr. Marcos de Camargo von Zuben

JOÃO PESSOA/PB
2013

Dedico este trabalho aos meus pais, meus irmãos e meus sobrinhos pelo que tiveram que ouvir e suportar de mim durante a sua elaboração, bem como, toda compreensão e ajuda que me ofereceram com suas palavras e silêncio.

AGRADECIMENTO

Primeiramente a Deus, que me possibilitou chegar até aqui e que me iluminou em cada passo dessa empreitada.

Ao Prof. Iraquitan Caminha, orientador e amigo, pelas dúvidas tiradas e a prontidão constante em me ouvir.

Aos amigos e alunos que, com suas palavras de incentivo e de motivação, me ajudaram a acreditar na conclusão deste trabalho e estiveram comigo, no apoio e na expectativa, até a presente data.

*Que é preciso eu ser, eu que penso e que sou
meu pensamento, para que eu seja o que não
penso, para que meu pensamento seja o que
não sou?*

Michel Foucault

RESUMO

O presente trabalho tem por finalidade apresentar a partir daquelas que são tidas como as três fases do pensamento de Michel Foucault, uma possibilidade de pensar o sujeito. Na primeira fase, a Arqueologia do Saber, é apresentada uma impossibilidade de conceituar o homem, uma vez que este é na Era da Semelhança, um com o mundo, e na Era da Representação, representado como sujeito do conhecimento, o que ratificará na Modernidade com o surgimento das ciências humanas o desaparecimento do sujeito moderno. Na Genealogia do Poder este mesmo sujeito é tido dentro de mecanismos de poder e de modos de sujeição que impossibilitam pensar uma relação entre o homem e uma verdade sobre si, uma vez que este sujeito que é assujeitado está imerso na esfera da heteronomia. Já na última fase chamada, também, de o último Foucault, busca-se defender um estatuto para o sujeito real que não é mais o sujeito moderno, nem o sujeito assujeitado. Procura-se uma relação entre o novo formato de sujeito e uma verdade possível, levando-se em consideração os modos de subjetivação, os conceitos e práticas desenvolvidas pelos grecoclássicos, estendidos numa cultura do *cuidado de si* e *dos outros*, mediante o discurso verdadeiro, o franco-falar, a parresia.

Palavras-chave: Sujeito. Verdade. Modernidade. Cuidado de si. Parresia

ABSTRACT

This work aims to present a possibility to think the subject, from those that are considered the three phases of Michel Foucault. In the first phase, the Archaeology of Knowledge, there is an impossibility to conceptualize the man, because he is one with the world in the Age of Resemblance and represented as a subject of knowledge in the Age of Representation, which will ratify the disappearance of the modern subject in Modernity with the emergence of the human sciences. On the Genealogy of power this same subject is within mechanisms of power and modes of subjection that preclude to think a relationship between a man and a truth about himself, because this subject, who is subjugated, is immerse in the sphere of heteronomy. In the last phase, also called of the last Foucault, seeks to defend a statute for the real subject that it is not the modern subject anymore, nor the subject subjugated. Searching for a relationship between the new format of subject and a true possible, considering the modes of subjectivation, the concepts and practices developed by Greeks in Classic Greece, extended in a culture of the care of the self and the others, through the true discourse, the speaking freely, the parrhesia.

Keywords: Subject. Truth. Modernity. Culture of care. Parrhesia

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	p. 10
1. A FUNDAMENTAÇÃO DO SUJEITO MODERNO	p. 14
1.1 Similitudes do Saber do Século XVI	p. 17
1.2 A Decifração do Mundo	p. 21
1.3 O Esvanecer da Semelhança	p. 25
1.4 Um Conceito de Homem na Idade Clássica.....	p. 28
1.5 O Ser Humano e o Ser da Linguagem	p. 34
2. ORIGEM E DESVANECIMENTO DO SUJEITO MODERNO	p. 39
2.1 A Finitude como Critério Existencial	p. 42
2.2 O Homem ou Duplo Empírico-Transcendental	p. 46
2.3. O Sono Antropológico	p. 50
2.4. As Ciências Humanas	p. 53
2.5 A História e o Desvanecimento do Homem	p. 57
3. DO CORPO DO CONTROLE AO GOVERNO DE SI	p. 62
3.1 Da Objetivação do Sujeito e uma Teoria do Poder	p. 64
3.2 O Corpo do Suplício	p. 66
3.3 Da Punição à Vigilância: o Corpo Docilizado	p. 71
3.4 O Cuidado de Si e a Busca do Sujeito	p. 75
3.5: A Estética da Existência e o Sujeito Ético	p. 82
3.6 A Coragem da Verdade	p. 86
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p. 93
REFERÊNCIAS DE FOUCAULT	p. 99
REFERÊNCIAS	p. 101

INTRODUÇÃO

Na modernidade encontramos muitos filósofos que contribuíram para fazer da filosofia uma disciplina que valha a pena ser estudada. Isto levando em consideração os que enriquecem a nossa vida e nos abre janelas e portas para um conhecimento sobre o mundo, através de formas, sempre novas e dinâmicas; e, ademais, há neste ínterim as filosofias que se voltam ao pensar uma antropologia, numa tentativa de dizer o que o que é o ser humano; de afirmar o que é a verdade e qual as possibilidades de verdade desse ser no mundo.

Lidos muitos filósofos que perpassam em suas teorias, antropologias, epistemologias e ontologias variadas, percebemos que um conseguiu, no nosso ponto de vista, exaurir questões, não no sentido de esgotá-las realmente como se já estivessem respondidas, mas num sentido mais sutil, em que a leitura dessas áreas do conhecimento toma um novo direcionamento depois de lidas suas obras e artigos. Por isso, não poderíamos deixar de mostrar a nossa admiração por este filósofo que em pleno século XX produziu uma vasta teoria filosófica e foi alvo de muitos elogios, críticas e grandes polêmicas. Estamos falando de Michel Foucault.

Pensar na filosofia desenvolvida por Foucault, em poucas palavras, é pensar a filosofia de um filósofo surpreendente (FREITAS, 2010). Filósofo e psicólogo formado, historiador por prazer, Michel Foucault, no escopo de sua obra, abriu-se a uma leitura nova dos clássicos gregos, num trabalho grande e minucioso, bem como trouxe luz a toda uma geração de filósofos gregos, postulando uma elaboração filosófica que permanece atual e rica em detalhes históricos.

Podemos dizer que esta elaboração filosófica foi dividida em três grandes fases, como bem atestam Deleuze (2011) e outros. Uma primeira fase é a *Arqueologia do Saber*, que visa pensar a questão epistemológica que existe entre o sujeito e a verdade desse sujeito; num segundo conjunto de obras encontraremos a etapa que é chamada de *Genealogia do Poder*, em que entra em cena a questão dos jogos de poder e dos mecanismos de sujeição, temática por sinal, muito difundida e trabalhada no Brasil, há uns anos.

Por última, conhecida por denominações variadas, está aquela que preferimos chamar de fase da *Subjetivação* ou *Ética*, uma vez que Foucault se volta para o sujeito e num resgate do conceito grego do *cuidado de si*, busca salvaguardar a noção de sujeito moral e a sua relação com a verdade, de forma que fique claro que esse sujeito anunciado por Foucault não é o sujeito que ele aponta em *As Palavras e as Coisas* (2002).

Geralmente os trabalhos que encontramos sobre este autor se atêm sobre a perspectiva de uma dessas etapas de pensamento. Ademais, encontramos poucos estudiosos no hodierno que postulem um estudo mais profícuo de Foucault, levando em consideração o que ele pensou de modo geral não pelas etapas do saber, do poder ou da ética, mas buscando no conjunto de sua obra o que ele tenha pensado como fio condutor e buscado salvaguardar, desde sua primeira obra em 1954, *Doença Mental e Personalidade*, que foi, a saber, a possibilidade de pensar o sujeito e a sua relação com a verdade. Objeto de estudo que será elucidado, gradualmente, desta até sua última obra, ou melhor, seu último curso no *College de France* em 1984 que chegou a nós com o título de *A Coragem da Verdade*, publicado em 2011.

Nosso intuito nesta dissertação é entender além destas etapas estipuladas do pensamento de Foucault. É pensar a obra deste filósofo, como um todo, onde ele busca a problematização do sujeito e deste com as verdades engendradas pelo poder. Estudiosos fixam o pensamento foucaultiano em etapas, o que facilita o entendimento, mas que não exaure a amplitude do pensamento deste filósofo. Há desta forma uma tendência em discorrer um Foucault determinista que em cada etapa trata de um ponto diferente e é isto que queremos refutar.

Todo o conjunto de obra bem como aquilo que contemplamos e que está desenvolvido nas obras sobre Foucault, sobre uma arqueologia do saber, uma genealogia do poder e uma Ética em Foucault, tem entre si um elo, uma corrente que busca ali na esfera do saber, do poder e da ética, um sujeito que se delineara. O que temos na realidade é um desenvolvimento da reflexão acerca do sujeito, acerca de uma elucidação de um ser-saber, de um ser-poder que desembocam no ser ético que se manifesta possível nas relações de poder que se mantêm permeadas no cuidado de si.

Há filósofos que afirmem que não há em Foucault um estatuto do sujeito. Este seria sempre ausente ou passivo, uma vez que é dito por discursos e tem seus dias contados, porque num instante pode vir a desaparecer; ademais, é dominado por forças exteriores que o impedem de ser sujeito ativo sendo considerado apenas sujeito manobrado, controlado e disciplinado. Ignoram eles o que aparece num último Foucault que sem salvaguardar o sujeito moderno constrói possibilidades de verdades para o sujeito do *epimeleia heautou*, o conceito grego do *cuidado de si*, que procuraremos desenvolver.

Esta dissertação está dividida em três capítulos. O primeiro capítulo intitulado *A Fundamentação do Sujeito Moderno* é, ironicamente, dedicado a uma reflexão sobre o homem que imerso no mundo do século XVI se faz uno com tudo o que existe. Foucault

chama este primeiro período, que buscaremos delinear neste primeiro capítulo, de *Era da Semelhança*, ou *Período da Renascença*.

Afirmamos que o homem não pode ser dito, porque ainda não existe uma ciência que possibilite discorrê-lo. Não há formas de mensuração para aquele que é um com tudo que ali há; que é um com o mundo. Quando Foucault em *As Palavras e as Coisas* (2002) afirma as rupturas epistemológicas que acontecem na História do conhecimento, ele começa por esta. Ele afirma ali similitudes que, num jogo de identidades e diferenças, postulam tudo que há no mundo, como se estivessem, todas as coisas, engendradas numa força única que é repetição.

[...] o mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar (Ibid., p. 23).

Deste conjunto harmonioso, não há como se pensar o homem de forma separada. No segundo capítulo, que chamamos *Da Origem ao Breve Desvanecimento do Sujeito Moderno* nos encontraremos na ruptura que Foucault discorre da *Era da Semelhança*, para a *Era Clássica*. Quando desta ruptura, vai-se a semelhança e algo como a representação que outrora se dava pela repetição, se modifica e adquire estatuto próprio. Ela que representava alguma coisa no mundo da imitação, passa a representar a si mesma, se apartando das coisas.

O mundo só se dá agora pelo que dele é representado. Palavras e coisas se afastam. Tudo se separa e perde sua característica de similitude; o mundo se torna matematizável e o homem aqui passa a determinar, como sujeito do conhecimento, seus limites e suas positivities, mas ainda não consegue medir ou avaliar a sua condição de empiricidade, não é possível a esse sujeito moderno arquitetar uma ciência do homem. “A análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos – ou antes, que será, pois não existe ainda – o de uma ciência natural do homem” (FOUCAULT, 2002, p. 332).

Ainda neste capítulo buscaremos mostrar que esta próxima ruptura é aquela que rompe com a *Era Clássica*, e que possibilita ao homem uma ciência, porque nesta *Era Moderna* surgirão as ciências humanas e com elas será possível ao homem erigir-se enquanto objeto do saber.

Quando erigem-se as ciências humanas e quando a linguagem toma corpo, o homem passa a existir e concomitantemente a esse nascimento, Foucault anuncia seu desvanecimento. “O homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em

fragmentos” (FOUCAULT, 2002, p. 535). O sujeito moderno tende a desaparecer, a se esvai com o último suspiro da configuração epistemológica que o ditou e que o erigiu senhor absoluto do conhecimento.

Como proposta do terceiro capítulo, intitulado *Do Corpo do Controle ao Governo de Si*, pretendemos afirmar que o homem que surge e some entre os séculos XIX e XX, não é o sujeito que Foucault tem na centralidade de sua obra. O sujeito que está em vias de fim é o sujeito moderno engendrado e erigido sujeito do conhecimento pelo humanismo moderno e pelo cogito cartesiano.

O sujeito na *Genealogia do Poder* é apático à existência, uma vez que é disciplinado pelos modos de sujeição. A partir disto iniciamos o capítulo trazendo luz sobre o papel do corpo, no *Vigiar e Punir*. Apontamos em meio à condenação de Damians e dos corpos supliciados; em meio ao terror do sofrimento humano transformado em teatro do horror e motivo de gozo uma mudança no modo de ver o corpo humano. Por uma certa funcionalidade e por meio de uma vigilância permanente, se tornou possível docilizar os corpos, de forma que estes se tornem bem mais disciplinados e, assim, sejam controlados e adestrados por modos de sujeição que tomam todo o seu ser.

O homem de que nos falam e que nos convidam a liberar já é em si o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele. Uma ‘alma’ o habita e o leva a existência, que é ela mesma uma peça de domínio exercido pelo poder sobre o corpo. A alma, efeito e instrumento de uma anatomia política; a alma prisão do corpo (FOUCAULT, 1997, p. 32).

Este corpo ainda não é o sujeito que Foucault postula, mas a partir desse corpo limitado pelos modos de sujeição Foucault elucidará aquilo que afirmamos como a emergência para o sujeito, no nosso título: O Cuidado de Si.

Acreditando que tudo se realiza, a partir de relações de poder. Foucault nesta e em várias de suas obras mencionará os mecanismos de poder e os modos de sujeição que impossibilitam ao sujeito uma relação com suas verdades. Este sujeito que se encontra preso, controlado e disciplinado, pelo *epimeleia heautou* encontra uma saída quando não dito pelas ciências humanas, mas erigido pelo governo dos corpos, por um *cuidado de si*, que se torna na filosofia foucaultiana, um *cuidado dos outros*.

Nesta ocasião entramos no último Foucault que subjugará os modos de sujeição e mostrará ao sujeito uma possibilidade de existir levando-se em conta para isso a esfera ética. A partir da *História da Sexualidade* Foucault apresenta, ao contrário dos modos de sujeição, modos de subjetivação que surgindo a partir da contemplação dos modos de ser dos gregos,

através de exercícios e técnicas que não são apenas meras repetições destes apresentam um modo de ser que ratifica um estatuto para o ser humano.

Será nos últimos cursos na década de 80 que Foucault irá revelar seu verdadeiro objetivo de modo mais nítido e sua verdadeira meta: um sujeito que não está entre os interstícios da linguagem, nem um sujeito assujeitado, mas um sujeito voltado ao cuidado de si e dos outros que não é capaz da verdade, como se afirmara do sujeito do conhecimento, mas um sujeito que é capaz de verdades a partir do dizer verdadeiro e da exposição.

Desenvolvendo o conceito de *parresia* e mergulhado no entendimento de uma emergência do cuidado de si como pressuposto de uma existência bela e autônoma Foucault irá refutar qualquer ideia de uma verdade absoluta e universal que perpassasse o sujeito. Partindo dos estoicos e dos cínicos que desenvolveram relações autênticas com as verdades de suas existências, Foucault buscará desenvolver uma noção para o sujeito ético que se faz autônomo na contemplação da verdade como diferença, ou seja, o sujeito ético só manterá uma relação autêntica com a verdade se esta verdade for considerada como verdades possíveis na diferença.

Desenvolvendo os conceitos de *cuidado de si*, e *parresia*, dentre outros, postulamos fazer o percurso que Foucault fez. E atestar que o que está no cerne de toda a sua produção intelectual é a investigação de um estatuto para esse sujeito que no final de sua obra se mostra como o sujeito ético. Cada uma das fases outrora ditas e todas elas apontam esse sujeito, objeto primeiro e último de análise.

Não pode surpreender-nos, então, que seu pensamento tenha sido, frequentemente, qualificado de antiantropológico. Isso é certo em relação ao homem do humanismo e das ciências humanas, com a subjetividade cartesiana da tradição fenomenológica; mas não o é a respeito do sujeito em geral. Seja quando se trate da experiência da loucura, do nascimento da clínica, da arqueologia das ciências humanas, da história do castigo, das disciplinas ou da sexualidade, a preocupação geral de Foucault foi a problemática do sujeito (CASTRO, 2009, p. 407).

1. A FUNDAMENTAÇÃO DO SUJEITO MODERNO

No prefácio de *As Palavras e as Coisas* Foucault nos apresenta uma enciclopédia chinesa, escrita por Borges, da qual ele afirma ter rido demoradamente. O motivo é que esta enciclopédia apresenta uma taxinomia, isto é, uma repartição enumerada, uma classificação de determinados animais, que pela estranheza segundo a qual se revela ao modo de pensar

ocidental se torna impossível apreendê-la, se levamos em consideração a forma como ela está ali ordenada. Afirma Borges:

[...] os animais se dividem em (a) pertencentes ao imperador, (b) embalsamados, (c) adestrados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cachorros soltos, (h) incluídos nesta classificação, (i) que se agitam feito loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com um pincel finíssimo de pêlo de camelo, (l) *et cetera*, (m) que acabam de quebrar o jarão; (n) que de longe parecem moscas (apud FOUCAULT. 2002, p. IX).

Essa impossibilidade na verdade não é a classificação dos animais na lista e não é a citação singular de cada um, porque cada qual naquilo que nos parece estranho é passível do imaginário. O que se revela problemático é que uma certa “monstruosidade reside no caráter heteróclito de seus elementos na natureza inquietante do espaço em que se localiza, o da heterotopia” (MOTTA, 2005, p. XXII).

Ademais, o estranhamento não é da vizinhança dos animais que ali estão, mas o lugar onde se tornou possível tal vizinhança; é a impossibilidade destes animais listados serem encontrados num mesmo espaço, ordenados sequencialmente num mesmo chão. “O que transgride toda imaginação, todo pensamento possível, é simplesmente a série alfabética (a, b, c, d) que liga a todas as outras, cada uma dessas categorias” (FOUCAULT, 2002, p. X).

As questões se formulam: como se deu esse ordenamento? Que *solo* seria aquele capaz de unir, em si, coisas tão díspares, improváveis e, ainda assim, ordená-las de modo a nos permitir vislumbrar todas como se fossem munidas de qualquer semelhança? Na visão foucaultiana, o que Borges faz ao aproximar os animais que pertencem ao imperador e os que acabam de quebrar o jarão na verdade não é assemelhá-los, mas subtrair o chão onde se encontram. Enquanto insere os seres fabulosos, descritos na sua enciclopédia, estes por sua vez vão se justapondo silenciosos enquanto são livremente ordenados num solo mudo. O que acontece é que o chão silencioso e indizível onde a taxinomia se aloja, permite essa suposta semelhança quando na verdade está estabelecendo uma ordem¹.

Cada época se caracteriza por uma configuração geral do saber, comum aos vários saberes particulares que determina o que pode ser pensado e como pode ser pensado dentro de critérios, sempre segundo determinada ordem. O que importa ao saber do homem é o *solo* onde são possibilitadas as condições para que os conhecimentos possam se dar de uma determinada forma, em uma determinada época. Esse modo periódico de saber bem como “os

¹ A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem; e é somente nas casas brancas desse quadriculado que ela se manifesta em profundidade como já presente, esperando em silêncio o momento de ser enunciada (FOUCAULT, 2002, p. XVI).

códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas” (CASTRO, 2009, p. 139) se localizam em uma região intermediária do saber que Foucault denomina de *episteme*².

Ao desenvolver uma arqueologia das ciências humanas nosso filósofo discorre acerca de três grandes fases para o pensamento ocidental; fases essas, engendradoras de epistemes, a saber: a *Renascença*, que ele afirma estar presente no século XVI. Aqui buscaremos apresentar o homem como um em meios às similitudes que envolvem o mundo e o constituem. A *Época Clássica*, desenvolvida nos séculos XVII e XVIII, em que corroboraremos o surgimento do que Foucault chama de Sujeito Moderno; e a *Era Moderna*, inaugurada no século XIX e que se estende até ao século XX, no qual será sentenciado o desaparecimento deste mesmo sujeito moderno recém-surgido.

A partir desta divisão Foucault revelará mudanças epistemológicas na passagem que se dá de uma episteme a outra, o que apontará o nascimento de novos saberes e, conseqüentemente discernindo naquela que chamamos de *Era Moderna*, aparecerá o sujeito moderno, quem é e qual seu papel, em concomitância com as ciências humanas a partir do século XIX. Tal reciprocidade é o que possibilitará a Foucault anunciar a morte do homem no século XX sem deixar de esclarecer que esse homem que esvanece é o sujeito moderno erigido no século XVIII.

Este é o mais eminente dos objetivos da obra *As Palavras e as Coisas* (2002), ela “começa e termina com o anúncio da iminência da morte do homem” (CASTRO, 2009, p. 210). Foucault por um lado intenta revelar que o saber aceito, reverenciado e seguro de si mesmo, aquele que ostenta o nome de científico na *Era Moderna* não passa de uma das formas possíveis de se compreender e interpretar as coisas, e dentre estas o ser do homem moderno que se encontra em vias de seu fim. Questionando a origem dessa *episteme* moderna, que possibilita vislumbrar o desaparecimento do sujeito moderno, ele apontará duas rupturas históricas: “aquela que inaugura a idade clássica (por volta de meados do século XVII) e aquela que, no início do século XIX, marca o limiar de nossa modernidade” (FOUCAULT, 2002, p. XIX).

² A episteme em primeiro lugar tem uma determinação temporal e geográfica. Foucault fala de episteme ocidental, episteme do Renascimento, episteme clássica, episteme moderna (CASTRO, 2009, p. 139). Em *As palavras e as coisas*, Foucault atribui uma primeira concepção de episteme como aquela que “reside na estrutura integral de tais pressupostos: as tendências particulares de um período histórico. A episteme determina os limites da experiência do período, a extensão de seu conhecimento e até sua noção de verdade (STRATHERN, 2003, p. 37).

A episteme da *Renascença* antes da primeira ruptura está inscrita no século XVI. É o tempo limiar onde mais adiante se presenciará o fim de um período e com ele uma forma de conhecimento; uma possibilidade de pensar que se esvai na História para ceder espaço a uma nova elaboração epistemológica.

Esse primeiro período histórico é possuidor de uma *História da Semelhança*, pois é um período em que todas as coisas ao mesmo tempo em que são diferentes, se encontram parecidas e unidas e apenas são identificadas pelas marcas³ que todas elas possuem e que ligando as palavras às coisas esperam sua apreensão.

Como forma de saber científico do século XVI se tem o *jogo de semelhanças* que envolve todas as coisas dispersas no mundo. Tudo está ligado por uma força e Deus é essa força-presença unificante. Tudo está tramado, entre si, por meio de comparações, de analogias, de semelhanças. Nada fica de fora, tudo é incluso. É a época na qual as marcas visíveis servem de sinal que estão para serem decifradas e as palavras têm a função de duplicar os sinais das coisas. O conhecimento era produzido de maneira diferente de como se dá na atualidade; conhecer no século XVI é decifrar as marcas que cada coisa possui; conhecer é identificar os sinais ali presentes, é adivinhar quais marcas se assemelham às outras e quais as coisas que lhes são correspondentes.

É preciso na *Era da Semelhança* descobrir o signo que se encontra imbuído na similaridade, que se realiza no existir das coisas e que clama para ser decifrado por meio das palavras correspondentes que apontam e que decodificam as marcas presentes, respectivamente, nas coisas; marcas estas que se tornam visíveis pela interpretação, pela adivinhação e que possibilitam que as próprias coisas falem de si. De modo absoluto, em vias do século XVI, “a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental” (FOUCAULT, 2002, p. 23).

Na caracterização desta era, ao apresentar os jogos de semelhanças que se desenrolam para a constituição do saber, o intelectual francês distingue a existência de quatro similitudes, ou como Manoel B. da Motta (2005, p. XXIV) vai chamar de as “quatro modalidades de semelhança” para delinear como este saber é formulado nesta episteme da *Renascença*.

³ O sistema de semelhanças preparado pela ordem do mundo visa ao nosso maior benefício. Quem assegura o seu conhecimento é um sinal, uma assinatura, uma marca visível. Há, assim, uma assinatura nas coisas que é a marca visível das analogias invisíveis. É ela, por exemplo, que faz com que se saiba que entre um homem e seu planeta há uma relação gemelar ou de rivalidade, porque há em seu corpo e nas rugas de seu rosto o sinal, e que ele é rival de Marte ou aparentado com Saturno (MOTTA, 2005, p. XXX).

Para o renascimento, com efeito, os signos são um sistema de formas de marcas ‘*signaturae*’, organizado segundo as diferentes figuras de semelhança ‘a *convenientia*; a *emulatio*; a *analogia* e a *simpatia*’ e ligado através das mesmas diferentes figuras da semelhança a um conteúdo, o mundo das coisas, o qual por sua vez, está também estruturado segundo os diferentes modos de assemelhar-se (CASTRO, 2009, p. 145).

Trataremos de expor estas figuras. O que significa cada uma delas e, a partir da compreensão do jogo de semelhanças, que engendram esse período, apresentar como se configurou o saber do século XVI e, identificar nesta configuração, o papel do sujeito neste mundo de similitudes.

1.1 Similitudes do Saber do Século XVI

A representação⁴ neste jogo de semelhanças que constituirá a forma do saber do século XVI se dá como repetição e faz-se por meio da reprodução autêntica das coisas. Desta forma, falar de uma representação que é diferente da coisa mesma não é possível até a Idade Clássica⁵; pensar a representação como repetição engendrará o saber, o paradigma do conhecimento até o final do século XVI. Neste contexto surgem as figuras prescritivas, ou as semelhanças que prescrevem este tipo de saber.

Na verdade, por esta palavra, é designada com mais força a vizinhança dos lugares que a similitude. São ‘convenientes’ as coisas que, se aproximando das outras, vêm a se emparelhar; tocam-se nas bordas, suas franjas se misturam, a extremidade de uma designa o começo da outra (FOUCAULT, 2002, p. 24).

A primeira similitude é a *conveniência*. Esta explicita a posição das coisas no espaço; ela é mágica aproximação. Um exemplo que Foucault apresenta para esta figura é o corpo e a alma. A alma que antes era divina ao se tornar pecadora se une ao corpo que é terrestre, que é matéria, entretanto, uma vez unidos e estando eles imbricados um no outro se

⁴ Michel Foucault [...] preferiu fazer uso do termo representação [...] Ele explica que a linguagem não é a representação do real, pois o signo verbal é arbitrário em relação aos objetos a que ele refere. Além disso, a representação perpassaria uma simples identificação com a realidade, pois ela não seria cópia deste real, mas seria semelhança e diferença em um mesmo espaço. Portanto, a representação seria composta pela repetição – que quando repete acaba por criar algo novo – e pela criação de algo novo por meio da não semelhança com o real (COELHO, 2011, p. 94).

⁵ Ao analisar *As Palavras e as Coisas* e a ideia de representação utilizada por Foucault do século XVI ao século XX, não podemos inferir uma ideia de representação vinculada ao real, depois do século XVI. Representar neste século é repetir. Tal compreensão separatista, só se tornará possível no período da *episteme clássica*, onde a partir do personagem Dom Quixote, como paradigma perfeito, Foucault ratificará um novo modo de representação. Trataremos disto mais adiante.

assemelham; “o mundo nada mais é do que a conveniência universal das coisas” (MOTTA, 2005, p. XXV), as coisas diferentes quando se unem se confundem como se fossem desde sempre semelhantes; “limo no dorso das conchas, plantas nos galhos dos cervos, espécies de ervas no rosto dos homens” (FOUCAULT, 2002, p. 25); coisas no mundo que sendo diferentes se tocam e se misturam até se tornarem convenientes umas às outras.

O mundo é o palco das conveniências. Quando as coisas se avizinham, se assemelham, se tocam e se misturam. O mundo inteiro é unido como que por uma corrente que liga tudo a todas as coisas; “tudo que é criado se encadeia e tudo que se poderia eminentemente contido em Deus, e dessa maneira, pela força da conveniência, pelo encadeamento da similitude no espaço, o mundo se encadeia consigo mesmo” (MOTTA, 2005, p. XXV).

É nesse momento que Foucault afirma que é possível a presença de Deus nos lugares mais recônditos da Terra, uma vez que Deus se assemelha às suas criações. Em círculos, os diferentes, ao tocarem-se vão se tornando semelhantes; e nesse movimento, tudo estando ligado como que por uma corda se torna possível que toda uma extremidade da Terra seja abalada pelo bater suave e mágico de uma pequena borboleta na outra extremidade.

A segunda figura, ou similitude, é a *emulação*, na qual se constata que a semelhança própria deste tipo de saber se dá por reflexo. “Por esta relação de emulação, as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem encadeamento nem proximidade: por sua reduplicação em espelho, o mundo abole a distância que lhe é própria” (FOUCAULT, 2002, p. 27).

Esta figura consegue fazer a semelhança entre os diferentes sem precisar do contato entre elas, sem precisar do espaço para esta relação, diferentemente da conveniência. Se na primeira similitude há uma liga que une todas as coisas; na emulação essa liga é partida e pelas partições vão formando círculos concêntricos que já não mais se tocam. Um exemplo para esta figura é o da comparação entre as estrelas do céu e as ervas da Terra:

As estrelas, diz Crollius, são a matriz de todas as ervas, e cada estrela do céu não é mais que a prefiguração de uma erva tal como a representa e, assim como a erva ou planta é um estrela terrestre olhando o céu, assim também cada estrela é uma planta celeste em forma espiritual, a qual só pela matéria é diferente das terrestres [...], as plantas e as ervas celestes estão viradas para o lado da terra e olham diretamente as ervas que elas procriaram, infundindo-lhes alguma virtude particular (FOUCAULT, 2002, p. 28).

Há pela ausência da matéria e pela incapacidade de se fazerem convenientes, pelo espaço que lhes seria exigido, algo de reflexo, algo do espelho. Uma coisa é como espelho para a outra, as imagens se confundem e uma, passivamente, pode se entregar a outra a ponto

que pareçam ser a que mais realça. Da forma que Deus habita em cada lugar da Terra pela conveniência, o ser humano se torna espelho do mundo em que habita pela emulação. Esta similitude “é um tipo de conveniência, mas que foge de longe, à distância, como que liberta da lei do lugar” (MOTTA, 2205, p. XXV).

Podemos pensar também em metáforas, do tipo religioso, entre o sol e um deus. O sol no seu fulgar tem no universo a sua soberania. Um astro com suas funções naturais, mas para o povo de algumas culturas é tido como um deus. Não há contato, só emulação. O sol e o deus nesta figura se imbricam, chegam a ser a mesma coisa sem nunca terem sido tocados ou tocado-se.

A terceira figura tem algo da conveniência e, ao mesmo tempo, da emulação: é a *analogia*. Como a conveniência ela afronta os semelhantes no mesmo espaço; pelo contato e pela emulação tem o poder de união mesmo a distância. Esta similitude tem uma extensão imensa pois ela sutilmente é capaz de fazer não só uma comparação entre as coisas, mas vários parentescos sem precisar da visibilidade delas; a analogia só precisa de um mínimo para se fazer similitude.

Para essa similitude pensemos na relação [...] dos astros com o céu onde cintilam, reencontram-se igualmente: na da erva com a terra, dos seres vivos com o globo onde habitam, dos minerais e dos diamantes com as rochas onde se enterram dos órgãos do sentido com o rosto que animam, das manchas da pele com o corpo que elas marcam secretamente (FOUCAULT, 2002, p. 29).

Uma analogia entre coisas que podem parecer inversas não consegue ser contraditória devido à reversibilidade e polivalência que possui esta similitude. “A analogia renascentista vai sobrepor a *convenientia* e a *aemulatio*” (MOTTA, 2205, p. XXVI). Por ela todas as figuras do mundo têm a possibilidade de aproximarem-se. Ela é uma simulação onde não há trocas tão visíveis e a relação se faz quase que ocultamente.

Um exemplo para isto são os astros influenciarem a vida dos sujeitos humanos na Terra; corpos diferentes, mas interligados, como que por uma corda invisível. “o corpo do homem é sempre a metade possível de um atlas universal” (FOUCAULT, 2002, p. 30). A analogia consegue envolver o ser humano, que por ela se faz o ponto de apoio de todas as relações possíveis, neste jogo de semelhanças e diferenças e que, por conseguinte, quando este exterioriza as semelhanças captadas, ele está envolvido pela força da analogia.

Aqui já podemos entender como se apresenta o sujeito e qual o seu papel na Renascença. Ele é parte do mundo; ele é parte integrante e possível das coisas que estão no mundo e do céu. O papel do homem, no século XVI, se exaure em ser parte, meio e

possibilidade de mundo. O homem é o ponto de onde convergem e onde encontram seu sentido os jogos de semelhanças.

O homem tem relação com o firmamento, na medida em que seu rosto é para seu corpo o que a face do céu é para o éter; a pulsação do homem bate em suas veias assim como se dá a articulação dos astros em suas vias; os sete orifícios formam no seu rosto um desenho igual ao dos sete planetas no céu; essas relações são deslocadas pelo homem (MOTTA, 2005, p. XVII).

Continuando a discorrer constatamos uma última similitude, a *simpatia*. Ela é a figura capaz de livremente se dar nas profundezas do mundo, indo do auge do mundo no seu mais profundo exterior, ao mais profundo interior dos homens os identificando de tal modo, fazendo com que as diferenças que os constituíam desapareçam diante dos jogos de semelhanças.

A simpatia é uma instância do MESMO tão forte e tão contumaz que não se contenta em ser uma das formas do semelhante; tem o perigoso poder de assimilar, de tomar as coisas idênticas umas às outras, de misturá-las de fazê-las desaparecer em sua individualidade – de tomá-las, pois, estranhas ao que eram. (FOUCAULT, 2002, p. 32).

Diferentemente da analogia que afronta, mas não contradiz, a simpatia mistura as coisas ao ponto das coisas do mundo não só se confundirem, mas desaparecerem enquanto realidades díspares. Nesta figura a relação entre duas coisas tende a se tornar uma única coisa idêntica. Essa figura tem um poder de redução incrível.

A figura do Mesmo vem da possibilidade dessa similitude reduzir o tudo ao uno. O próprio Foucault nos dá a entender que para que usufruamos bem da simpatia é preciso uma dose de *antipatia*: como irmãos gêmeos que precisam interferir na bondade ou na maldade do outro para que não se realize plenamente uma ou outra. É equilibrando essa tendência da simpatia, de unificação plena, que a antipatia reina na humanidade fazendo com que cada coisa, mesmo envolvida pela analogia, continue sendo o que é.

Um bom exemplo para iluminar nosso entendimento sobre esta relação existente no mundo, entre a simpatia e a antipatia é a partir da cadeia alimentar. Todos os seres envolvidos pela analogia do mundo sutilmente assemelhados se separam pela necessidade de um comer o outro, o que não permite que se misturem ao ponto de se confundirem todos enquanto fauna.

A identidade das coisas, o fato de que possam assemelhar-se a outras e aproximar-se delas sem, contudo se dissiparem, preservando sua singularidade, é o contrabalancear constante da simpatia e da antipatia que o garante (FOUCAULT, 2002, p. 34).

Todas as similitudes garantem o jogo de semelhanças que sustentam o mundo do século XVI, mas há um risco de que a simpatia unifique de tal forma que o conhecimento se esvaia ao ponto de que cada coisa passe a ser diferente do é; a perder seu estatuto de singularidade para se tornar idêntica ao cosmo. A simpatia e seu jogo com a antipatia atestam a possibilidade de estabelecer as semelhanças e, concomitantemente, manter cada qual com as suas características sem cairmos na tendência de fazer com que as coisas deixem de ser o que são.

1.2 A Decifração do Mundo

Entre as marcas e as palavras não há diferença da observação à autoridade aceita, ou do verificável à tradição. Em tudo há o mesmo jogo, o do signo e o do similar, e é por isso que a natureza e o verbo podem se entrecruzar infinitamente, formando para quem sabe ler um grande texto único (FOUCAULT *In*. MOTTA, 2005, p. 29).

Todas as coisas dispostas no mundo estão ali para serem analisadas, decifradas pelos homens. Tudo que é contemplado no mundo está para ser decodificado. Todas essas coisas possuem marcas; marcas essas que a analogia inferiu nas coisas, mas que se encontram invisíveis⁶. É esse movimento de aparecimento e ocultamento das coisas que exigirá uma marca característica dessas mesmas coisas em determinado momento da relação; esta marca que espera uma interpretação se refere ao que Foucault chamará de *Assinalação*. “Não há semelhança sem assinalação. O mundo do similar só pode ser um mundo marcado” (FOUCAULT, 2002, p. 36).

Essa figura visível é a marca que cada coisa do mundo tem e que está para ser decifrada se se quer revelada. Tudo que existe tem uma marca e esta, pela assinalação, está diferenciada das demais, uma vez que é única; essas marcas não se confundem uma com as outras.

Foucault nos chama à atenção para a maneira como os signos se remetem às coisas que designam a partir desta similitude. Mesmo que haja simpatia entre duas coisas, para que

⁶ O mundo é coberto de signos que é preciso decifrar, e estes signos, que revelam semelhanças e afinidades, não passam, eles próprios, de formas da similitude. Conhecer será, pois, interpretar: ir da marca visível ao que se diz através dela, e sem ela, permaneceria palavra muda, adormecidas nas coisas [...] A adivinhação não é uma forma concorrente do conhecimento; incorpora-se ao próprio conhecimento. Ora, esses signos que se interpretam só designam o oculto na medida em que se lhe assemelham; e não se atuará sobre as marcas sem operar ao mesmo tempo sobre o que é, por elas, sempre indicado (FOUCAULT, 2002, p. 44-45).

elas se assemelhem se faz preciso que em uma delas o sinal visível, a marca que ela tem, se revele como palavra.

O sistema de assinalações inverte a relação do visível como o invisível. A semelhança era a forma invisível daquilo, que no fundo do mundo, tornava as coisas visíveis; mas para que essa forma, por sua vez, venha até à luz, é necessária uma figura visível, que a tire de sua profunda invisibilidade. (FOUCAULT, 2002, p. 36).

A semelhança entre elas é estabelecida pela analogia na qual elas estão envolvidas e pela qual se fazem visíveis. A simpatia reside na proporção. Localiza-se na união entre corpo humano e o céu; faz com que eles se comuniquem. O jogo das simpatias e das emulações permite que a analogia se faça entre o homem e o seu destino; linhas nas mãos ou pregas do rosto discorrem o destino do homem. Pela assinalação o destino do homem pode ser lido em sua própria mão. “A grande analogia do corpo e do destino é assinalada por todo o sistema de espelhos e das atrações. São as simpatias e as emulações que assinalam as analogias” (Ibid., p. 38).

As similitudes se se reconhecem entre si; e se umas não assinalassem as outras o jogo de semelhanças não seria possível. A assinalação entre as coisas que se assemelham pelas outras similitudes é uma exigência, uma vez que sem a marca que esta lhe imprime as semelhanças não seriam visíveis. “Há assim uma assinatura nas coisas que é a marca visível das analogias invisíveis” (MOTTA, 2005, p. XXX). Sendo a semelhança constituidora de um signo, enquanto signo, Foucault deixa claro que esta não é uma simples semelhança trata-se de uma semelhança que é outra, uma vez que cada semelhança recebe uma assinalação que por sua vez é sempre forma intermediária da coisa mesma.

[...] O conjunto das marcas faz deslizar, sobre o círculo das similitudes, um segundo círculo que duplicaria exatamente e, ponto a ponto, o primeiro, se não fosse esse pequeno desnível que faz com que o signo da simpatia resida na analogia, o da analogia na emulação, o da emulação na conveniência, que por sua vez, para ser reconhecido requer a marca da simpatia [...] (FOUCAULT, 2002, p. 40).

Esse movimento das similitudes que residem uma nas outras, e que têm na assinalação, a sua marca a ser decifrada, é o que constitui o conhecimento no século XVI. É pela semelhança que todas as coisas estão e são do mundo. Tudo está oculto, mas tudo tem uma marca a ser decifrada. São os signos juntamente àquilo que eles indicam que fazem com que essas marcas sejam decifradas.

Através dos conceitos de hermenêutica e de semiologia⁷ Foucault elucidará a importância do signo nesse contexto histórico e do conjunto de conhecimentos adquiridos. Entramos na questão do falar e do escrever as coisas; de mostrar o quão o signo e o seu sentido para serem semelhantes, de certa forma, precisam ter desníveis quando se quer manter a força da assinalação nas relações.

Tudo seria imediato e evidente se a hermenêutica da semelhança e a semiologia das assinalações coincidissem sem a menor oscilação [...] há um 'vão' entre as similitudes que formam os grafismos e as que formam discurso, o saber e seu labor infinito recebem aí o espaço que lhe é próprio [...] (FOUCAULT, 2002, p. 41).

A semelhança, possibilidade de conhecer na *Renascença*, se limita pela contingência que lhe é própria. Ao se aprofundar na relação que se dava entre as similitudes e os jogos de semelhança para obtenção do conhecimento Foucault revela acerca da semelhança e a constituição dos saberes no século XVI:

[...] A semelhança jamais permanece estável em si mesma; só é fixada se remete a uma outra similitude que, por sua vez, requer outras; de sorte que cada semelhança só vale pela acumulação de todas as outras, e que o mundo inteiro deve ser percorrido para que a mais tênue das analogias seja justificada e apareça enfim como certa (Ibid., p. 41-42).

Temos até aqui a certeza de que esses jogos de semelhanças constituíram o saber do século XVI, mas que só se dão um caráter de saber enquanto unidas pela força da assinalação. É preciso que todas as coisas, dentre essas o homem, estejam ligadas como em rede para que a semelhança se faça conhecimento nesse século.

Esse saber coloca a semelhança como o nexos que há entre o signo e aquilo que ele representa. No entanto, esta forma aditiva que há entre as palavras e as coisas não alcançará o século XVII. É reconhecido, portanto, tendo em vista o modelo de representação que será apresentada na episteme clássica que o saber desenvolvido aqui é um saber pobre já que se dá, apenas, pela relação de adição e pelo acúmulo infinito de semelhanças que perpassam as similitudes que se necessitam incessantemente.

Como se apresenta esse saber na episteme do século XVI? A primeira conclusão é de que se trata de um saber ao mesmo tempo, pletórico e pobre. Pletórico, porque ilimitado; como não permanece estável em si mesmo, a semelhança remete a outra semelhança, que por sua vez, exige novas semelhanças [...]. É assim, um saber que

⁷ Foucault direciona os conceitos de hermenêutica e semiologia para apontar a concepção de saber que está sendo ratificada nesta ruptura histórica e no conjunto de conhecimentos que lhe constitui: “chamemos hermenêutica ao conjunto de conhecimento e de técnicas que permitem fazer falar os signos e descobrir seu sentido; chamemos semiologia ao conjunto de conhecimento e de técnicas que permitem distinguir onde estão os signos, conhecer seus liames e as leis de seu encadeamento: o século XVI superpôs semiologia e hermenêutica na forma de similitude” (Ibid., p. 40).

terá que proceder por acumulação infinita de confirmações. Será, também, um saber árido, que só conhece como forma de ligação a adição (MOTTA, 2005, p. XXXII).

Para aprofundar este processo epistemológico apontado no século XVI se fez imprescindível para Foucault a noção de macrocosmo e do entendimento do que ele chamou de categoria do microcosmo⁸; “que acabou por desempenhar, no século XVI, um papel fundamental no saber” (FOUCAULT, 2002, p. 42). Pelas analogias que se dão, de modo limitado, uma vez que a distância do microcosmo para o macrocosmo mesmo sendo imensa nunca será infinita, é que se estabelecerá o processo de semelhanças no mundo. O autor vai atribuir importância ao microcosmo, a partir da função que ele exerce:

Como *categoria de pensamento* aplica a todos os domínios da natureza o jogo de semelhanças redobradas; garante à investigação que cada coisa encontrará, numa escala maior, seu espelho e sua segurança macroscópica; [...] Mas, entendida como *configuração geral* da natureza, ela coloca limites reais e, por assim dizer, tangíveis ao inacessível curso das similitudes que se permutam (Ibid., p. 42).

Uma vez levado em consideração o cosmo (micro e macro) os signos passam a se fundar e se constituir na coisa que representam, dentro dos limites que essa configuração estipula e encerra. Esse tipo de jogo de semelhanças que se dá nesse século nos permite ter o conhecimento sobre as coisas, mas que esteja claro que as coisas não estão ordenadas numa lógica que é racional, mas numa lógica regida pela própria natureza.

As palavras têm a legitimidade da coisa mesma. O saber é legitimado quando os signos que estão para ser identificados são decifrados. Deduz-se então que magia⁹ e erudição se completavam no bojo do saber e que a ciência não possuía lugar de destaque, corroborando a ideia de um conjunto de saberes não erigido sob uma base racional.

[...] a ciência nessa época aparece dotada de uma estrutura frágil; ela não seria mais do que o lugar liberal de um afrontamento entre a fidelidade aos antigos, o gosto pelo maravilhoso e uma atenção já despertada para essa soberana racionalidade na qual nos reconhecemos (FOUCAULT, 2002, p. 44).

Conhecer, portanto, na *Era da Semelhança* é interpretar. Os signos se revelam nas coisas do mundo e falam através leitura da marca que lhe são próprias. A magia, as crenças supersticiosas e o divino misturam-se ao saber, ratificando a ideia de que não são concorrentes; a adivinhação é necessária no movimento da interpretação do mundo e o foco

⁸ “As categorias de macrocosmo e de microcosmos traçam as fronteiras deste mundo das similitudes; elas limitam o trabalho da semelhança encerrando-o entre o limite superior, o cosmos e o limite inferior, o homem” (CASTRO, 2009, p. 145).

⁹ O projeto das ‘Magias Naturais’, que ocupa um lugar no final do século XVI e se alonga até plenos meados do século XVII, não é um efeito residual na consciência europeia; ele foi ressuscitado – como o diz expressamente Campanella – e por razões contemporâneas: porque a configuração fundamental do saber remetia umas às outras as marcas e as similitudes. A forma mágica era inerente à maneira de conhecer (FOUCAULT, 2002, p. 45).

está voltado para a natureza com a qual o sujeito se identifica, fazendo parte dela, uma vez que está imerso no jogo das similitudes se fazendo espelho do mundo.

Construía-se o homem feito "espelho do mundo", a refletir os fenômenos da natureza e assemelhado aos reinos animal, mineral e vegetal, e o homem siderado, tendo a natureza dos seus corpos/almas projetada a uma Grande Ordem Celestial, através de discursos que vasculhavam similitudes entre a natureza, o macrocosmo e o microcosmo individual (SILVEIRA, 2008, p. 735).

1.3 O Esvanecer da Semelhança

Faz-se preciso, entretanto, deixar claro que essa magia estava, também, atrelada a certa erudição. “Afigura-se-nos que os conhecimentos do século XVI eram constituídos por uma mistura instável de saber racional, de noções derivadas das práticas da magia e de toda uma herança cultural” (FOUCAULT, 2002, p. 44).

O que ocorria no século XVI era a fomentação de uma linguagem que tinha por signo a certeza de que as palavras e as coisas eram a mesma coisa. A linguagem dizia o ser das coisas por meio da marca encontrada nelas. Por isso, podemos dizer que os antigos nos deixaram em legado a linguagem como o signo das coisas.

Em outras palavras, *Divinatio* e *Eruditio* são uma mesma hermenêutica. Ela se desenvolve, porém, segundo figuras semelhantes, em dois níveis diferentes: uma vai da marca muda à própria coisa (e faz falar à natureza); a outra vai do grafismo imóvel à clara palavra (restitui vida às linguagens adormecidas) (Ibid., 2002, p. 46).

Deus ligava a cadeia de seres e é tendo-O como referencial que podemos conhecer o mundo. Não há diferença entre as palavras e as coisas e em Deus podemos assegurar isso, uma vez que todas as figuras a serem descobertas no mundo foram dadas por Ele, propositadamente, para que os seres humanos pudessem fazer o exercício da interpretação¹⁰.

Deus colocou na natureza figuras a serem lidas. Devemos aos antigos a nossa erudição, pois foram eles que nos mostraram as palavras como meio para interpretar as marcas da natureza que se apresentava imagética.

¹⁰ Nessa época o que dava lugar à interpretação, simultaneamente seu estilo geral e a unidade mínima que a interpretação tinha a tratar *era a semelhança*. Lá onde as coisas se assemelhavam, lá onde isso se parecia, alguma coisa queria ser dita e podia ser decifrada; sabe-se bem o importante papel que desempenharam, na cosmologia, na botânica, na zoologia e na filosofia do século XVI, a semelhança e todas as noções que giram em torno dela como satélites. (FOUCAULT, 2005, p. 41).

Marcas e palavras têm o mesmo sentido de ser, apesar de atuarem cada qual com sua função; elas se completam no infinito das coisas do mundo. Marcas incrustadas por Deus, nas coisas e que existem para serem decifradas pela erudição e, concomitantemente, pela magia, uma vez que estas se dão de forma concatenada nesse contexto epistemológico.

Recebemos assim a herança dos antigos. Esta linguagem herdada é tão própria da natureza quanto as marcas que existem nas coisas e que se colocam a serem decifradas. Cada marca ficaria muda se não fosse descoberto pela palavra o segredo que ela esconde em si. É desta forma que a linguagem se faz presente no mundo, afetando o jogo da semelhança, enquanto participa dos jogos de similitudes e das assinalações que são realizadas no movimento das semelhanças.

A linguagem se expande e a interpretação dos verbetes se assemelha à interpretação das marcas. A mesma propensão de unir uma letra a outra, e estas formarem uma palavra atribuindo-lhe um sentido, consiste no mesmo processo em que cada coisa tem a sua marca e esta se une para que seja conferido um significado.

Assim é a linguagem do século XVI. As uniões silábicas parecem se constituir em palavras com a mesma força que as marcas da natureza se anexam às interpretações dadas pelos sábios e magos. A linguagem no seu estado primeiro era “signo das coisas absolutamente certo e transparente, porque se lhes assemelhava” (FOUCAULT, 2002, p. 49).

As palavras eram as coisas e as coisas eram as palavras que designavam. Desta forma se foi concebendo o conhecimento no século XVI. Na continuidade que Foucault dá a essa configuração apontando a ruptura que irá acontecer no século XVII, se até ao trecho bíblico da torre de Babel como acontecimento de esclarecedora ruptura.

Pensando este episódio se perceberá que toda a transparência que ratifica o conhecimento do século XVI se torna obscurecida pela separação que contemplamos da linguagem com o jogo de semelhanças que unia as palavras e as coisas. Podemos pensar a partir disto numa perda da força da semelhança, uma vez que magia e erudição, bem como palavras e coisas se separam.

No século XVI, a linguagem real não é um conjunto de signos independentes, uniforme e liso, em que as coisas viriam a refletir-se como num espelho, para aí anunciar, uma a uma, sua verdade singular *própria da linguagem, após a ruptura com a era da semelhança*¹¹. É antes coisa opaca, misteriosa, cerrada sobre si mesma, massa fragmentada e ponto por ponto enigmática, que se mistura aqui e ali com as figuras do mundo e se imbrica com elas [...] (FOUCAULT, 2002, p. 47).

¹¹ Grifo nosso.

Mostra-se iminente um rompimento com a Era da Semelhança. Babel simboliza aquilo que Foucault considera o marco da perda da divindade que as palavras possuíam em Deus. Com a ruptura elas deixam de ser o símbolo certo e transparente das coisas do mundo.

As palavras se confundem, a linguagem se torna incompreensível. Apesar disso afirma Foucault que uma língua tinha que se salvar da destruição total, porque foi a língua que Deus usou para se dirigir ao seu povo. A força dessa língua tinha que continuar, pois por ela, as gerações posteriores conseguiram contemplar a semelhança ocultada. Essa língua que é o hebraico salvaguarda a linguagem e por isso perdura até hoje através da nomeação que Adão faz aos animais; os nomes e as palavras ainda guardam nelas mesmas características dos próprios animais. “Todas as línguas que conhecemos, só as falamos agora com base na similitude perdida e no espaço por ela deixado vazio” (Ibid., 2002, p. 49).

O que nos interessa a Foucault, agora, é a linguagem pensada, depois da torre de Babel. A tarefa agora é refletir a linguagem que se formará na ruptura, que é a episteme clássica, longe das marcas e da similitude que constituem o ser da natureza e das palavras referentes.

É preciso pensar um mundo onde não há mais a ligadura similar entre as palavras e as coisas. A linguagem no entanto não se aparta, ela passa a ter uma nova maneira de se revelar. Há uma função simbólica na linguagem que ratifica no século XVII a partir de Babel, que não se deve mais ser buscado nas palavras o sentido estrito da coisa, mas que este deve ser buscado na relação que esta estabelece com o mundo e a forma de representá-lo.

Desta forma, com o projeto enciclopédico que se anuncia, a escrita outrora obscura, atrai para si o privilégio sobre a linguagem: “um tal entrelaçamento da linguagem com as coisas, num espaço que lhes seria comum, supõe um privilégio absoluto da escrita” (Ibid., p. 52). Defende Foucault que a escrita foi a primeira forma de linguagem se levamos em consideração a leitura que é feita das marcas que estão no mundo; “O conhecimento da linguagem, por sua vez, não pode ser outra coisa que comentário, esforço para referir na forma de interpretação o semelhante ao semelhante” (CASTRO, 2009, p. 145). Adão quando pronunciou o nome de cada animal na verdade leu as marcas que estavam escritas no recôndito de cada um deles.

Saber consiste [...] em referir a linguagem à linguagem. Em restituir a grande planície uniforme das palavras e das coisas. Em fazer tudo falar. Isto é, em fazer nascer, por sobre todas as marcas, o discurso segundo do comentário. O que é próprio do saber não é nem ver nem demonstrar, mas interpretar (FOUCAULT, 2002, p. 55).

O saber se modifica e com ele, a linguagem. A linguagem agora é signo. Não se perguntava mais como reconhecer as marcas que as palavras decifravam, mas se questionava como o signo podia representar aquilo que representava. As palavras aqui não mais espelham, mas remetem. As palavras deixam de ser e passam a significar.

“As coisas e as palavras vão separar-se. O olho será destinado a ver e somente ver; o ouvido somente a ouvir. O discurso terá realmente por tarefa dizer o que é, mas não será nada mais que o que ele diz” (FOUCAULT, 2002, p. 59). Essa separação, por sua via, requererá dois mundos diferentes: o das coisas mesmas e outro do signo.

O que se busca não é a mais a decifração das marcas, mas a etnologia de cada palavra. O signo se aparta completamente da semelhança e vai surgir assim uma ideia de infinito. Vários signos que atrelados de maneiras diferentes, de infinitas formas, possuem infinitas significações o que substituirá a ideia de infinitude que era atribuída a Deus na *Era da Semelhança*. Quem se revela infinita na *Era Clássica* é a linguagem.

1.4 Um Conceito de Homem na Idade Clássica

A natureza e o mundo precisam ser apreendidos. As marcas não estão mais para serem decifradas e não há códigos espalhados nas coisas que requeiram das palavras sua decodificação. A semelhança outrora constitutiva do saber, perde a força e o que antes era a corrente que unia tudo, cada coisa no mundo, se frustra diante do espetáculo da representação¹². As coisas e as palavras se apartam uma da outra. Não se apresentam mais semelhantes. A função da palavra, agora, é representar o mundo.

Entramos na episteme que consagra o século XVII. Busca-se um caminho de análise, onde se torne possível uma classificação matematicamente organizada, onde as palavras teriam a tarefa de não dizer o que são as coisas, mas de refleti-las como num efeito espelho, a partir de sua ordem no mundo.

¹² Durante a Época Clássica, conhecer é analisar segundo a ordem e a medida, mas como todos os valores aritméticos são ordenados serialmente, sempre é possível reduzir o medir ao ordenar. A tarefa do pensamento consistirá, então, em elaborar um método de análise universal que, estabelecendo uma ordem certa entre as representações e os signos, reflita a ordem do mundo. A semelhança deixa de ser a forma comum às palavras e às coisas e também de assegurar o nexo entre elas. No entanto, a Época Clássica não a exclui de maneira absoluta, mas a situa no limite da representação e como condição dela. Com efeito, a ciência geral da ordem exige duplamente: por um lado, é necessário proporcionar um conteúdo às representações e, por outro, é necessário que a semelhança seja a ocasião da comparação (CASTRO, 2002, p. 142-143).

Um novo tempo desponta e com ele uma nova configuração epistemológica. A representação que outrora representava as coisas passa a ser representação de representações. Definitivamente vemos na linguagem que se ergue no século XVII a separação: as palavras e as coisas não se assemelham mais.

Dissolvida a similitude constitutiva entre as palavras e as coisas Foucault procura analisar o porquê desse deslocamento na episteme da *Era Clássica*. A partir de uma gama de teorias ditas modernas ele desenvolve uma visão crítica deste período e deste solo epistemológico onde o saber se constitui.

Aprofunda-se no conhecimento dos seres vivos, na linguagem e, ademais, discorrendo sobre uma perda qualitativa das noções antigas ratifica a importância da gramática geral, da história natural e da análise das riquezas para o saber, dando lugar a uma reflexão sobre uma forma de conhecimento que se manterá a partir do século XVII e se estenderá até o final do século XVIII.

O primeiro aspecto que ele ressalta é o do campo de estudos a que *As Palavras e as Coisas* se voltam. Se a História das ciências, na França, voltou-se principalmente para o estudo da matemática, da cosmologia e da física, ‘ciências nobres, ciências rigorosas, ciências do necessário [...] ele vai tratar então de outras disciplinas, as que estudam os seres vivos, as línguas e os fatos econômicos, bem menos abordados pela História da Ciência (MOTTA, 2005, p. XXXV).

Os problemas a que se propõe Foucault, aqui, são acerca das rupturas epistemológicas que se dão a cada época e como se dão as mudanças ocorridas no interior das ciências; ainda, o como e o porquê dessas alterações. Neste intervalo de tempo surgirá o que chamamos de sujeito moderno¹³, a partir da sua possibilidade de determinação do saber, ou como sendo pelo saber determinado. “Gostaria de saber se os sujeitos responsáveis pelo discurso científico não são determinados em sua posição, em sua função, em sua capacidade de percepção e em suas possibilidades práticas por condições que os dominam, e mesmo, os esmagam” (FOUCAULT, 2005, p. 187).

Buscando entender o sujeito neste contexto, Foucault nos apresenta o fidalgo Dom Quixote, personagem criado por Miguel de Cervantes y Saavedra como o ícone representativo deste modo epistemológico, uma vez que ele aponta o início dessas mudanças e “marca os limites da Episteme Renascentista e o começo da Episteme Clássica” (CASTRO, 2009, p. 127). Nas suas aventuras ele “não é o homem da extravagância, mas antes o peregrino

¹³ Procuraremos ao trabalhar o conceito do sujeito mencionado nesta episteme clássica, para facilitar aquilo que pretendemos discurrir, a partir da noção de *Sujeito Moderno* sempre para nos referir ao sujeito que se anunciou nesta episteme clássica, bem como o sujeito que é mencionado inserido na episteme moderna, não fazendo diferenciação entre estes.

meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude” (FOUCAULT, 2002, p. 63) e as exaure com sua existência.

Dom Quixote nas suas aventuras nos possibilita contemplar o fim dos jogos de semelhanças. Ele mesmo naquilo que faz se revela semelhante a signos. Seu ser inteiro é linguagem, porque seu ser é feito de palavras entrecruzadas. Ele se revela da mesma natureza do texto de onde saiu. “E cada episódio, cada decisão, cada façanha serão signos de que Dom Quixote é de fato semelhante a todos esses signos que ele decalcou” (Ibid., p. 64). O que poderia ser pensado da episteme da Renascença Foucault afirma que em Quixote se perde porque o ser deste fidalgo é a ratificação da episteme clássica enquanto é, concomitantemente, a contestação da *Era da Semelhança*¹⁴.

Seu caminho inteiro é busca de similitudes que não serão mais encontradas, o que faz da viagem deste fidalgo uma viagem frustrada. A sua aventura pelo mundo tende a ser uma decifração daquilo que se acredita ser verdadeiro no livro. O que Dom Quixote deseja é ler o mundo e comprovar a veracidade dos livros.

Na sua leitura do mundo a escrita e as coisas se encontram distantes uma das outras e desta forma as palavras vão perdendo, no vazio da empreitada, o seu eco e seu sentido diante do mundo. O que está sendo feito pelo nosso fidalgo é uma transformação do mundo em signos¹⁵.

É estipulado um limite e Dom Quixote é esse limite. “Dom Quixote tem de demonstrar que os personagens dos livros de cavalaria dizem a verdade; ele deve encher a realidade de signos contidos nesses relatos” (CASTRO, 2009, p. 128); ele tem que ser fiel ao que é escrito.

A obra de Cervantes desta forma dobra-se sobre si mesma. Encerra-se nas suas próprias páginas de forma tal que se torna, ao mesmo tempo em que narra, narrativa descrita.

¹⁴ Dom Quixote desenha o negativo do mundo do Renascimento; a escrita cessou de ser a prosa do mundo; as semelhanças e os signos romperam sua antiga aliança; as similitudes decepcionam, conduzem à visão e ao delírio; as coisas permanecem obstinadamente na sua identidade irônica: não são mais do que o que são; as palavras erram ao acaso sem conteúdo, sem semelhanças para preenchê-las; não marcam mais as coisas; dormem entre as folhas dos livros, no meio da poeira. A magia, que permitia a decifração do mundo descobrindo as semelhanças secretas sob os signos, não servem mais senão para explicar de modo delirante porque as analogias são sempre frustrantes. A erudição, que lia como um texto único a natureza e os livros, é reconduzida às suas quimeras: depositados nas páginas amareladas dos volumes, os signos da linguagem não têm como valor mais do que a tênue ficção daquilo que representam. A escrita e as coisas não se assemelham mais (FOUCAULT, 2002, p. 65-66).

¹⁵ A Teoria do Signo que Foucault desenvolve, a partir da *Logique de Port-Royal*, está muito bem exposta em uma de suas entrevistas, na coleção *Ditos e Escritos II*. Recorremos a esta, para elucidar o significado do signo, para Foucault, no Período Clássico: “A relação da ideia com seu signo é, portanto, uma especificação, ou melhor, um desdobramento da relação da ideia com seu objeto. É a medida que a representação é sempre representação de alguma coisa que ela pode, além disso, receber um signo. A linguagem, ou melhor, a palavra-signo se aloja no espaço aberto pela ideia que representa seu objeto” (FOUCAULT, 2005, p. 131).

Com ela inaugura-se o que constituirá como o saber clássico. A saber, a análise deixa de ser a das semelhanças, não mais um viés de similitudes, mas numa perspectiva de identidades e diferenças.

O semelhante, que fora, durante muito tempo categoria fundamental do saber – ao mesmo tempo forma e conteúdo do conhecimento – se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e de diferença; ademais, quer indiretamente por intermédio da medida, quer diretamente e como que nivelada a ela, a comparação é reportada à ordem; enfim, a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí, toda a episteme da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais (FOUCAULT, 2002, p. 74-75).

A ordem é científica e não mais erigida nas crenças supersticiosas. A ciência urge seu espaço e toma para si a natureza como objeto de estudo dessacralizando qualquer sinal ou marca a ser decifrada.

No parecer de Foucault será ratificada diante do Racionalismo de Descartes e o empirismo de Hume¹⁶, bem como de tantos outros autores uma nova configuração epistemológica que atesta o modo de conhecer o mundo e um tipo de homem que é o sujeito moderno que segundo Foucault passa a existir neste século.

A partir do século XVII, o ser humano deixa de ser uno com a natureza, assim como de qualquer coisa erigida pela linguagem. Ele deixa de ser partícipe do jogo da semelhança e das similitudes que unia o mundo. Tal realidade se efetivará até final do século XVIII.

O mundo está para ser observado. As coisas e as palavras se diferenciam e o signo é a única coisa que possibilita a interpretação¹⁷ do mundo. Se outrora as marcas urgiam sua descoberta para que a natureza fosse interpretada e podíamos dizer que os signos ali estavam depositados, agora esses signos só seriam alcançados por meio da razão.

O conhecimento é dado, agora, pela via da ciência e o método científico é ponto crucial e caminho imprescindível. Não haveria mais incertezas, porque agora as ciências deveriam corroborar as interpretações, deveriam fornecer uma relação de significação autêntica na qual o signo é, ao mesmo tempo identidade, uma vez que está inserido no que significa; e diferença, uma vez que deve ser distinto do que significa.

¹⁶ Foucault (2002, p. 71-80) desenvolve a filosofia desses autores, no concenente a este novo modo de conhecimento moderno, para ratificar o que ele chama de sujeito moderno o qual nos referiremos na continuidade desta dissertação. O sujeito moderno é o sujeito do conhecimento.

¹⁷ A respeito da interpretação afirmará: “Creio que cada cultura, quero dizer, cada forma cultural na civilização ocidental teve seu sistema de interpretação, suas técnicas, seus métodos, suas maneiras próprias de supor que a linguagem quer dizer outra coisa do que ela diz e de supor que há linguagem para além da própria linguagem. Parece. Portanto, que haveria uma empreitada a ser inaugurada para estabelecer o sistema ou o quadro, como se dizia no século XVII, de todos esses sistemas de interpretação” (FOUCAULT, 2005, p. 41).

A partir do século XVII todo o domínio do signo se distribui entre o certo e o provável: isso quer dizer que não seria mais possível haver signo desconhecido, marca muda. Não que os homens estejam de posse de todos os signos possíveis. Mas, sim, que só há signo a partir do momento em que se acha conhecida a possibilidade de uma relação de substituição entre dois elementos já conhecidos. O signo não espera silenciosamente a vinda daquele que pode reconhecê-lo: ele só se constitui por um ato de conhecimento (FOUCAULT, 2002, p. 81).

O modo de conhecer, pela semelhança, do século XVI, é posto de lado. A adivinhação e a ideia de marcas a serem descobertas, pela imaginação e magia, estavam chegando ao seu fim e no lugar emergiam novas diretrizes que atestavam o conhecimento clássico.

É preciso se fazer notar que uma *gênese* aparece, uma nova caracterização epistemológica surge e uma *mathesis*¹⁸ se ergue nas fileiras do entendimento. A natureza e a vida são postos lado a lado como domínios a serem desbravados e postos em ordem, compondo assim um cenário novo.

Para Foucault este período é arraigado na ideia de uma ordenação classificatória dos seres vivos na natureza: da vida mineral, vegetal e da vida animal. Ademais, neste ínterim, afirmando esta nova ordenação epistêmica como perpassada fundamentalmente pela linguagem e pela representação, corrobora o que é próprio do sujeito moderno que na linguagem e pela representação ordena as coisas deste mundo, a vida dos seres e a própria natureza, que outrora lhe era semelhante.

O sujeito moderno passa a ser aquele que separado das coisas do mundo determina o saber delas. No entanto, constatará nosso filósofo que neste período de classificações, ao homem também parecia necessário ser inserido no processo classificatório, o que na realidade não aconteceu.

Enquanto imagem e semelhança de Deus, unido a Ele na ordenação do mundo e como Ele nomeador e classificador, o homem não se enquadra, tornando inviável qualquer conhecimento sobre ele mesmo por vias da razão.

¹⁸ Vê-se que essa três noções – *máthêsis*, *taxinomia* e *gênese* – designam menos domínios separados que uma rede sólida de interdependências que define a configuração geral do saber na época clássica. A *taxinomia* não se opõe à *máthêsis*: aloja-se nela e dela se distingue; pois ela também é uma ciência de ordem – uma *máthêsis* qualitativa. Entendida, porém, no sentido estrito, a *máthêsis* é a ciência das igualdades, das atribuições e dos juízos; é a ciência da verdade; já a *taxinomia* trata das identidades e diferenças, é a ciência das articulações e das classes; é o saber dos seres. Da mesma forma a *gênese* se aloja no interior da *taxinomia*. Mas a *taxinomia* estabelece o quadro das diferenças visíveis; a *gênese* supõe uma série sucessiva, uma trata os signos na sua simultaneidade espacial como uma sintaxe; a outra os reparte num *análogon* do tempo, como uma cronologia. Em relação à *máthêsis*, a *taxinomia* funciona como uma ontologia em face de uma apofântica; em face da *gênese*, funciona como uma semiologia em face de uma história. Ela define, pois, a lei geral dos seres e, ao mesmo tempo, as condições sob as quais é possível conhecê-los (Ibid., p. 102).

Assim, se ainda os elementos da natureza são considerados frutos da criação de Deus, o homem, de maneira até então inédita, torna-se o ordenador do mundo criado. Não obstante, o homem não era fonte transcendental de significação, porque o sentido já estava pronto enquanto imanência proveniente de Deus. Cabia ao homem, portanto, passar à ordem convencional da linguagem um sentido que já estava impregnado originariamente nas coisas (SILVEIRA, 2008, p. 376).

Um conceito científico para o homem da *Era Clássica* ainda não é possível, porque este conceito não existe. Não é possível pensar no homem a partir de sua finitude, mas unicamente por meio da representação. Não se reflete, ainda, o sujeito mediante aquilo que lhe é fundamental, uma vez que o sujeito do século XVIII foge do critério ontológico-científico de classificação.

“A análise da representação, no momento em que atinge sua maior extensão, toca, em sua orla mais exterior, um domínio que seria mais ou menos – ou antes, que será, pois não existe ainda – o de uma ciência do homem” (FOUCAULT, 2002, p. 332). Não é possível definir, neste contexto, um conceito para homem, uma vez que ele não se dava a conhecer e não havia ciência para atestar sua existência dentro dos limites do período.

Precisa Foucault que até a virada do século vê-se iniciar o engendramento de uma nova forma epistemológica, o que ocasionará uma nova ruptura epistêmica. O século XIX se vê permeado de uma nova episteme e com ela surge uma nova forma de contemplar o sujeito.

O jogo simultâneo e intrínseco da representação e da linguagem que classificava e formava quadros constitutivos de gêneros e classes estava falindo. O modo de saber dos séculos XVII e XVIII dava lugar a um novo modo de conhecer que não mais classificava ou dispunha em quadros. Não seria mais possível classificar, uma vez que a linguagem desvinculada da representação parecia estar oculta como se não existisse e o sujeito não se encontrava em qualquer enquadramento.

O homem que buscou classificar tudo embasado na razão não procurou espaço para se classificar, tornando-se inalcançável pela via científica e se exaurindo do objetivo da ciência. “A Episteme da Idade Clássica reproduzia o sujeito invisível. Não havia espaço para a própria humanidade como objeto de estudo científico” (STRATHERN, 2003, p. 41).

Inaugura-se, deste modo, o século XIX e com ele mais uma ruptura epistemológica. Desta vez não mais na distribuição das identidades e diferenças que separam e unem as coisas, mas um novo critério que emergirá no século XIX e que tem sua força na historicidade. A História ganha seu lugar e o homem pela primeira vez se percebendo ausente da classificação natural busca se nomear como ser histórico.

A ordem clássica distribuía num espaço permanente as identidades não-quantitativas que separavam e uniam as coisas: era essa ordem que reinava

soberanamente, mas a cada vez segundo formas e leis ligeiramente diferentes, sobre o discurso dos homens, o quadro dos seres naturais e trocas de riquezas. A partir do século XIX, a História vai desenrolar numa série temporal as analogias que aproximam umas das outras as organizações distintas (FOUCAULT, 2002, p. 299).

1.5 O Ser Humano e o Ser da Linguagem

A humanidade começa a ser estudada sobre a trilha da História a partir das sucessões temporais que a regiam. O sujeito é agora sujeito histórico e “a História tornou-se assim o incontornável de nosso pensamento” (FOUCAULT, 2002, p. 300).

Foucault, nesta sua elaboração filosófica, se atém a grande contribuição de vários pensadores neste século que teorizaram sobre o desenvolvimento humano, num viés histórico, abrindo assim as possibilidades para se pensar num período Moderno. Este novo solo epistemológico que se estende até o século XX permite uma análise sobre o sujeito que Foucault afirma se desenvolver nas categorias do trabalho, da vida e linguagem.

Com base nas análises de pensadores como Ricardo, Cuvier e Bopp¹⁹ se perceberá pela primeira vez uma categoria para o homem e esta assentada no vir-a-ser da linguagem. Com eles os domínios empíricos passam a se fundir em objetos novos, com suas leis próprias e contestando a representação do período clássico fazem com que esta desapareça como fundamento geral de todas as ordens possíveis.

O modo de conhecer o trabalho, a vida e a linguagem não podia ser definido ou assegurado pelo jogo das diferenças e semelhanças que atuavam até o final do século XVIII. O que a cultura ocidental terá que realizar, agora, é uma análise a partir da nova configuração epistemológica, que se perfaz no século XIX e que não é mais o das determinações das semelhanças e das diferenças. A análise se faz, se realiza, não em busca da permanência, de um saber concreto e indefectível, mas se atém, agora, na causalidade, na finitude que abarca todo ser vivo, na História, inclusive o sujeito.

¹⁹ Trata-se de modos fundamentais do saber que suportam em sua unidade sem fissura a correlação segunda e derivada das ciências e de técnicas novas com objetos inéditos. A constituição desses modos fundamentais, sem dúvidas, está enterrada longe, na espessura das camadas arqueológicas: é possível descortinar alguns dos seus sinais através da obra de Ricardo para a economia, de Cuvier para a biologia e de Bopp para a filologia (Ibid., p. 347).

As coisas deixarão de se mostrarem claras e se apresentarão para nós na neblina da História que, por sua natureza, é oculta e se esquiva da luz da razão erigida na Idade Clássica. O que muda é o próprio saber.

A tarefa na Era Moderna é ao se desprender do que podemos chamar de um saber antiquado reverberar uma nova forma de análise, ou seja, o sujeito moderno detentor da razão necessitará pelo ser histórico que se revela no século XIX fazer uma autoanálise da razão que outrora classificatória, pela primeira vez, com o homem se torna objeto do saber. “O que mudou, na curva do século, e sofreu uma alteração irreparável foi o próprio saber como modo de ser prévio e indiviso entre o sujeito que conhece e o objeto do conhecimento” (FOUCAULT, 2002, p. 346).

É nesse ínterim e acerca desta transformação que Foucault atribui grande importância aos estudos desenvolvidos nas áreas da Economia, com Ricardo que desenvolverá a ideia de trabalho como constitutivo da essência humana. Da Biologia com Cuvier na qual será elucidado um novo parâmetro para se pensar a vida. E da Filologia com Bopp que trará luz à importância da linguagem, para a iluminação de uma antropologia que surge, ratificando a reflexão recente sobre um sujeito que está aparado na ideia de sua finitude.

Toda mercadoria representava certo trabalho, e todo trabalho podia representar certa quantidade de mercadoria. A atividade dos homens e o valor das coisas comunicavam-se no elemento transparente da representação. É aí que a análise de Ricardo encontra seu lugar e a razão de sua importância decisiva (Ibid., p. 348).

Aponta-se a relação intrínseca entre o sujeito histórico e a finitude constituinte desse mesmo sujeito. Ricardo desloca a ideia de trabalho do papel de medida que tinha para ocupar um lugar de destaque nas formas gerais da produção. A História que se faz pelo trabalho, pela produção, pela acumulação, corrobora a ideia do ser humano como ser natural; na lógica deste trabalho que é histórico, o homem se percebe finito enquanto produz.

Por sua vez, Cuvier “libertou de sua função taxinômica a subordinação dos caracteres para fazê-la entrar aquém de toda classificação eventual nos diversos planos de organização dos seres vivos” (Ibid., 362). Diz ele:

É toda a experiência clássica da diferença que não se abala e, com ela, a relação entre o ser e a natureza. Nos séculos XVII e XVIII, a diferença tinha por função religar as espécies umas às outras e preencher assim as distâncias entre as extremidades dos ser; desempenham um papel de “catenária”: era tão limitada, tão tênue, quanto possível; alojava-se no quadriculado mais estreito; era sempre divisível e podia cair mesmo abaixo do limiar da percepção. A partir de Cuvier, ao contrário, ela própria se multiplica, adiciona formas diversas, difunde-se e se repercute através do organismo, isolando-o de todos os outros de diversas maneiras simultâneas (FOUCAULT, 2002, p. 375-376).

A vida, a partir de Cuvier pode ser vista de outra forma. Na *Era Clássica* a vida era pensada numa lógica mecanicista, uma vez que todos os seres vivos eram submetidos à extensão, ao peso e ao movimento. Assim se localizavam as ciências naturais; “a partir de Cuvier o ser vivo escapa, ao menos em primeira instância, às leis gerais do ser extenso” (Ibid., p. 377).

A vida dos seres vivos e a do homem podem ser vistas, agora, na sua esfera constitutiva que parte daquilo que lhe é exterioridade. Não é apenas a partir de combinações moleculares ou de critérios que digam respeito à interioridade molecular destes seres, mas a partir também da relação contínua com aquilo que o cerca, que será possível um certo historicismo para os seres vivos.

Se na Idade clássica Foucault afirma que os seres naturais formavam conjuntos onde não havia necessidade de um desdobramento por serem simplesmente seres; em outras palavras o contínuo da representação e o contínuo dos seres eram correlativos. A partir de Cuvier urge a necessidade de um desdobramento que desvelará o novo modo de conceber o ser vivo.

Em alguns anos, na curva dos séculos XVII e XIX, a cultura europeia modificou inteiramente a espacialização fundamental do ser vivo: para a experiência clássica, o ser vivo era um compartimento ou uma série de compartimentos na taxinomia universal do ser [...] A partir de Cuvier o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxinômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade, – pois que é aquele interior, das coerências anatômicas e das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para fazer seu corpo próprio (Ibid., p. 378).

A historicidade, agora, é ser fundamental inserido na natureza, no ser vivo, e ademais, no próprio ser humano determinando sua ontologia. Bopp, por sua vez, com a contribuição na filologia desenvolve o arcabouço necessário para o desenvolvimento da linguagem enquanto condição *sine qua non* da antropologia moderna.

A reflexão paira na ideia de que a História, ou melhor, a constituição histórica se dá por meio da gramática. As palavras reverberadas no século XVIII eram palavras representadas e a representação por sua vez exauria toda e qualquer significação daquelas, compondo-as.

Cada palavra existia pelo valor da representação que possuía. Contudo no século XIX constatamos que a palavra se desvincula desta. Neste tempo em que a linguagem surge soberana a palavra foge do seu jogo. Assim sendo, se percebe que como a palavra que se desvincula de sua representação, a linguagem também independente constitui um ser se espessando e recebendo peso próprio.

Enquanto na época clássica a função expressiva da linguagem só era requerida no ponto de origem e apenas para explicar que um som pudesse representar uma coisa, no século XIX, a linguagem vai ter, ao longo de seus percursos e nas suas formas mais complexas, um valor expressivo que é irredutível; nada de arbitrário, nenhuma convenção gramatical podem obliterá-la, pois, se a linguagem exprime, não o faz na medida em que imite e redublique as coisas, mas na medida em que manifesta e traduz o querer fundamental daqueles que falam (FOUCAULT, 2002, p. 401).

A linguagem se modifica no século XIX. No século XVI ela está estritamente vinculada às marcas dispersas nas coisas; nos séculos XVII e XVIII ela se dava pela capacidade de representar que lhe era própria. Nestas representações encontrávamos os signos iniciais e suas relações de recorte e reagrupamento, originando e permitindo o jogo de identidade e diferenças peculiares destes séculos. A linguagem era um conhecimento na Idade Clássica e o conhecimento se dava em forma de um discurso sendo condição imprescindível para o saber.

Poderíamos dizer que “o fim da época do discurso está marcado pela impossibilidade de reduzir a vida, o trabalho e a linguagem ao domínio da representação. A representação, ela mesma, se converte em produto, na consciência do homem” (CASTRO, 2009, p. 252).

O fim da representação marcará o ser da linguagem. Esta se torna objeto na *Modernidade* e o seu ser estará ligado ao ser humano de forma constitutiva. Ela contrairá uma profundidade própria e se dobrará sobre si mesma. Ela desenvolverá sua história bem como suas leis e uma objetividade que só compete a ela mesma no século XIX. A linguagem se torna objeto do conhecimento e da análise e isto a coloca ao lado de tantas outras instâncias como a dos seres vivos, e de modo primordial ao lado do homem, paralelamente.

A interpretação no século XVI ia do mundo (coisa e textos ao mesmo tempo) à palavra divina que nele se decifrava; a nossa, pelo menos a que se formou no século XIX, vai dos homens, de Deus, dos conhecimentos ou das quimeras às palavras que os tomam possíveis; e o que ela descobre não é a soberania de um discurso primeiro, é o fato de que nós somos, antes de nossas mais íntimas palavras, já dominados e perpassados pela linguagem (FOUCAULT, 2002, p. 413).

Desde a análise independente das estruturas gramaticais a linguagem que outrora era limitada no pensamento clássico se constitui uma organização autônoma. Se na *Era Clássica* a linguagem se dava como o desenvolvimento espontâneo das representações, na *Era Moderna* “[...] a linguagem se dobra sobre si mesma, adquire sua espessura própria, desenvolve sua história, leis e objetividades que só a ela pertencem” (Ibid., p. 409). E o ser humano outrora sujeito do conhecimento, possuidor da linguagem, passa a se reconhecer contido nela.

Mas, segundo Foucault, foi sobretudo com a passagem do regime cultural da representação ao da linguagem, quando as palavras deixaram de servir de quadro ao conhecimento das coisas, que se deu o aparecimento do homem na posição ambígua de objeto cognoscível e de sujeito cognoscente. De soberano, o homem passou a dominado, e de espectador, passou a observado. Servindo-nos das próprias palavras de Foucault, tratou-se de o homem ocupar o lugar do *rei*, que Velásquez lhe havia reservado no seu quadro *As Meninas*, e do qual ele esteve excluído até ao começo do século XIX (ROCHA, 1997, p. 68-69).

2. ORIGEM E DESVANECIMENTO DO SUJEITO MODERNO

Há ainda, no entanto, algumas palavras a dizer. Palavras cujo estatuto é, sem dúvida, difícil de justificar pois se trata de introduzir no último instante e como que por um lance de teatro artificial, uma personagem que não figurava ainda no grande jogo clássico das representações (FOUCAULT, 2002, p. 423-424).

Ao analisar o quadro de Diego Velásquez, Foucault inicia *As Palavras e as Coisas* apontando os limites da representação que delinearam a passagem de uma *episteme* clássica para uma *episteme* moderna; uma representação que se torna representação de si mesma. Tal afirmação nós podemos constatar de forma clara na obra *Las Meninas*²⁰.

Ao contemplar o quadro, o espectador se vê diante de uma certa reciprocidade que se mostra eminente. É um quadro repleto de olhares que nos miram, que nos envolvem. Com exceção do cachorro, tudo olha, os rostos que contemplam são igualmente aqueles que estão refletidos. Tudo olha, tudo vê. Está-se diante de um espetáculo de olhares. Desta forma, um verdadeiro foco só terá sentido na invisibilidade gerada pelo reflexo. Pela representação, a verdadeira presença, uma vez que tudo parece visível, se encontra oculta no jogo visionário.

Tudo o que é exterior é convidado a estar na interioridade do quadro, a se tornar cena, conjunto. O pintor e o casal real, Felipe IV e sua esposa Mariana de Áustria, que estão refletidos no espelho que aparece no quadro, têm duas miras: a primeira é a infanta Margarida, a filha primogênita do casal que aparece no centro e seguidamente nós que miramos o quadro do nosso lugar. Pura exterioridade que se contempla na representação da representação pintada por Velásquez.

Ele põe no interior da tela, o exterior, e o representa possibilitando a invisibilidade profunda do verdadeiro sujeito do quadro, transparência revelada e omissão, uma vez que o que ele pinta não está posto sobre a luz e de nossa parte, espectadores, se torna impossível vislumbrar.

O sujeito que olha o quadro, desta maneira, é o motivo do pintor. Qualquer espectador que contempla o quadro se converte em seu cenário, uma vez que se encontra sempre na mira daquele que pinta.

²⁰ Foucault interpreta o quadro em termos de representação e sujeito [...] A análise deste quadro serve para tematizar a estrutura do saber na Época Clássica, e durante o período que se segue — a Idade do Homem. A análise foucaultiana do quadro mostra como são representados todos os temas da noção clássica de representação. O comprometimento de Foucault com o método arqueológico o leva a estudar as instabilidades implícitas no discurso da época, apesar de não mencionar como estas instabilidades já prenunciavam o aparecimento do homem (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 37).

O que acontece, na verdade, é que tudo no quadro aponta aquilo que de modo ausente se presentifica como objeto e, concomitantemente, como sujeito. Aquele que vislumbra o quadro é o que parece estar do outro lado da tela sendo pintado por Velásquez. Tudo converge no sujeito que contempla e que está na mira do pintor, que é ao mesmo tempo, o objeto pintado²¹.

Papel duplo este que, neste jogo de relações se encontra confuso. Assim podemos pensar o homem do século XVIII. Pensá-lo é pensar naquele que é o alvo de toda e qualquer representação, que delinea o quadro completo da existência e o fio das representações em toda era clássica e que de modo curioso, não se representa a si mesmo. Um conceito para o sujeito que determina a existência do quadro das representações e para o qual toda representação está disposta não existe antes do século XVIII; “esse jamais se encontra ali presente” afirma Foucault (2002, p. 425).

O sujeito moderno, por sua vez, é uma criação recente que surge no horizonte do conhecimento; é uma realidade criada pelo demiurgia do saber. Dentro de toda análise feita, de todos os processos e conhecimentos erigidos nos séculos anteriores, não encontramos uma consciência epistemológica do homem; não podemos logo dizer que encontramos na episteme clássica um modelo, um domínio específico, ou como trataremos adiante, de uma ciência que o discorra.

Este mesmo homem, centro e fundamento de todas as representações não se encontra dentro de nada que desenvolveu ou cientificou; ou seja, não podemos aferir uma ciência do homem, ou uma possível hermenêutica do sujeito moderno até finais do século XVIII.

Outrora, na prosa do mundo, o homem era um com a natureza e com o que a compunha. Natureza e natureza humana se imbricavam na formulação de um mundo poético, onde as similitudes compilavam e as antipatias regulavam. Na era clássica o que entendemos por homem se torna cada vez mais distinto da visão anterior, uma vez que este desponta como um discurso originado, dentro de mecanismos de saber que o torna, concomitantemente, sujeito do conhecimento e objeto do saber.

²¹ Se, como nos diz na análise de *Las Meninas*, de Velásquez, o sujeito (o espectador) não podia ser representado por ser exterior à própria representação, agora que a reflexão sobre a linguagem se faz filologia e cessa o discurso clássico onde se sobrepujam representação e ser, o Homem surge na ambígua posição de objeto de conhecimento e de sujeito desse mesmo conhecimento, pois sendo o Homem a que Foucault se refere aquele para quem a representação existe; desaparecida a representação, é ele próprio que passa a existir, isto é, a atrair a atenção das luzes, como que surgindo abruptamente na clareira para onde todos os olhos se viram (ARÊDES, 1996, p. 41-42).

Neste ínterim, o sujeito moderno se encontra diante da força da linguagem do século XIX, que diferente da linguagem do século XVI e XVII, se torna transparente. Esta perde sua característica de marca, sua consistência secreta, sua espessura, e sua força para unir as palavras às coisas, bem como deixa de se relacionar com a representação; desta forma, prematuramente, aponta o final que espreita o homem.

Foucault sustenta que a figura do homem se formou a partir do desaparecimento do discurso clássico, nos interstícios de uma linguagem em fragmentos. O reaparecimento da linguagem na literatura, na linguística, na psicanálise, na etnologia nos anuncia que a figura do homem está em vias de se decompor (CASTRO, 2004, p. 210).

Nesta nova configuração, na qual a linguagem surge como aquela “que nomeia, que recorta, que articula e desarticula as coisas, tornando-as visíveis na transparência das palavras” (FOUCAULT, 2002, p. 428) não se encontra um lugar para o homem. Desta forma, se faz mister encontrar o lugar desse sujeito que surge, quando da superação do cogito cartesiano e do discurso clássico: o que ratifica um lugar para o ser e outro para a representação do ser do sujeito, uma disparidade entre o *eu penso* e o *eu sou*²².

Findado o lugar comum entre representação e ser, o ser do sujeito moderno é erigido e aparece num entorno de imprecisão. Ele aparece como um duplo: como instância ambígua; ao mesmo tempo, potência subjetiva e objeto epistemológico. Surge o sujeito no momento em que o quadro de Velásquez pode ser desvelado. O personagem, outrora ausente, aparece, concomitantemente, como tudo o que é refletido no espelho. O sujeito moderno é ali o modelo, o pintor, o rei e o espectador; é a ausência presente.

[...] o pintor é visto olhando; olhando a tela que está pintando, mas da qual só vemos o avesso; os personagens convergem para um ponto que emerge aquém do quadro; e o verdadeiro modelo, o rei, que se reflete somente em um espelho lá no fundo do quadro, contemplando tudo aquilo que o contempla, formando a grande ausência que é, no entanto, o centro extrínseco da obra (DELEUZE, 2008, p. 125).

No geral, a pintura de Velásquez é uma representação que tem como objeto um lugar vazio, uma instância oca que poderíamos preencher com uma variedade de personagens. O ponto do objeto da representação está para além da qualquer questão sobre a semelhança e,

²² Por um lado, a partir de Kant, e segundo a analítica da finitude (do Homem) proposta por Foucault, em *As Palavras e as Coisas*, o cogito e o sujeito perderam a sua transparência e puderam ser problematizados nos limites da sua auto finitude na medida em que o sujeito passou a ser visto à luz do par empírico-transcendental, por se apresentar como fruto de uma relação entre o Homem sujeito transcendental e o Homem objeto empírico e, por outro, ocorreu uma revitalização do interesse pela linguagem que, com base na constatação de que o eu penso já não é igual ao eu sou, e de que, consequentemente, o cogito já não é sinónimo de ser mas abertura às interrogações que põem a questão do ser, se apresentou, então, como criadora do ser, uma vez que os verbos deixarem de exprimir apenas objetos, passando a referir, sobretudo, ações e volições, e os humanos começaram a reconhecer-se na tensão criador/criatura da linguagem (ARÊDES, 1996, p. 39).

na verdade, resulta da constituição de um efeito da própria representação. Temos aqui então, uma espécie de libertação da própria representação do sujeito, do sujeito que representava e que se encontrava ali representado.

Na *Era Moderna*, este sujeito agora desvencilhado se afirma como objeto do conhecimento e se vê atrelado à linguagem. Não mais aquela que o representava, mas uma linguagem atrelada à realidade finita do homem. Ela toma corpo e gere uma ordem na qual as representações dão espaço e lugar às coisas mesmas, a partir de uma lei própria, no interior de cada uma delas. O homem deixa de ser representação e se aprofundando na espessura do que passa a ser se constitui sobre as leis da vida, do trabalho e da linguagem.

2.1 A Finitude como Critério Existencial

Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano. Este, com seu ser próprio, com seu poder de fornecer representações, surge num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca, e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos (FOUCAULT, 2002, p. 431).

O homem é, então, designado: ser que fala, ser que de um lugar privilegiado ordena, forma e ocupa toda a circunferência do que é produzido. Porém, no momento em que se erige o homem, neste lugar que lhe parece de direito, se revela uma outra condição: este que está no início e no fim de toda produção, ao buscar se determinar na episteme moderna, se encontra determinado pelas categorias que busca verificar. Ele é dominado pelo trabalho que executa, pela cotidianidade da vida e pela linguagem com a qual se comunica. Pensar o homem do século XIX é pensar a dualidade que o constitui.

Ele é o ser que fala e que é determinado pelas palavras que saem de sua boca. Ele é o ser que trabalha, que produz, mas que só pode ser dito e acessado por essas obras que saem de suas mãos. Ele próprio racional, só se contempla como aquele que tem acesso a ele mesmo, a partir das características e ações naturais que o constituirá, inexoravelmente, como ser biológico, vivo e real.

O homem é veículo, é travessia, é eixo, da mesma forma que ele é princípio e fim, de onde se origina toda elaboração racional sobre a natureza; ele só se encontra quando se torna produto, se converte em instrumento, se vê como objeto da ciência.

Nesta ocasião o homem emerge em sua forma dupla, sujeito e também objeto. Tal realidade levava Foucault a anunciar que o homem nesta nova configuração é como um rosto que se mostra desvanecendo na iminência histórica.

O que acontece com esse deslocamento é que o homem surge como uma estranha duplicação. Ele é um elemento da ordem empírica, é uma coisa a mais entre as outras do mundo, mas ele é também, o ponto de confluência das análises de cunho transcendental, enquanto é o sujeito que analisa.

As positivities do trabalho, da vida e da linguagem nele convergem e encontram ali um espaço de articulação comum, bem como a possibilidade de se darem ao conhecimento. Aqui se localiza o limiar da *Era moderna* e será segundo esta lógica que Foucault denominará de *duplo empírico-transcendental*²³, esse homem que surge. “Pois o limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que se pretendeu aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um duplo empírico-transcendental a que se chamou homem (FOUCAULT, 2002, p. 439).

A existência concreta do homem é proclamada pelo saber moderno, da mesma forma que este modo de saber conclama a finitude humana, como imprescindível à análise da existência. No entanto, a finitude que possibilita a existência, deste ser, se anuncia e ratifica, de certa forma, a limitação deste duplo que passou a existir.

Pensar o ser humano, por sua vez dentro desta finitude é limitá-lo, uma vez que esta finitude é instável. É preciso levar em consideração que nele, a vida é contingente e nem tudo está ao livre alcance das mãos ou do entendimento: “a finitude do homem se perfila sob a forma paradoxal de indefinido” (Ibid., p. 433).

Este homem que se desdobra nos limites da modernidade vê nesta finitude que é sua condição existencial a possibilidade de descobrir-se, enquanto se oferece à tarefa do conhecimento moderno. Este conhecimento só será possível na permanência natural do ser humano, na empiricidade de sua existência indefinida.

Uma elucidação sobre este ser ambíguo, esse duplo empírico transcendental que se revela na modernidade, só será possível através do corpo que é próprio do homem e de toda

²³ Ora, o duplo do homem começa então a aparecer justamente quando aquilo em relação ao que o indivíduo servia simplesmente como meio começa a funcionar como princípio; quando sua positividade empírica (sua vida, seu trabalho e sua língua), que não lhe pertence, passa a funcionar como princípio da própria vida, do trabalho e da fala. Temos aqui, com as palavras de Foucault, a reduplicação, a repetição ou a dobra do empírico no nível do transcendental. A vida, investigada em sua manifestação empírica e objetiva, tem também o estatuto de transcendental já que é, em suas formas de funcionamento, a condição de possibilidade de todo ser vivo. O trabalho em suas formas determinadas de organização é também a condição de possibilidade para qualquer produção. Por fim, a língua que falamos é também a condição de possibilidade para a nossa fala (NOTO, 2011, p.68).

a sua experiência de desejo²⁴. Desta constatação surgirá uma ciência do ser humano. A análise precisa está erigida nas experiências da vida, do trabalho e da linguagem que o homem faz do seu corpo e com o corpo de desejo que é seu.

Se, por um lado, o homem tem sua existência pautada na vida, na linguagem e no trabalho e ainda, se o acesso ao homem somente ocorre por meio de seu organismo, de suas palavras e dos objetos por ele fabricados, tem-se, por outro lado, que ele próprio é um ser vivo, um veículo para as palavras que pronuncia e um instrumento de produção. É por esse prisma que o saber que lhe é próprio remete-o a uma posição de objeto da natureza e, como consequência, de finitude. O homem aprende que é finito por meio das formas positivas da espacialidade de seu corpo, da historicidade de sua linguagem e de sua produção, e provoca o entendimento dos conteúdos empíricos sob a ótica da analítica da finitude e da existência humana (GERALDINI, 2007, p. 129-130).

O conhecimento que o sujeito tem da sua finitude deve partir dessa mesma finitude que o constitui e que o profere como coisa no mundo, objeto de análise; tudo por meio do seu corpo. “O modo de ser da vida e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem me prescrever suas formas me são dados, fundamentalmente por meu corpo” (FOUCAULT, 2002, p. 433).

Pensemos, por outro lado, esse corpo diferentemente de como era pensando na *Era Clássica*; ele não está numa finitude indefinida, engendrada por um pensamento transcendental que o determina; mas é construído a partir dos próprios conteúdos que o ratificam na finitude de um saber moderno, ou melhor, que o revelam a partir de conteúdos empíricos, a partir de formas concretas de sua existência limitada.

Relação imprescindível existe entre o sujeito do conhecimento e esse conhecimento que o põe nesta posição. Homem e saber se contemplam como seres, frutos de deslocamentos que se assumem na iminência de desvanecerem a qualquer momento e que só serão possíveis na contemplação de seus fins. Pensar o homem é pensar a limitação do saber que o constitui e que se revela tão finito quanto ele.

O sujeito moderno deverá ser pensado de tal forma, uma vez que esta determinação ambígua de ser, que ele produz e da qual é produzido, o é por um saber tão finito quanto ele e que o afasta de qualquer possibilidade metafísica determinante. Afirmo Foucault que “[...] quando os conteúdos empíricos foram desligados da representação e

²⁴ Mas, à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irreduzível se articula, contudo com o espaço das coisas; a essa mesma experiência é dado o desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor e valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueados. Isso quer dizer que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na própria finitude (Ibid., p. 433).

envolveram em si mesmos o princípio de sua existência, então a metafísica do infinito tornou-se inútil” (2002, p. 437). Neste sentido:

Se a metafísica da representação e as análises dos seres vivos, dos discursos e das riquezas formaram o pensamento até o século XVIII, é na modernidade que as finitudes humanas nortearam a contestação de tais pensamentos e puseram fim à metafísica, de forma a denunciá-la como um véu da ilusão através da filosofia da vida, como episódio cultural através da linguagem e ainda como pensamento alienado e ideologia através das analíticas da finitude do trabalho (GERALDINI, 2007, p. 130).

Pode-se dizer então que o fim desta metafísica e consequentemente da representação e de seus espaços foi o ponto de emergência no pensamento ocidental para o aparecimento do homem moderno, por sua vez determinado pela finitude de seu corpo. Ser que vive, que trabalha e fala e que se constitui assim, somente a partir de tais categorias e só delas.

“Mas o fim da metafísica não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem” (FOUCAULT, 2002, p. 437-438). Por sua vez, o pensamento moderno só é capaz de compreender o homem porque o pensa a partir do finito que o constitui e que nele é intrínseco:

[...] o homem moderno surgiu no momento em que a cultura ocidental permitiu pensar o finito a partir do próprio homem. Esse novo movimento constituiu o que Foucault denomina ser o homem duplo-empírico-transcendental. A duplicidade encontrada por esse autor diz respeito a duas formas de análises que surgiram no século XIX, ambas compreendendo, como o próprio nome revela, aspectos empíricos e transcendentais (GERALDINI, 2007, p. 129-130).

Sendo assim, os saberes anteriores puderam erguer uma metafísica que expusesse o ser humano em categorias transcendentais e o determinassem, a partir de sua localidade entre os seres do universo. O que queremos ratificar, nesta perspectiva foucaultiana, é que nenhuma dessas eras, com todo o conhecimento que lhes era correspondente, pôde dizer o homem da mesma forma como ele é contemplado e dito pelo pensar moderno.

O homem, outrora invisível, é corpo dito pela finitude existencial, ele que é o duplo empírico-transcendental. O sujeito moderno é de tal modo, na *Era Moderna*, que a partir dessa realidade empírica, ele toma, sobre si, os conhecimentos que possibilitam a existência de todos os demais conhecimentos.

2.2 O Homem ou Duplo Empírico-Transcendental

Sem dúvida, ao nível das aparências, a modernidade começa quando o ser humano começa a existir no interior de seu organismo, na concha de sua cabeça, na armadura de seus membros e em meio a toda nervura de sua fisiologia; quando ela começa a existir no coração de um trabalho cujo princípio o domina e cujo produto lhe escapa; quando aloja seu pensamento nas dobras de uma linguagem, tão mais velha que ele não pode dominar-lhe as significações reanimadas, contudo, pela insistência de suas palavras (FOUCAULT, 2002, p. 438).

Uma constatação que fazemos é um possível estranhamento que possa vir a existir na teoria que aqui defendemos, de um Foucault que deseja pensar o sujeito numa esfera empírica. Pode parecer que ele se proponha algo antigo. Ao afirmar uma analítica da existência, na qual o homem é projeto e é pensado, pode estar refletindo aquilo que já o foi pelos empiristas, quando discorrem, e pensam o homem, a partir da finitude, de um mesmo modo.

Acerca disto, afirmará nosso filósofo que, como as demais formas de pensar o homem e, aqui também se enquadram os racionalistas; antes do século XVIII, o que se analisa são as representações dispostas que ocupavam o lugar do sujeito.

O sujeito moderno que se apresenta sujeito e, concomitantemente, objeto, se configurou naquele onde, suas considerações, capacidades e limites estavam pautadas nas formas da representação que permearam o conhecimento em geral. “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, porquanto é um ser que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento” (Ibid., p. 439).

O sujeito moderno é compreendido, a partir dos conteúdos empíricos que o constituem na finitude, que lhe é intrínseca, e nas positivities da vida, do trabalho e da linguagem. Torna-se inacessível e obsoleto pensar o homem, a partir do lugar que este ocupava nas configurações da representação e, levando em conta os conteúdos empíricos dados pelos homens, se torna possível determinar como se condiciona o saber e, mediante tal conhecimento, anunciar o duplo no qual se torna o homem.

Neste intervalo de tempo, urge a modernidade, que se anuncia como portadora de possibilidade para a análise do duplo empírico-transcendental que desponta. Encontrar-se-á enunciado, na forma de conceito e empiricidade, o homem. Este que desponta no horizonte empírico da modernidade e que se bifurca. Uma forma de análise que desponta em duas formas de apreciação do sujeito, o duplo.

Afirma Baltazar:

Trata-se de uma “forma-homem” que aparece, entre os saberes positivos e a filosofia, numa posição ambígua: por um lado ele é objeto finito que surge no meio da natureza, visto entre os outros seres, transformando-a pelo seu trabalho e dotado de linguagem – portanto, atravessado por essas dimensões cujas leis lhe escapam sempre, numa espessura subjacente, numa “opacidade originária”: a finitude do homem se anuncia na positividade desses saberes. Por outro lado, ao mesmo tempo em que é objeto de saberes que o tematizam como ser que vive, fala e trabalha, ele também é interrogado, na sua finitude, como um sujeito transcendental (jamais dado na experiência), com a peculiaridade de ser fundamento e limite de todo conhecimento (2012, p. 149).

Foucault delinea, então, duas formas de apreciação desse duplo. O primeiro modo foi ratificada, pelo nosso filósofo, de *estética transcendental*²⁵, que seria o da análise puramente empírica, onde o conhecimento paira nas condições anatomofisiológicas do ser humano; há uma natureza do conhecimento humano que o determina e que o tornava claro, a partir de seus conteúdos empíricos, de sua cotidianidade.

A segunda, a *dialética transcendental*²⁶, se dirige ao conhecimento como e pela historicidade, que de certa forma determina as relações humanas e consequentemente o homem no que ele compreende de si; esta história, ao mesmo tempo, era “dada ao saber empírico e determinava suas formas” (FOUCAULT, 2002, p. 440).

Estas duas formas buscavam encerrar em si o homem, aquém de uma suposta *teoria do homem*, erigida até o século XVIII, uma vez que poderiam repousar em si mesmas todas as características empíricas e transcendentais que complementam o duplo humano.

O que acontece, no entanto é uma repartição de saberes, que neste contexto moderno, ratifica a ausência de uma verdade absoluta sobre o sujeito, ou melhor, que ilumina duas possíveis verdades sobre ele: a objetiva, “aquela que pouco a pouco se esforça, se forma, se equilibra e se manifesta através do corpo” e uma verdade da ordem do discurso, “uma verdade que permite sustentar sobre a natureza, ou a história do conhecimento uma linguagem que seja verdadeira” (Ibid., p. 441).

²⁵ Seguindo a esteira da estética transcendental de Kant, o positivismo naturalista tentou assimilar o transcendental ao empírico; seguindo o caminho da dialética transcendental, o marxismo tentou absorver o histórico no transcendental. Para Foucault, nem um nem outro entenderam o corte estabelecido por Kant na filosofia ocidental. O problema dessas duas correntes é que ambas afirmam a existência de uma verdade em si na percepção (positivismo) ou na história (dialética). Na *Crítica da razão pura*, em sua primeira parte denominada *Estética Transcendental*, Kant expõe o processo da sensibilidade pelo qual ocorre a receptividade dos objetos da experiência. A sensibilidade ou a faculdade das intuições sensíveis trata das impressões produzidas pelos objetos no sujeito - a sensação, que produz intuições empíricas -, mas também as formas de captação do objeto que independem da sensação, situadas *a priori* no ser humano, denominadas intuições puras. Assim, na estética transcendental as intuições empíricas indicam a apresentação dos objetos, e as intuições puras representam tais objetos no intelecto. Apresentação sensível e representação intelectual constituem, pois, as duas condições do conhecimento sintético a partir da sensibilidade (CANDIOTTO, 2009, p. 195).

²⁶ Na perspectiva de Kant, em seu uso lógico no processo do conhecimento, a faculdade da razão, como parte da *Dialética Transcendental*, busca a unidade não a partir das intuições empíricas, como na *Analítica Transcendental*, e sim por meio dos conceitos do entendimento (Ibid., p. 196).

Encontramo-nos diante da falibilidade de discursos de verdades ambíguos e o advento da análise do vivido²⁷, um discurso de natureza mista, que se dirige à realidade ambígua do homem, ao que há de mais concreto, para autorizar à linguagem caminhos que possibilitem a fuga da ingenuidade daquele discurso ambíguo, que se instaurou no panorama nascente da Modernidade e que pretende dizê-lo ausente de qualquer ingenuidade ou restrição.

Uma linguagem que, por sua vez, “não faz mais que preencher, com mais cuidado as exigências apressadas que foram postas quando se pretendeu fazer valer, no homem, o empírico pelo transcendental” (FOUCAULT, 2002, p. 443). Acerca do aparecimento do homem em relação à linguagem.

Portanto, diante de nós, desvela-se a obra de Foucault, que mobiliza no seu interior a tentativa de compreender o fenômeno humano, bem como sua relação com o mundo por meio da linguagem, mas, para além do próprio sujeito e para além da própria linguagem, visa a elucidar também quais foram as condições necessárias ao seu aparecimento (PEREIRA, 2011, p. 95).

Tal reflexão, sobre uma não anterioridade do homem, abriria a questão de um postulado antropológico que poderia nos parecer paradoxo. Como seria possível pensar o mundo, o pensamento e a própria verdade se o homem não existisse? Talvez estivéssemos tão ludibriados com o aparecimento recente do homem, que não paramos para perceber que antes dele havia os seres vivos e sua ordem, mas não se encontrava ali, o homem, enquanto objeto de análise, mas apenas como representação.

É a partir desse jogo de representações, em que o sujeito moderno se sustenta na rede da representação, que René Descartes e, posteriormente, Immanuel Kant, desenvolvem suas teorias racionalistas e é neste ínterim, que salvaguardando uma analítica da finitude, Foucault negando o cogito cartesiano, anuncia o cogito moderno²⁸.

À diferença de Descartes, no entanto, o cogito moderno (da analítica da finitude) não se preocupa em fazer do pensamento a forma geral de todo pensamento (nem mesmo do erro, da ilusão). No cogito moderno faz-se valer a distância que separa e liga o

²⁷ O vivido, com efeito, é o espaço onde todos os conteúdos empíricos são dados à experiência; é também a forma originária que os toma em geral possíveis e designa seu enraizamento primeiro; ele estabelece, na verdade, comunicação entre o espaço do corpo e o tempo da cultura, as determinações da natureza e o peso da história, sob a condição, porém, de que o corpo e, através dele a natureza sejam primeiramente dados na experiência de uma espacialidade irreduzível, e de que a cultura, portadora da história, seja primeiramente experimentada no imediato das significações sedimentadas (FOUCAULT, 2002, p. 442-443).

²⁸ O pensamento se dá a conhecer mediante a exclusiva realidade do Cogito. [...] Por sua vez, há transparência absoluta entre o sujeito que pensa e seu pensamento. Para Foucault, o pensamento só pode representar a si mesmo porque, como tal, ele está inserido na episteme da Representação. Somente serão alcançados os umbrais da modernidade quando os limites do conhecimento forem estabelecidos a partir da conjugação do sujeito que pensa com as forças empíricas da finitude. A partir de então haverá uma zona de nebulosidade entre o sujeito que pensa e seu pensamento; o cogito deixa de ser uma derivada da transparência das representações (CANDIOTTO, 2009, p. 190).

pensamento, como presença a si mesmo, ao impensado. Nesse espaço o que vai do cogito ao impensado e do impensado ao cogito, situa-se na fenomenologia de Husserl (CASTRO, 2009, p. 212).

Defende Foucault que este duplo empírico-transcendental passa por um duplo deslocamento que é afirmado como a passagem de um cogito clássico, para aquilo que chamamos de cogito moderno, “tão diferente do de Descartes quanto da nossa reflexão transcendental [...] da análise kantiana” (FOUCAULT, 2002, p. 446).

Este cogito moderno não encontra mais lugar na reflexão transcendental, levantada por Kant, uma vez que este homem é agora, também, o lugar do desconhecido e, por sua vez, uma análise kantiana, ou uma verdade indubitável cartesiana, de um “eu-penso” que indica um “eu sou”, se exaurem na forma do impensado²⁹.

Ademais, se fundamenta em Edmundo Husserl uma teoria filosófica que resguarda, em si, a união da reflexão kantiana e o cogito de Descartes³⁰ “Husserl teria assim reanimado a vocação mais profunda da *ratio* ocidental” (Ibid., p. 448). A fenomenologia aparecendo como consequência negativa; por sua vez, tem-se como positivo a relação que o homem mantém com aquilo que parece constituí-lo, no que há de mais verdadeiro, o impensado.

Desde o momento em que ele se viu como objeto do saber, de um pensamento que agora pensa poder pensar a si mesmo, ele ratifica sua existência, na evidência “de mecanismos obscuros, determinações sem figuras, toda uma passagem de sombra a que, direta ou indiretamente, se chamou inconsciente” (Ibid., p. 450).

O impensado, ou o inconsciente, atestam a existência do homem moderno, uma vez que estão justapostos, não vindo desde homem ou como ele, mas um impensado que, se coloca junto, como iguais numa mesma ordem, porém sendo diferentes; são novidades idênticas que são dispostas lado a lado e que possibilitam a compreensão do homem, pois “[...] o impensado serviu ao homem de acompanhamento surdo e ininterrupto desde o século XIX” (Ibid., p. 451).

²⁹ O impensado (qualquer que seja o nome que lhe dê) não está alojado no homem como uma natureza encarquilhada ou uma história que nele se houvesse estratificado, mas é, em relação ao homem, o Outro: o Outro, fraterno e gêmeo, nascido não dele, nem dele, mas ao lado e ao mesmo tempo, numa idêntica novidade, numa dualidade sem apelo (Ibid., p. 450).

³⁰ Destarte, acerca do cartesianismo e kantismo, Foucault fala de um duplo deslocamento do cogito moderno, (isto é, a partir de Kant) a respeito do cogito cartesiano: 1) à diferença de Descartes, não é a forma geral de todo pensamento (inclusive de erro e ilusão); no cogito moderno, trata-se, antes, de fazer valer a distância que separa e, ao mesmo tempo, une o pensamento com o não pensamento. 2) O cogito moderno, mais que uma descoberta, apresenta-se como uma tarefa: a de explicar a articulação entre pensamento e não pensamento. Por isso no cogito moderno o ‘eu penso’ não conduz à evidência do “eu sou” (CASTRO, 2009, p. 80).

O homem não pode desvendar o impensado, ou dirigir-se a ele, sem antes voltar a si mesmo. Desta forma, como pensar uma origem do homem, para se refletir este impensado que se mostra tão mister ao entendimento do sujeito?

Pensar uma origem, na verdade, é pensar em que solo este homem apareceu, uma vez que sendo criação recente, o tudo já iniciado da natureza lhe é anterior. Pensar uma origem seria pensar na articulação e na adequação deste homem, com o que já está iniciado do trabalho, da vida e da linguagem que são categorias imprescindíveis para se pensar o homem.

A existência é, portanto, mediada por essas categorias e o saber produzido ali é o que possibilita ao sujeito interagir com o que já é estipulado, de modo tal que o sujeito age e participa de uma rede já iniciada de saber e compreensão.

E assim nesta tarefa infinita de pensar a origem o mais perto e mais longe de si, o homem descobre que não é contemporâneo do que o faz ser – ou daquilo do qual ele é; mas que está preso no interior de um poder que dispersa, o afasta para longe de sua própria origem, e todavia lhe promete numa eminência que será talvez sempre furtada; ora esse poder não lhe é estranho; não reside fora dele na serenidade das origens eternas e incessantemente recomeçadas, pois então a origem seria efetivamente dada; esse poder é aquele do seu ser próprio (FOUCAULT, 2002, p. 462).

2.3. O Sono Antropológico

Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade [...] E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu um sono novo, não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia (Ibid., p. 471).

A analítica da finitude surge então no horizonte moderno, como uma possibilidade de saída, para que o homem, naquilo que lhe é empírico, possa aparecer e criar um estatuto que não seja o permeado pela representação e que o retire de ser, apenas, uma possibilidade representativa, como foi analisado e denominado por Foucault, na Era Clássica.

Como já foi dito, a partir de uma impossibilidade epistemológica, pensar a categoria *homem*, antes do século XVIII, é uma tarefa árdua, uma vez que a própria filosofia se encontrava voltada para uma análise da representação, e não do ser empírico que determina o sujeito na Era Moderna.

[...] É o caso do “homem”, constituído como objeto de saber e tomado sujeito transcendental pelas filosofias somente na Modernidade e em nenhuma outra época. Assim como o humanismo renascentista, o racionalismo dos clássicos concedeu ao homem um lugar privilegiado na ordem do mundo, mas não pôde pensá-lo a partir de si mesmo. O homem tornou-se objeto precípua somente quando a finitude passou a ser pensada por si própria (CANDIOTTO, p. 187).

No século XIX se iniciará um processo díspare, em comparação aos anteriormente realizados pela filosofia. Antropologia, veiculada, agora, à analítica da existência, ocupará um lugar na forma do saber moderno, de forma imprescindível.

No momento em que a representação perde seu espaço na constituição do saber, aquilo que era da alçada das experiências empíricas precisava ser assegurado e o cogito cartesiano não era mais capaz de fazê-lo. Toda experiência empírica deveria estar naquilo que verdadeiramente a sustém, a saber, na finitude humana.

O que ocorre é que essa finitude que abarca o ser todo do homem moderno é dual. Esta finitude que se configura no século XIX é da ordem do vivido, mas é, concomitantemente, da mesma forma da ordem da consciência. Esta é a questão que acomete de confusão o empírico e transcendental na modernidade³¹.

O que temos no século XIX é uma finitude que reivindica a vida humana, as suas ações e suas palavras. Uma finitude que tem o objetivo de produzir “uma reduplicação empírico-crítica pela qual se tenta fazer valer o homem da natureza, da permuta ou do discurso como o fundamento de sua própria finitude” (FOUCAULT, 2002, p. 471).

Mas esse homem não é apenas finitude nesta nova configuração. Nessa reduplicação, a função transcendental do duplo, que é o homem, busca tomar em sua rede tudo que há de inerte e sombrio na empiricidade, o que por sua vez, ocasiona a animação dos conteúdos empíricos, que se perfazem por meio de discursos, afastando de si, àquilo que seria a presunção transcendental. Nesse movimento localizamos aquilo que Foucault define como sono antropológico.

Nessa Dobra, a função transcendental vem cobrir, com sua rede imperiosa, o espaço inerte e sombrio da empiricidade; inversamente, os conteúdos empíricos se animam, se refazem, erguem-se e são logo subsumidos num discurso que leva longe sua presunção transcendental. E eis que nessa Dobra a filosofia adormeceu num sono novo; não mais o do Dogmatismo, mas o da Antropologia (Ibid., p. 471).

³¹ A filosofia moderna se caracteriza pela relação ambígua na qual o homem é colocado diante de suas próprias limitações, ao mesmo tempo como conteúdo e como fundamento. Sob esse viés é que o arqueólogo situa numa mesma rede positivismo naturalista, dialética e fenomenologia. Ambas as correntes de pensamento, segundo Foucault, se desviaram da lição básica de Kant de que não é possível um livre acesso dos conteúdos finitos às formas transcendentais sem uma crítica preliminar do conhecimento (CANDIOTTO, 2009, p. 195-196).

“Ora, sono antropológico é o nome que nosso filósofo dá ao mal de que padece toda reflexão que, durante os dois últimos séculos, ao se propor a pensar o homem, opera a confusão entre o empírico e o transcendental” (NOTO, 2011, p. 77). É aqui onde o conhecimento sobre o homem é questionado e onde se devem ser questionados sua definição e seus limites, em busca de uma verdade.

A configuração antropológica moderna se atém em “desdobrar o dogmatismo, reparti-lo em dois níveis diferentes que se apoiam um no outro e se limitam um pelo outro” (FOUCAULT, 2002, p. 472), desta forma, o escapar do sono antropológico, consiste em considerar a análise de uma possível essência humana, que por sua vez é gerada e dita, no geral, das experiências do homem.

A forma de acordar desse sono perpassa no pensar a recusa desse movimento dogmático e refletir o problema, na superação de uma vigilância antropológica, reavivando por meio de uma nova forma antropológica, meios de encontrar um pensamento radical do ser, pautado numa ontologia purificada. Acordar deste sono antropológico é ater-se numa antropologia que incida sobre um “projeto de uma crítica geral da razão” (Ibid., p. 472), razão esta que foi ratificada e erigida pelos filósofos racionalistas.

Por outro lado, Foucault atribui a Friedrich Nietzsche um primeiro passo, ou melhor, uma primeira tentativa de tirar a antropologia desse sono em que ela se encontra, a partir de uma crítica filológica³².

Nietzsche postula em sua filosofia, um reacender de uma antropologia que proporciona, em seu cerne, um ponto de encontro entre Deus e o homem, onde um pertence ao outro e, com o outro, se completa e existe, de modo tal que falar sobre o desaparecimento de um é ratificar o sumiço do outro. A morte de Deus é, para a filosofia nietzschiana, dentro dos liames da finitude constituinte da existência humana, a certeza indubitável da morte daquele que fora recentemente chamado de homem. Acerca desta finitude afirma-nos:

Finitude que só pôde ser liberada com o grande acontecimento que Nietzsche chamou de morte de Deus. Contudo, se a morte de Deus é que libera o homem como objeto de conhecimento, ela ao mesmo tempo o esvazia. Foucault nos chama a atenção para a possibilidade de que da mesma forma como surgiu o homem este estaria fadado a desaparecer. Chegando ao extremo de nos perguntar se o homem verdadeiramente existe (MARASCHIN; RANIERE, 2011, p. 99).

³² Se estas técnicas de interpretação do século XVI foram deixados em suspenso pela evolução do pensamento ocidental nos séculos XVII e XVIII, se a crítica baconiana, a crítica cartesiana da semelhança desempenharam certamente um grande papel para colocá-las entre parênteses, o século XIX e, muito singularmente, Marx, Nietzsche e Freud nos põe diante de uma nova possibilidade de uma hermenêutica (FOUCAULT. In: Mota, 2005, p. 42).

A ideia levantada pelo alemão de um super-homem³³, junto à postulação de um retorno, nada mais é do que a corroboração do desfalecimento da recente criação moderna.

Nietzsche reencontrou o ponto onde o homem e Deus pertencem um ao outro, onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, e onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem” (FOUCAULT, 2002, p. 472-473).

Esta postulação nietzschiana vai permitir a Foucault, apontar o ponto do qual a Filosofia, outrora dormente, desperta, uma vez que agora é possível se voltar a um verdadeiro pensar sobre o homem e sobre aquelas que irão determinar este homem: as ciências humanas.

O sentido desse pensar, por sua vez, só poderá ser encontrado quando for constatado a iminente ausência do homem, ou o “vazio do homem desaparecido” (Ibid., p. 472), quando da elucidação das ciências humanas.

[...] a tese da morte do homem aparece em Foucault como o coroamento de todo um trabalho filosófico que, partindo da epistemologia, e profundamente inspirado no pensamento trágico e na questão da linguagem levantada por Nietzsche, enceta uma crítica à racionalidade e ao saber modernos, notadamente às ciências humanas, crítica esta em que é o próprio lugar do homem enquanto esfera de um saber que parece não mais se sustentar LUCARINY (1998, p. 108).

2.4. As Ciências Humanas

As Ciências Humanas não apareceram quando, sob o efeito de algum racionalismo premente, de algum problema científico não-resolvido, de algum interesse prático, decidiu fazer passar o homem [...] para o campo dos objetos científicos [...] elas apareceram no dia em que o homem se constituiu na cultura ocidental, ao mesmo tempo como o que é necessário pensar e o que se deve saber (FOUCAULT, 2002, p. 476).

Como já dito anteriormente, o homem nesta episteme moderna se encontra como uma realidade dupla, simultaneamente, sujeito do conhecimento e objeto do saber. Como sujeito lhe é atribuído, ou melhor, ele se atribui como fundamento de todas as positivities;

³³ Não se trata, parece-me, de, simplesmente, eliminar a antropologia do horizonte da modernidade. Mesmo porque, diz Foucault, ‘constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós’. Trata-se de devolver-lhe o seu peso devido. Trata-se de conferir ao homem o lugar que lhe convém. De que Kant, aliás, já suspeitara: *indicação*, apenas. Não fundamento. Pois não há mais, na *episteme* moderna, nenhum fundamento. Todo fundamento dispensa o pensar. Impõe a sonolência intelectual. Foucault descobre em Nietzsche a direção (ou alternativa) desejável para o pensamento moderno. É preciso, com efeito, desenraizar a antropologia (TERNES, 1995, p. 50).

concomitantemente é colocado como elemento a ser dito e dado por meio de suas experiências, de forma determinante.

Essa duplicidade de papéis ontológicos, no qual o homem se apresenta de forma inaugural na modernidade, é o que fomenta e atesta o corpo de conhecimentos que se instauram no século XIX e que nasce com o nome de ciências humanas³⁴.

As ciências humanas puderam aparecer neste século, somente porque o homem surge entrementes, como categoria disposta a um cientificismo, uma vez que até o século XVIII pensar o homem se mostrou uma tarefa impossível, pois invisível e inexistente era o objeto de análise. Elas nascem quando a analítica da finitude se firma no ocidente e o duplo empírico-transcendental é pensado de forma, ontologicamente, empírica, uma vez que pensar uma essência humana só é possível a partir de sua empiricidade.

É aqui que as ciências humanas encontram no interior de um saber que sofre mudanças, num solo epistemológico que se transforma, um lugar para se alojar. Na configuração antropológica do pensamento moderno, pensar o impensado é o verdadeiro pensar sobre o homem moderno; pensar o sujeito moderno é pensar a sua relação com as positivities que ele comporta e que, ao mesmo tempo, o delimitam.

O aparecimento do homem, nesta configuração moderna do saber, é contemporâneo da formulação das categorias, com as quais o homem se articula, mas que por sua vez, todavia, lhe escapam. A tarefa, então, das ciências humanas é buscar, a partir dos conteúdos dos saberes positivos sobre a produção, sobre a linguagem e sobre a vida, uma reflexão sobre o sujeito moderno, voltada ao impensado, que agora se revela possível e que está intrinsecamente relacionado à constituição desse sujeito.

Em síntese, trata-se de reconhecer e analisar a existência de aspectos desconhecidos no próprio ser do homem, que lhe são apresentados, num primeiro momento, como algo exterior a ele. Toma-se possível, então, pensar sobre o impensado. Em outras palavras, tendo o homem se destacado da natureza como provavelmente o único ser pensante, ainda assim existe a dimensão do impensado, com o qual o modo de ser do homem passa a se articular agora dentro do saber moderno ocidental (GERALDINI, 2007, p. 132).

A sociologia e a psicologia, enquanto ciências humanas, são erigidas com pretensão científica, a partir do momento em que se instauram necessidades no homem, diante

³⁴ Não é nosso objetivo delinear o percurso foucaultiano das ciências humanas, no seu todo. Postulamos, ao entrar neste debate, apontar a relação do homem e da pretensão universal dessas ciências, no tangente ao ser do homem, da sua falibilidade e, conseqüentemente, da morte iminente que desponta com o desvelar dessas mesmas ciências.

do novo lugar, onde ele se encontra frente aos mecanismos da vida, do trabalho e da linguagem, como constitutivos de sua existência³⁵.

O homem, bem como, todo ser vivo, abandonando o espaço da representação, busca se instalar naquilo que lhe é próprio da vida; naquilo que lhe é favorável e que compete à produção e às riquezas consequentes, e de forma imprescindível, às palavras que o constitui ser de linguagem.

Neste mesmo tempo, constata-se que a teoria da representação se esvaindo, irrompe um espaço novo. É aberta, por sua via, uma interrogação nova pelo homem, que não havia sido feita até o século XVIII.

Um desequilíbrio, porém, se instaura, uma vez que o ser do homem, fundamento de todas as positivities, vê-se apoiado como ser nestas positivities que constitui. Este homem enquanto se questiona, por sua vez, se coloca no centro de toda a possibilidade epistemológica e o desequilíbrio aponta para uma ciência do homem que, argumentando estar na base fundamental das demais ciências, paradoxalmente, busca, nela mesma, o seu próprio fundamento e justificação. Acerca deste desequilíbrio nos afirmam Dreyfus e Rabinow, (1995, p. 35):

Foucault dedica a maior parte de *As Palavras e as Coisas* à análise detalhada da episteme da Época Clássica, que se transforma na relação da representação com a mathesis. Somente com este distanciamento foi-lhe possível estudar a Modernidade. O distanciamento do método arqueológico permite-lhe caracterizar a Modernidade como a Idade do Homem e mostrar que o 'homem' é um tipo de sujeito e objeto total de seu próprio saber, o que confere às ciências humanas uma estrutura particularmente confusa e enfraquecida.

A episteme moderna continua se constituindo e, numa síntese epistemológica, Foucault, abarcará três dimensões constitutivas³⁶. A saber, são as das ciências dedutivas, as das ciências empíricas e a da reflexão filosófica. Nenhuma delas abraça as ciências humanas, como parte de sua ordem, uma vez que estas não estão enquadradas em nenhuma das características referentes às três dimensões supracitadas; o que não exclui, por sua vez, serem,

³⁵ Trata-se somente de *uma* história arqueológica das ciências humanas. Arqueológica, porque a análise do pensamento filosófico e dos saberes empíricos na idade clássica e suas transformações no final do século XVIII e início do século XIX, respectivamente, servem para demarcar o solo primeiro, as condições de possibilidade, o espaço de ordem, os sistemas de regras de construção a partir dos quais foram projetadas as ciências humanas: a psicologia, a sociologia e a análise literária e dos mitos (CANDIOTTO, 2009, p. 26).

³⁶ Tais dimensões, chamadas pelo autor de *triédrico epistemológico* ou *triédrico dos saberes*, foram consolidadas a partir do século XIX e encontram-se definidas entre si num plano comum. Assim, existe um plano de aplicação das matemáticas nas ciências da vida, da linguagem, da produção e das riquezas, bem como um plano dedutível na biologia, na linguística e na economia. O plano comum da reflexão filosófica com as ciências exatas, por sua vez, define-se por meio da formalização do pensamento e, com relação à biologia, à linguística e à economia, esse campo comum diz respeito às formas da vida, às formas simbólicas e do homem alienado, respectivamente (GERALDINI, 2007, p. 134).

marginalmente, incluídas no triedro, pois se posiciona, exatamente, nos interstícios que há entre elas; se sustentando e se delineando, como ciência, nas suas fendas epistemológicas.

Esta localização vai imputar, às ciências humanas, no escopo da Modernidade, um estatuto de periculosidade para as demais ciências enquanto, concomitantemente, anuncia o perigo em que, elas mesmas, se encontram.

Passam a ser ameaça para as demais ciências, uma vez que estas outras, mediante qualquer desvio, ou absorção delas, podem cair numa antropologização, que é domínio investido pelas Ciências Humanas³⁷; e estariam em perigo, porque tal postura lhes atribuiria, em toda a sua relação com as demais ciências, uma instabilidade essencial naquilo que tem por objeto, uma vez que as ciências humanas têm no seu cerne, como aquilo pelo qual é possível existir, a representação.

Os saberes empíricos como os da vida, do trabalho e da linguagem, nesta configuração moderna do saber, escapam à lei da representação e é pelo menos curioso, as ciências humanas terem, ainda, essa relação de imprescindibilidade com ela: “as ciências humanas, ao tratarem do que é representação (sob uma forma consciente ou inconsciente) estão tratando como seu objeto o que é sua condição de possibilidade” (FOUCAULT, 2002, p. 503).

Tal assertiva, e seus desenvolvimentos teóricos, levarão Foucault ao termo de que as ditas ciências humanas não são ciências, uma vez que elas não encontram lugar nas possibilidades epistemológicas da modernidade.

Sua situação e seu modo de ser, frente às outras ciências, são sempre de vizinhança e de proximidade, nunca de forma absoluta, mas sempre limitada, dentro de interstícios, que pegam emprestadas, de onde fazem ciência, a partir de puras projeções. Afirma Rocha, (1997, p. 85) que Foucault, “não deixa de declarar que as ciências humanas não são ciências, porque os critérios da episteme moderna o impedem”.

Inútil, pois, dizer que as ‘ciências humanas’ são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na episteme moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se se perguntar então porque assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo a ciências (FOUCAULT, 2002, p. 507).

³⁷ A antropologização é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber. Facilmente se acredita que o homem liberou-se de si mesmo, desde que descobriu que não estava nem no centro da criação, nem no núcleo do espaço, nem mesmo talvez no cume e no fim derradeiro da vida; mas, se o homem não é mais soberano no reino do mundo, se já não reina no âmago do ser, as ‘ciências humanas’ são perigosos intermediários no espaço do saber (FOUCAULT, 2002, p. 481).

Tendo no seu cerne a representação, e constatando seu fim, as ciências humanas procuram reconduzir o homem, direcionar sua consciência aos conteúdos e formas, nas quais estas encontraram sua razão de existir e onde é possível falar deste; é a “disposição geral da episteme que lhes dá lugar, as requer e as instaura – permitindo-lhes assim constituir o homem como seu objeto” (FOUCAULT, 2002, p. 504).

Desta forma, o que é próprio das ciências humanas não parece ser o homem que ela analisa e que busca descrever, porque este não está na base de sua constituição e não é por ele que elas recebem um domínio específico; o que revela a sua instabilidade.

Foucault afirma que as ciências do homem não fornecem sua própria inteligibilidade. Nem a autoconsciência metodológica dos pesquisadores em ciências humanas, nem a teoria que eles propõem explicam por que, em algumas ocasiões, certos tipos de ciências do homem são estabelecidos e sobrevivem, e por que elas têm os objetos, os sujeitos, os conceitos e as estratégias que elas mesmas produzem; nem estas teorias podem explicar a matriz institucional na qual as ciências humanas florescem e, finalmente, declinam (DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 104).

2.5 A História e o Desvanecimento do Homem

Se a história possui um privilégio, esta estaria de preferência, na medida em que ela desempenharia o papel de uma etnologia interna de nossa cultura e de nossa racionalidade, e encamaria, conseqüentemente, a própria possibilidade de uma etnologia (FOUCAULT. *In*. MOTA, 2005, p. 76).

O sujeito procura se descrever como ser histórico, no entanto, esta História na qual ele procura uma origem e um limite, é mais velha do que ele e também do que as ciências humanas.

A História parece lhes escapar e lhes parece estranha. Ela surge levando consigo, numa teia epistemológica e existencial, todas as coisas: os animais, os seres vivos e até os homens, segundo suas possibilidades.

Por tal motivo, pensar um homem historicizado, da mesma forma que se pensa numa história das coisas e dos demais seres vivos, se mostra uma ação falida e inexata, uma vez que só se pode pensar uma historicidade, no século XIX, naquilo que o homem produz, a partir do que ele fala e na cotidianidade de sua vida. “De sorte que o homem se achou como que despojado do que constituía os conteúdos mais manifestos de sua História” (Id., 2002, p.

510). Porém, na continuidade desta mesma obra, nosso filósofo afirma que há uma possibilidade de pensar uma historicidade no sujeito. A questão se torna ambígua.

Ora, num primeiro momento Foucault afirma uma não historicidade humana: “o homem que aparece no começo do século XIX é desistoricizado” (FOUCAULT, 2002, p. 510). Por outro lado, este homem que trabalha, que fala e que vive tem em sua própria essência produtora, linguística e biológica, as características que lhe afirma uma historicidade própria, diferente das demais dispostas na Modernidade, mas que lhe assegura, de certa forma, uma relação simpática com as ciências humanas.

Num primeiro momento, o homem do começo do século XIX aparece como desistoricizado — a história dos seres, das palavras e das coisas que não estão subordinadas e nem são homogêneas ao homem constituem o ser humano como sujeito da história por meio da sobreposição desse com aquelas. Por outro lado, se considerarmos que, de fato, é o homem que vive na vida humana, que fala na linguagem e quem produz e consome na economia, não podemos tomá-lo como um ser passivo, à mercê das eventualidades que os seres, as palavras e as coisas traçam na história. Assim, pode-se dizer que o homem, inclusive, tem uma historicidade própria (GERALDINI, 2007, p. 137).

Claro que é preciso considerar que esta relação implica numa historicidade que tenha no seu cerne, uma dispersão radical com a fundação original das demais historicidades, mas que, por sua via, possibilite pensar, a partir das categorias do trabalho, da linguagem e da vida, as ciências humanas.

Estas ao pensar o homem, precisam fazê-lo, enquanto este é arrastado, como todos os seres vivos, e forma necessária e irrefutavelmente, pela teia da História, que se apresenta, ao mesmo tempo, numa esfera de acolhimento e num espaço de risco.

Homem e mundo, neste mesmo movimento, se incorporam numa historicidade única, uma vez que não se pode pensar uma positividade no homem, que não seja limitada por aquilo que é ilimitado da História.

Uma vez que o homem histórico é o homem que vive, trabalha e fala, todo o conteúdo da História, qualquer que seja, concerne à psicologia, à sociologia ou às ciências da linguagem. Mas, inversamente, uma vez que o ser humano se tornou, de ponta a ponta, histórico, nenhum dos conteúdos analisados pelas ciências humanas pode ficar estável em si mesmo nem escapar ao movimento da História (FOUCAULT, 2002, p. 513).

Desta relação se afirmará o inconsciente como objeto fundamental das ciências humanas, uma vez que a História não se exerce naquilo que o homem tem de objeto do saber, mas se preenche nos limites temporais das formas constitutivas de existência para o homem e da duplicidade que o compreende, como sujeito que pensa a partir do trabalho, da vida e da linguagem que o constitui.

Pela História nos será possível contemplar que no novo jogo de reciprocidade, que há entre sujeito e objeto, não existe mais uma coesão interna, mas uma vez arrastados pela teia da História, serão pensados, sim, a partir de uma exterioridade dispersiva, intranquila e definitiva.

Para Foucault, cada época constrói seus próprios objetos para significar o que pensa; mas esse pensamento, por sua vez, está condicionado por um impensado que escapa ao domínio da consciência e que torna possível a constituição de saberes e ciências, assim como a elaboração de filosofias e manifestações culturais (CANDIOTTO, 2009, p. 187).

O inconsciente pensado por Freud e desenvolvido na Psicanálise se revela o objeto mais fundamental, e as Ciências humanas, a partir dele, passaram a mostrar que havia de pensar no que já era pensado, mas de uma forma confusa. A partir da História, se reflete que “tudo que é pensado o será ainda por um pensamento que ainda não veio à luz” (FOUCAULT, 2002, p. 515).

Inconsciente e História se tornam então as duas formas concretas que se delineiam com as ciências humanas. Estas seriam para Foucault, as duas faces da finitude humana que faz aparecer, no século XIX, a figura do homem. “Mas talvez não tenhamos aqui, sob as formas concretas do inconsciente e da História, senão duas faces dessa finitude que, descobrindo que era por si mesma seu próprio fundamento, fez aparecer no século XIX a figura do homem” (Ibid., p. 515).

Formas concretas que, por sua vez, não puderam corroborar uma concretude humana. Todo conhecimento possível ao homem é limitado pela positividade histórica de um sujeito que conhece. Essa limitação, essa finitude, por sua vez, é dissolvida num jogo de relatividade que limita o conhecimento do homem, uma vez que deste jogo nada pode escapar da História que se afixa, como absoluta, revelando a debilidade das ciências humanas.

O inconsciente, que paralelamente, se dirige pelo mesmo caminho que os das ciências humanas, o faz com postura e olhar antagônico, voltado para o outro lado, “a psicanálise, se encaminha em direção ao momento – inacessível, por definição, de todo conhecimento teórico do homem” (Ibid., p. 518).

A finitude, da qual o homem se pensa e se faz, se coloca diante de nós como um pensamento que não se pensa, um objeto do saber, que a si mesmo furta. Enquanto a História se revela como um pulular perene, em mudança eterna, que faz com que as ciências humanas sejam fixamente postas em dúvida, constantemente questionadas, por ela mesma. O

inconsciente, por sua vez, junto à etnologia³⁸, se revela como contraciências em relação às ciências humanas, pois essas se assumem no contrafluxo, enquanto as ciências humanas buscam refazer seu caminho de positividade.

A arqueologia das ciências humanas proposta por Foucault é dirigida pela psicanálise e pela etnologia que, como contraciências, estão no coração da episteme da modernidade. Foucault atribui aí à Psicanálise um lugar privilegiado, mas importante ainda que o da etnologia. O privilégio dessa disciplina, e especialmente da obra de Freud, diz respeito a sua posição no conjunto dos saberes que organizam a episteme de nossa época (MOTTA, 2006, p. XXXVI).

Um modelo formal é dado a essas contraciências. Modelos esse que se encontra imerso numa reflexão sobre a linguagem. O que acontece, na episteme moderna, é um novo pulular da questão sobre o ser da linguagem. A linguagem se coloca ao lado das duas instâncias supracitadas, como outra contraciência, as formas-limites das ciências humanas e, como as anteriores, não teria por objeto o homem, pois este estaria nos seus limites.

Do interior da linguagem experimentada e percorrida como linguagem, no jogo de suas possibilidades estiradas até seu ponto extremo, o que se anuncia é que o homem é ‘finito’ e que, alcançando o ápice de toda palavra possível, não é ao coração de si mesmo que ele chega, mas à margem do que o limita; nesta região onde ronda a morte, onde o pensamento se extingue, onde a promessa da origem recua indefinidamente (FOUCAULT, 2002, p. 531).

A linguagem, nesse novo contexto epistemológico, não somente se refere ao que parece abstrato e exato, como na matemática e na lógica; a linguagem agora se reverbera como possibilidade de purificar a razão empírica, enquanto prefigura um fim. “Trata-se aí do desdobramento rigoroso da cultura ocidental, segundo a necessidade que ela atribuiu a si própria no início do século XIX” (Ibid., p. 532).

Nesta ocasião encontramos, dentre outras, a reflexão nietzschiana da morte de Deus e sua relação com o desvanecimento do homem. Na verdade esta afirmação de Nietzsche não tem sentido em si mesma.

O que Foucault nos explica é que a morte de Deus, em Nietzsche, é nada mais que o anúncio do fim do homem, enquanto é conhecido no século XIX. Ao atestar a morte de Deus, o último homem anuncia sua morte, pois tal anúncio está imbricado à explicação de sua finitude em derradeira existência.

³⁸ Foucault privilegia a psicanálise e a etnologia como ‘contra-ciências’ porque levam as ciências humanas diretamente para regiões mais enigmáticas do que suas bases epistemológicas – a consciência do indivíduo e a historicidade da cultura – argumentando que essas ‘contra-ciências’ são integradas de acordo com o modelo formal da linguagem que pretende o conhecimento positivo (LUCARINY, p. 1998, 83).

A esse respeito, Nietzsche falava na saída negativa do último homem e na saída positiva do *Übermensch*, o homem-superação, tal qual Zarathustra, como resultado de uma transvaloração de valores. No segundo, porém, o substituto resta obscuro. Foucault não aponta substituto ao seu morto, apenas aponta pistas e diz que nada há por que chorar. Fala do “brilhar mais forte em nosso horizonte o ser da linguagem como sinal” e desenvolve toda uma arqueologia dos saberes e uma genealogia do indivíduo moderno justamente para mostrar que é o homem, enquanto conceito, que está em questão (LUCARINY, 1998, p. 16-17).

Toda a episteme moderna está posta sobre o fim do discurso clássico. A linguagem se modifica e o homem que parece se desvencilhar de qualquer possibilidade epistemológica, se vê em risco de extinção, porque a linguagem se erige, agora, numa unidade maior, que deveríamos, mas não podemos ainda pensar. Tal situação aponta um deslocamento que reflete a possibilidade de uma nova episteme que urge.

O homem constructo, duplo empírico-transcendental, surge quando a episteme possibilita um olhar sobre ele, que nasce das fendas, das aberturas, sempre na exterioridade; “o homem compôs sua própria figura nos interstícios de uma linguagem em fragmentos” (FOUCAULT, 2002, p. 535).

E quando pensamos nesse retorno da linguagem, descrito por Foucault, vemos que pode ser possível pensar o homem, mais uma vez, naquela inexistência serena que o mantivera unido nos jogos das similitudes a todas as coisas.

O homem, da mesma forma que surge em finais do século XVIII, com o fim da Era Clássica e o advento da Era Moderna, tende a desaparecer com o urgir de uma nova era, ou com um novo formato da linguagem.

Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma, nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia (Ibid., p. 536).

3. DO CORPO DO CONTROLE AO GOVERNO DE SI

Epimeleia heautou é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo, etc. Pode-se objetar que, para se estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado, escolher a noção de epimeleia heautou para o qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância (FOUCAULT, 2004, p. 4-5)

Aparentemente, numa nova forma, entra em cena o Foucault da chamada *Genealogia do Poder*, que deixando de pensar o homem como um constructo epistemológico-objetivo, sujeito que se constitui enquanto fala, produz e vive; pensa o sujeito, a partir das relações de passividade que este estabelece com os outros e com instituições engendradoras de modos de sujeição³⁹.

Nesta etapa do pensamento, o homem não é visto de forma epistemológica, como aquele ser correlato às ciências humanas e à analítica da finitude. Vai afirmar Edgardo Castro (2009, p. 210) que “com o termo ‘homem’, Foucault se refere aqui a duas figuras da disposição da episteme moderna, a analítica da finitude e as ciências humanas”.

O que morre na análise foucaultiana não é o sujeito, é a concepção humanista de sujeito moderno, mantida pela filosofia até o século XVIII. O que aparece na reflexão, uma vez dado o ultimato ao sujeito moderno, é o sujeito dos processos de subjetivação, a partir do cuidado de si e do cuidado dos outros.

Temos deste modo, a intenção de Foucault em erigir um novo modo de ser para o sujeito do século XX. O que se busca é um sujeito que, a partir das relações de poder, de dominação e dos jogos de sujeição, se constitua entre os modos de subjetivação, presentes na envergadura da Modernidade.

Esta possibilidade de pensar o sujeito é o que se afirma como o final da produção intelectual de Foucault, traduzida naquela que chamamos de sua última fase de pensamento, a saber, a *Subjetivação*, ou *Ética*, mediada pela possibilidade de um autogoverno e do governo dos outros, a partir de uma lógica política e ética.

Destarte, vendo a concomitância da reflexão foucaultiana sobre o saber, numa primeira instância e sobre o poder, numa segunda etapa, o que se procurou, realmente desde o

³⁹ Uma vez delimitada a ‘região’ do sujeito que será o fundamento das ações morais, é possível pensar no ‘modo de sujeição’, ou seja, o modo como o sujeito deve relacionar-se com a regra a qual se vê obrigado a cumprir e também a forma como deve se reconhecer como ligado a essa obrigação. Em outros termos, o modo de sujeição significa a ideia que o indivíduo fará de si próprio, diante da obrigação de agir de tal ou tal forma, em função e tal ou tal preceito moral (FONSECA, 2003, p. 107).

início, nos interstícios da linguagem e na profundidade das estratégias do poder-saber foi um estatuto para o sujeito.

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. O primeiro é o modo da investigação, que tenta atingir o estatuto de ciência, [...] Ou, ainda, a objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, na análise das riquezas e na economia. Ou, um terceiro exemplo, a objetivação do simples fato de estar vivo na história natural ou na biologia. Na segunda parte do meu trabalho, estudei a objetivação do sujeito naquilo que eu chamarei de ‘práticas divisórias’. O sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros. Finalmente, tentei estudar - meu trabalho atual - o modo pelo qual um ser humano toma-se um sujeito. [...] Assim, não é o poder, mas o sujeito, que constitui o tema geral de minha pesquisa (FOUCAULT. In. DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 189)⁴⁰.

O que se constata desta forma é que, desde o início de sua obra, o sujeito foi o tema fundamental da toda a investigação de Foucault. A partir dos anos 80, nos cursos ministrados no *College de France*, o que pretende nosso filósofo é, encontrando um estatuto para esse sujeito, descobrir na trama histórica, que relações podem ser estabelecidas entre este sujeito e a verdade.

Tal reflexão, ele engendra, de modo mais específico, no curso de 1982, intitulado de *A Hermenêutica do Sujeito*, tendo em vista o conceito do *epimeleia heautou*, o cuidado de si. “A questão que apreciaria abordar este ano é a seguinte: em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre esses dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’” (FOUCAULT, 2004, p.4).

Aqui Foucault aponta um percurso, ou melhor, uma alternativa para se pensar o sujeito numa esteira onde ele não seja objeto do saber, nem um sujeito que é assujeitado, mas um sujeito que cuidando de si, se autogovernando, se torne capaz de governar e de cuidar dos outros.

Através da análise de seus textos, vemos configurar-se um princípio preciso, o cuidado de si, como uma prática social fortemente disseminada por toda a antiguidade greco-romana. Situação bem distinta da que é encontrada na filosofia moderna, onde a articulação entre subjetividade e verdade passou a prescindir de uma exigência ética, privilegiando as regras de formação do método ou a estrutura do objeto a ser conhecido (FREITAS, 2010, p. 177).

⁴⁰ Este trecho é retirado de um texto escrito por Foucault, em inglês, intitulado *O Sujeito e o Poder*, que vem como anexo de (DREYFUS; RABINOW, 1995). Este mesmo texto é encontrado em vários sites, mas por opção preferimos referenciar, a partir desta obra.

3.1 Da Objetivação do Sujeito e uma Teoria do Poder

Pareceu-me que, enquanto o sujeito humano é colocado em relações de produção e de significação, é igualmente colocado em relações de poder muito complexas (FOUCAULT. In. DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 190).

Ao contatar a importância do poder⁴¹, para afirmar uma possível forma de subjetivação do sujeito, Foucault vai investigar e pensar um modo de manter essas relações, de modo que não estejam pautadas numa universalização do *Aufklärung* alemão, mas pensá-las dentro de um jogo de racionalidades específicas, que estejam sendo regidas pelo antagonismo das estratégias.

Entra em cena o conceito foucaultiano de resistência⁴² e uma primeira postulação de um estatuto do sujeito do século XX. A partir das lutas do cotidiano se vai buscando um ponto em comum, nessas relações de poder, diante das várias facetas de oposições, que caracterizam esses jogos; “oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas” (Ibid., p. 190).

Antes de falarmos que são apenas lutas antiautoritárias, que são estritamente oposições que visam cada qual o poder, cabe-nos perceber nelas pontos em comum que possibilitem olharmos até onde essas relações de poder inferem no modo de ser do ser humano.

Acerca do poder e das lutas que se originam no desenvolvimento delas, podemos afirmar que um primeiro ponto está no fato de que essas lutas não estão confinadas a uma localidade de modo específico, bem como não se resumem a uma forma política ou econômica única. Em seguida se verifica que o fim, a que se destinam está, abruptamente, no poder e nos seus efeitos, na íntegra. Como terceiro ponto em comum, se constata que a procura do efeito do poder, dessas lutas, sempre na sua imediatez. Ademais, de forma

⁴¹ O poder não é concebido como uma essência com uma identidade única, nem é um bem que uns possuam em detrimento de outros. O poder é sempre plural e relacional e se exerce em práticas heterogêneas e sujeitas a transformações; isto significa que o poder se dá em um conjunto de práticas sociais constituídas historicamente, que atuam por meio de dispositivos estratégicos que alcançam a todos e dos quais ninguém pode escapar, pois não se encontra uma região da vida social que esteja isenta de seus mecanismos (DUARTE, 2006, p. 47).

⁴² Para Foucault, a resistência ao poder não pode vir de fora do poder; ela é contemporânea e integrável às estratégias de poder. Desde esta perspectiva, as possibilidades reais da existência começaram quando deixamos de nos perguntar se o poder é bom ou mau, legítimo ou ilegítimo e o interrogamos ao nível de suas condições de existência. O que implica, em primeiro lugar, despojar o poder de suas sobrecargas morais e jurídicas. As formas múltiplas de resistência, por outro lado, podem ser tomadas como ponto de partida para uma análise empírica e histórica das relações de poder. A possibilidade de resistência, para Foucault, não é da ordem da denúncia moral ou da reivindicação de um direito determinado, mas da ordem estratégica e da luta (CASTRO, 2009, p. 387).

mais concreta, Foucault salvaguarda características mais comuns e que parecem mais específicas nessas relações.

Toda relação de poder questiona no seu cerne, o estatuto do indivíduo. Numa ambiguidade, se busca uma ênfase naquilo que possibilita o indivíduo na sua personalidade, uma verdadeira autoindividualização e que, ao mesmo tempo, urge a participação no todo da vida comunitária, como uma garantia de atestar sua individualidade.

“Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o ‘indivíduo’; mais que isto, são batalhas contra o ‘governo da individualização’” (FOUCAULT, *In*. DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 190). Nessas lutas também se verifica que há uma luta contra os efeitos do poder oriundos do saber; questiona-se o modo que, nas relações de poder, com forte influência, o poder transita e funciona pelo saber.

[...] este eixo saber-poder permitirá a Foucault, até meados dos anos 70, pensar as implicações entre esses três domínios (as formulações de saber, os mecanismos de poder e as formas de subjetivação) segundo uma operacionalidade em que as relações de poder apareciam como ‘matrizes’ das formações de saber e das formas de subjetivação (FONSECA, 2006, p. 157).

Por fim, se nos apresenta que todas as lutas que se formam e todas as relações que se firmam, no intuito de alcançar o poder, se ostentam numa verdadeira face de processos de individuação, isto é, construção de formas de poder que ostentam mecanismos de poder, na postulação de gerir individualidades de fora para dentro. Formas de poder que na cotidianidade do indivíduo, “marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele” (FOUCAULT, *In*. DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 190).

Identificam-se mecanismos de poder que buscam dizer o sujeito numa esfera de controle e de disciplina, tornando o sujeito, um corpo a ser docilizado, se fazendo acreditar numa autosubjetivação do indivíduo.

Outro tipo de sujeito apontado por Foucault é aquele que, percebendo tais mecanismos de poder, busca pela força da resistência, um desvencilhamento que o possibilite alcançar aquilo que o faça capaz de se dar um estatuto de subjetividade, que não esteja atrelado aos modos de sujeição presentes, nos mecanismos de poder.

No primeiro sentido trata-se da *hetero* constituição do sujeito que consiste, a) na objetivação como sujeito falante, produtor e vivo, b) na partição normal/anormal, padronização que, conforme a época, reveste as figuras de louco/racional, doente/são, delinquente/ordeiro, e constituem o que chamaríamos os modos de sujeição do indivíduo, quando este é passivo nos processos de enculturação que o transformam de ser sociável em ser social, no contexto das complexas relações de produção, de sentido, e de poder que mantém com os outros, sendo o sujeito, aqui,

moldado, construído, do exterior de si, sofrendo uma pressão que visa orientar ou programar as suas ações (ARÊDES, 1996, p. 43-44).

Na primeira forma, o sujeito é heterônomo, é o sujeito que vive sempre entre interstícios e mecanismos de poder; é o sujeito de *As Palavras e as Coisas*, é o corpo dócil do *Vigiar e Punir* (1997). É, também, o sujeito que na *Genealogia* subsiste na concepção do poder tradicional, jurídico-político, de um poder que de forma vertical, se centraliza nas mãos do soberano ou do Estado, que por sua vez se constitui de autoridade pela repressão, pela dominação e subjugo, o que atesta a constituição de sujeitos assujeitados.

[...] o sujeito já é sempre pensado por Foucault como produto de uma multiplicidade de relações horizontais de saber-poder que o caracterizam como sujeito assujeitado e disciplinado e é a partir dessa esfera de sujeição que emergem as categorias de resistência em vista da autonomia no processo de subjetivação (DUARTE, 2006, p. 47-48).

O segundo tipo de sujeito, sustentado pela resistência é o sujeito que busca uma autoconstituição, a partir da elucidação de que das relações de poder, nada pode escapar. Esta consciência do sujeito faz com que ele resista aos mecanismos de poder impostos e disciplinados, enquanto busca gerir, a partir de suas forças, atitudes ativas na construção do modo de sujeito que se quer ser. Este é o sujeito que procurará, a partir de um governo de si mesmo, uma forma autônoma de determinação da subjetividade e da identidade, formada na via do *cuidado de si*.

No quadro desta concepção, o sujeito é visto como podendo querer ser outro, auto constituir-se, governar-se a si próprio, passar da sujeição à subjetivação, trabalhar no sentido da criação de uma outra identidade diferente da resultante dos jogos de saber-poder que ocorrem na História e que transcendem o indivíduo (ARÊDES, 1996, p. 44).

3.2 O Corpo do Suplício

Nas primeiras páginas do *Vigiar e Punir* (1997), encontramos um relato da execução de um parricida. É a condenação de Damiens que minuciosamente é relatada. E o porquê de tal pormenorização é elucidado na violência desmedida revelada em contraposição à vida humana que recebia em seu corpo o julgamento e a barbárie consequente do sistema

penitenciário e do povo que assistia a tal atrocidade como a uma dramatização teatral. Eis o relato⁴³:

Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757 [...] a pedir perdão diante da porta principal de Paris [...] Ele está 'sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre e às partes em que será atenazado se aplicaram chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente'. Finalmente foi esquartejado [...] foi preciso seis cavalos; e como isso não bastasse, foi necessário, para desmembrar as coxas do infeliz, cortar-lhe os nervos e retalhar-lhe as juntas [...] Os espectadores ficavam todos edificadas com a solicitude do cura de Saint-Paul que, a despeito de sua idade avançada, não perdia nenhum momento de consolar o paciente. Damiens, que gritava muito sem contudo blasfemar, levantava a cabeça e se olhava; o mesmo carrasco tirou uma colher de ferro do caldeirão daquela droga fervente e a derramou fartamente sobre cada ferida. O senhor Le Breton, escrivão, aproximou-se diversas vezes do paciente para lhe perguntar se tinha algo a dizer. Disse que não; nem é preciso dizer que ele gritava com cada tortura, da forma como costumamos ver representados os condenados: 'Perdão, meu Deus! Perdão, senhor'. Os arrancos dos cavalos para o esquartejamento foram 'por várias vezes, sem resultado. No entanto, a cada falha, ele levantava a cabeça e se olhava' (FOUCAULT, 1997, p. 9-11).

Tal suplício, como bem os demais executados naquele período da História, não tinha, cegamente, o intuito de matar o condenado, apenas pelo fato de ver seu corpo morto. Não era a morte que interessava aos atroztes ou ao sistema penitenciário, mas a extensão do poder de controle dos monarcas que reverberava na agonia prolongada dos corpos daqueles condenados que, de forma direta ou indireta, afrontaram a soberania do monarca, que, por sua vez, precisava constantemente ser corroborada.

Seja como for, o objetivo do castigo não era levar à morte; a arte do suplício, ao contrário, consistia em retardar a morte ao máximo em uma 'requintada agonia' como diz um de seus teóricos (Id., 2006, p. 153).

Foucault concluindo seu atroz relato, imediatamente, nos apresenta o regulamento redigido por Léon Faucher, três décadas mais tarde, para a Casa de jovens detentos de Paris. Surge a prisão. Ali está presente o tratamento, o modo pelo qual deve ser aplicado aos encarcerados o castigo pelos seus crimes. Muda-se a configuração penal e tudo isso em menos de um século.

Entre Damiens e os Jovens da Casa de Detentos de Paris, há uma mutação no processo de suplício que Foucault procura entender e, ademais, a posição que o corpo humano ocupa nesse processo de mudança. Ora, o corpo culpado, singularizado, que outrora era esquartejado, destruído e revelado dá espaço a uma prática de castigo, onde o corpo deixa de

⁴³ Procuramos resumir o relato, a partir do próprio texto, com alguns grifos nossos, para ajudar na compreensão do que queremos inferir. (Id., 1997, p. 9-10). Ademais, todos os grifos, em itálico, no desenvolvimento da execução de Damiens, serão de nossa autoria.

ser o palco de uma suposta arte de fazer sofrer; o corpo se torna menos evidente, o corpo se cala. Damiens gritava e a cada grito, a cada instante lacerante, expandia-se a certeza da justiça ratificada na mente dos que buscavam justiça. Com o surgimento das prisões, os corpos dos condenados precisaram de adequação conjunta a um novo comportamento público, dito corretivo, onde o ‘teatro do terror’ perde seu espaço e o corpo deixa de ser objeto da arte, para ser objetivado de outra forma.

Se eu fizesse uma história do controle social do corpo seria possível mostrar que, até o século XVIII, inclusive, o corpo dos indivíduos é essencialmente a superfície de inscrição de suplicios e penas. O corpo estava para ser supliciado e castigado. Já nas instâncias de controle, que surgem a partir do século XIX, o corpo adquire uma significação totalmente diferente; não é mais o que deve ser supliciado, mas o que deve ser formado, reformado, corrigido, o que deve adquirir aptidões, receber certos números de qualidades, qualificar-se como um corpo capaz de trabalhar (CASTRO, 2009, p. 88).

O suplício do corpo, tão eficaz no século XVIII, perde sua força e a forma como é visto no século seguinte, como é entendido no século XIX, revela seu desaparecimento:

Em algumas dezenas de anos, desapareceu o corpo supliciado, esquartejado, amputado, marcado simbolicamente no rosto ou no ombro, exposto vivo ou morto, dado como espetáculo. Desapareceu o corpo como alvo principal da repressão penal (FOUCAULT, 1997, p. 13).

A partir daí, as punições passam a se tornar mais amenas e o sofrimento que era aplicado nos corpos, salvaguardado por um sistema penal, precisava ser evitado em demasia; não era mais justo gerar sofrimento no detento. O corpo continuaria a ser alvo, mas não alvo de suplício e, isto se manifesta, justamente, com a maneira como se organizou o regulamento da casa de jovens detentos de Paris.

Quando esta forma de lidar com os condenados é iniciada, se sucede um fenômeno interessante, o que antes parecia ser um sinal de justiça, agora se torna símbolo de uma barbárie desumana. Tais práticas antes apreciadas, agora são desprezadas; surge uma ojeriza à prática do suplício, nos moldes do século XVIII, “fazendo o carrasco se parecer com criminoso, os juízes aos assassinos invertendo no último momento os papéis, fazendo do supliciado objeto de piedade e de admiração” (Ibid., p. 14).

É importante ter claro que a culpa ainda existia e que o corpo dos condenados precisava ser marcado. A atrocidade perde seu espaço penal e o corpo, em contrapartida, se vê enredado numa configuração nova da culpa, ou seja, ele permanece marcado, porém, esse corpo, outrora marcado pela dor e dilaceração, será agora marcado pela própria condenação que lhe é imposta.

O sentir-se culpado ganha força, uma vez que se passou a dominar o interior do criminoso, a julgar o que lhe é mais íntimo; este é o modo de marcar do renovado sistema penal. “A partir do século XVII opera-se uma gradativa transformação nesses mecanismos de poder, que deixam de agir apenas na negação para atuar na produção e organização de realidades” (DUARTE, 2006, p. 49). Nasce novas formas de punição e junto a elas surgem técnicas de domínio sobre o corpo dos condenados:

Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O ‘confisco’ tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça entre outras com funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las (FOUCAULT, 1977, p. 128).

Ao invés de sofrimento físico, o corpo, para ser dominado, deverá ser sujeito a um sistema de coação e de privação, de obrigações e interdições. Fazer sofrer o corpo, nem pensar! Tocá-lo, feri-lo de morte, melhor não! “O desaparecimento dos suplícios é, pois, o espetáculo que se elimina; mas é também o domínio sobre o corpo que se extingue” (Ibid., p. 15-16).

Podemos falar em uma justiça penal que quer condenar o corpo sem tocar nele, como se a intenção fosse investir sobre o condenado uma penalidade incorpórea. A solução encontrada para os casos que não se dava para fugir, uma vez que os grandes crimes não deixariam de existir por causa das mudanças no sistema penal, foi a alternativa da guilhotina.

Nesse sentido, o momento da mudança qualitativa, na filosofia do castigo, foi a guilhotina. Hoje, tem-se o hábito de fazer disso como de um vestígio da barbárie medieval. Não se trata disso. Em sua época, a guilhotina foi uma pequena máquina que transformou o suplício em execução capital, que se efetuava como um relâmpago, de modo quase abstrato, verdadeiro grau zero do sofrimento (Id., 2006, p. 154).

Ora, se a dor era objeto de desprezo e o sofrimento sinal de escárnio; na guilhotina, a dor lacerante de outrora, em cima do patíbulo, não existiria. Toda dor atroz presente nos suplícios se converteria, unicamente, numa morte instantânea, que tinha por fim, anunciar uma nova pena para o corpo.

Quase sem tocar o corpo, a guilhotina suprime a vida, tal como a prisão suprime a liberdade, ou uma multa tira os bens. Ela aplica a lei não tanto ao corpo real e susceptível de dor quanto a um sujeito jurídico, detentor, entre outros direitos, o de existir (Id., 1997, p. 16).

Esse alheamento do corpo supliciado, atrelado à necessidade de condená-lo, sem tocá-lo, é considerado por Foucault uma virada para modelar, renovar e aperfeiçoar um

modelo punitivo que tem por objeto o controle não só do corpo, mas de todo o ser humano, naquilo que ele tem de mais intrínseco.

O objetivo do sistema, agora, não é mais controlar o corpo, mas controlar a alma. É o fim a que se destina o que Foucault chama de penalidade incorporal: “à expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições” (FOUCAULT, 1997, p.21).

O crime não pressupõe o assassinato, ou o roubo, como realidades necessárias para a condenação; o fato criminal será posto em consonância com o que as originou e suas motivações; “julgam-se também as paixões, os instintos, as anomalias, as enfermidades, as inaptações, os efeitos de meio ambiente ou de hereditariedade” (Ibid., p. 22). Busca-se saber, não o que fez o acusado, mas por que o fez.

A pergunta tende a se converter em: quem fez? E, a partir desta questão, desvelar todo o ser do detento, a fim de conhecendo o que há de mais íntimo, controlá-lo.

A suavidade das penas não tem nada a ver com a eficácia do sistema penal. É preciso desembaraçar-se da ilusão segundo a qual a atribuição das penas se faz com o objetivo de reprimir os delitos: as medidas punitivas não desempenham somente o papel negativo de repressão, mas também o ‘positivo’ de legitimar o poder que edita as regras (Id., 2006, p.154).

Não se quer apenas fazê-lo cumprir o que merece seu ato criminoso, pagar sua pena, “mas a controlar o indivíduo, a neutralizar sua periculosidade, a modificar suas disposições criminosas” (Id., 1997, p. 22). Não se trata apenas de uma punição que é dada ao condenado, mas uma punição que traz, junto a si, a arte do adestramento do condenado, para que ele esteja, não só convicto do que fez, bem como habilitado a retornar à sociedade como força de produção.

Nesse novo modo de controle do corpo, não é mais preciso castigar duramente o corpo, é mais prático manter o controle sobre a alma do indivíduo, ou seja, pelo seu interior:

Não se deveria dizer que a alma não é uma ilusão, ou um efeito ideológico, mas afirmar que ela existe, que tem uma realidade, que é produzida permanentemente, em torno, na superfície, no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos – de uma maneira mais geral sobre os que são vigiados, treinados, corrigidos, sobre os loucos, as crianças, os escolares, os colonizados, sobre os que são fixados a um aparelho de produção e controlados durante toda a existência (Id., 1997, p. 31-32).

3.3 Da Punição à Vigilância: o Corpo Docilizado

Foucault aponta que essa prática de adestramento é vivenciada em outras instituições e a outros tipos de corpos que não, apenas, os dos condenados. Ora, basta ter corpo para que as relações de poder aconteçam e este corpo, que agora é adestrado no que lhe é mais íntimo, esteja na mira de tais adestramentos:

[...] se tomaram alvos privilegiados da atuação de um poder disciplinar que já não tratava simplesmente de reger comportamentos individuais ou individualizados, mas que pretendia normalizar a própria conduta da espécie, bem como reger, manipular, incentivar e observar macros fenômenos como as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, os fluxos das infecções e contaminações, a duração e a condições da vida (DUARTE, 2006, p. 48-49).

O corpo adestrado pode ser benéfico, contanto que se mantenha submisso: este corpo só se torna útil quando é, concomitantemente, corpo que produz e corpo submisso. Ao pensarmos tais adestramentos na política sobre o corpo, constatamos que “as relações de poder tem alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-nos a cerimônias, exigem-lhe sinais” (FOUCAULT, 1997, p. 28). Escapa a intenção única de punir e adentra a de, punindo, sujeitar.

Mas podemos sem dúvida ressaltar este tema geral de que, em nossas sociedades, os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa ‘economia política’ do corpo: ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos ‘suaves’ de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata – do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão (Ibid., p. 28).

A maior ferramenta para docilização do corpo é a disciplina e dócil é “um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e a perfeicionado” (Ibid., p. 132). Podemos notar nos séculos XVII e XVIII uma apropriação daquilo que Foucault chama de disciplina⁴⁴. Não se pretende nestes séculos apenas controlar, mas gerir cada passo, instigar a imaginação, desenvolver as ideologias, prever os movimentos e decodificar todos os seus segredos.

Por disciplina estendemos tudo aquilo realizado de forma intencional, porém que pode parecer sutil, porque pode se apresentar como simples punição, ou ainda, como uma necessária organização, ou mesmo, como conduta própria da existência humana.

⁴⁴ Em síntese, a disciplina é, pois, uma força de organização do espaço visando otimizar seu desempenho, bem como é uma forma de organização, divisão e controle do tempo em que as atividades humanas são desenvolvidas, com o objetivo de produzir rapidez e precisão de movimentos (DUARTE, 2006, p. 48).

Disciplinar é assegurar a fidelidade dos corpos ao sistema imposto, é garantir a submissão, impor limitações, dar obrigações sem, contudo, exaurir a utilidade que esses têm para o sistema. Por disciplina entendemos um conjunto de mecanismos e técnicas que possibilitam sujeitar as forças do corpo humano, sem extingui-las, mas as reforçando, as instigando, torná-las cada vez mais úteis:

O momento histórico das disciplinas é o momento em que nasce uma arte do corpo humano, que visa não unicamente o aumento de suas habilidades, nem tampouco aprofundar sua sujeição, mas a formação de uma relação que no mesmo mecanismo o torna tanto mais obediente quanto é mais útil, e inversamente (FOUCAULT, 1997, p. 133).

Qual o papel do corpo a essa altura? O corpo palco, antes supliciado e morto brutalmente, hoje é pensado como força de trabalho, máquina a ser executada, minuciosamente analisada e descrita. Máquina da qual é preciso conhecer cada peça, cada engrenagem, se se quer manter o mecanismo funcionando. É preciso saber do indivíduo, cada passo, cada pensamento; é preciso perscrutar seus sentimentos e suas emoções. É preciso abraçar o conjunto sem deixar escapar coisa alguma.

O ser humano se encontra enredado, de tal forma, num mecanismo de poder que é incitado a ser, apenas, aquilo que foi adestrado para sê-lo. “O sujeito já é sempre pensado por Foucault como o produto de uma multiplicidade de relações horizontais de saber-poder que o caracterizam como sujeito assujeitado e disciplinado” (DUARTE, 2006, p. 47-48).

A disciplina surge, então, para fabricar corpos humanos que, sendo submissos, sejam úteis; não é suficiente, apenas, que os corpos trabalhem, mais é próprio desse mecanismo fazer com que os corpos que trabalham, o façam, segundo a rapidez e eficácia que lhes são imputadas.

Esses mecanismos são compostos por um conjunto de técnicas que visam o controle, a vigilância e o adestramento dos corpos humanos. São determinadas instituições que instanciam tais práticas de controle, fabricando os corpos dóceis. Dentre esses exemplos de instituições encontramos os colégios, os quartéis, e outros.

As técnicas para disciplinar os corpos perpassam, em primeiro lugar, a especificação dos lugares de habitação que possibilitam, concomitantemente, o agrupamento e o controle da esfera pessoal e da esfera coletiva dos corpos.

Torna-se necessário um lugar para vigiar cada um na sua singularidade, sem perder cada detalhe deste, enquanto se está fixo no lugar do todo em sua completude, sem nada deixar escapar e não permitir a ociosidade, quer do singular, ou quer do plural. “Lugares

determinados se definem para satisfazer não só a necessidade de vigiar, mas também de criar um espaço útil” (FOUCAULT, 1997, p. 139).

É preciso indicar uma unidade neste processo. No entanto, a unidade não está na singularidade do corpo, ou na aglomeração deles, está na posição que cada um ocupa dentro do sistema. Surge o indivíduo dentro do contexto de massificação, uma vez que cada indivíduo é indivíduo de um grupo específico (alunos, soldados e outros).

Eis o objetivo: agrupar, organizar e adestrar por meio dos dispositivos dos mecanismos de poder, de forma que cada um possa ser para o sistema, mais um indivíduo classificado, por sua vez, controlado, docilizado: “a unidade não é, portanto nem o território (unidade de dominação), nem o local (unidade de residência), mas a posição na fila: o lugar que alguém ocupa numa classificação” (Ibid., p. 140). A disposição em fila “individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações” (Ibid., p. 143).

Atesta-se aqui uma nova faceta do sistema. Não se quer, apenas, com a disciplina, um corpo dócil e útil, controlado e adestrado, se quer criar um quadro vivo que possibilite não só o controle da individualidade dos corpos, mas um controle mais alargado. Nesse quadro é necessário sair das bordas.

As técnicas usadas na prisão precisam ser expandidas a outros grupos sociais. É preciso ir além e gerir além das fronteiras das instituições. Faz-se mister disciplinar cada individualidade e cada grupo de pessoas existentes, alastrando os mecanismos de poder a todas as esferas da vida pública.

A primeira das grandes operações da disciplina é então a construção de ‘quadros vivos’ que transformam as multidões confusas, inúteis, ou perigosas em multiplicidades organizadas [...] é ao mesmo tempo uma técnica de poder e processo de saber. Trata-se de organizar o múltiplo, de se obter um instrumento para percorrê-lo e dominá-lo; trata-se de lhe impor uma ‘ordem’ (Ibid., p. 143).

Foi uma mudança exorbitante no trato da pessoa humana. O corpo humano que antes era o palco de atrocidades, de selvagerias e barbáries, sempre erigidas em nome da justiça, e arraigadas em seus mecanismos, cede lugar a um corpo que não será mais visivelmente marcado, embora continue com marcas e marcas mais profundas, um corpo que vê desaparecer o suplício, que encerra em si o projeto de todo um sistema político; um corpo que investido, adentrado, adestrado e controlado, se torna útil quando designado naquilo que lhe é incorpóreo.

Este é o corpo que precisa ser identificado, em meio ao grupo. Corpo que está marcado não mais na carne, mas no que lhe é mais íntimo; e que precisa ser vigiado para que tanto esta identificação, quanto esta sua marca não sejam confundidas.

O indivíduo surge e é tragado, absorvido e gerado pelas mecânicas de poder instanciadas pelas instituições criadoras ou detentoras de tais práticas e dispositivos. “Um corpo disciplinado é a base de um gesto eficiente” (FOUCAULT, 1997, p. 147). O corpo dócil é o corpo disciplinado.

Pela disciplina é possível alcançar tudo o que se espera de corpos; por ela foi possível a passagem de um corpo supliciado a um corpo dócil, de um corpo assujeitado às vontades e às forças de poder que os incitam a ser, ou a fazer, o que quer que tenha sido delimitado para ser feito.

A disciplina é, pois, uma forma de organização do espaço e de disposição dos homens no espaço visando otimizar seu desempenho, bem como é uma forma de organização, divisão e controle do tempo em que as atividades humanas são desenvolvidas, com o objetivo de produzir rapidez e precisão de movimentos (DUARTE, 2006, p. 48).

O modo como se deu a mudança desse sistema, entre esses séculos e como essa mudança está radicalmente associada à vida de todos os indivíduos de uma sociedade, corrobora a centralidade do sujeito no pensamento de Foucault, nesta etapa de pensamento.

Analisou-se a punição e a disciplina, sempre voltadas ao controle dos corpos, controle daqueles que são sujeitos assujeitados; e posteriormente, vendo nas disciplinas e nas práticas não só a negatividade repressora, mas apontando uma positividade nelas que possibilitou o conjunto de práticas que formava as identidades, a coletividade, enfim, toda região da vida social e ética.

Tem-se em vista, agora, um projeto que se centraliza e se dirige aos sujeitos que são capazes, a partir de práticas de si e controles ascéticos, de atuarem sobre si mesmos. O projeto é o sujeito moral que se volta a si mesmo e busca modificar-se.

Todo o projeto filosófico de Foucault pode ser visto em termos de uma genealogia que teria três eixos: uma ontologia de nós mesmos em nossas relações com a verdade (que nos permite constituirmo-nos como sujeito do conhecimento); uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com um campo de poder (o modo como nos constituímos como sujeito que atua sobre outros); e uma ontologia histórica de nós mesmos em nossas relações com a moral (o modo como nos constituímos como sujeito ético, que atua sobre si mesmo) (CASTRO, 2009, p. 185).

3.4 O Cuidado de Si e a Busca do Sujeito

Em todo o caso, não é um eixo que anula os outros, mas um eixo que já atuava ao mesmo tempo que os outros e os impedia de ficarem presos num impasse. Talvez esse terceiro eixo estivesse presente desde o começo em Foucault ‘assim como o poder estava presente, desde o começo, no saber’ (DELEUZE, 2011, p. 103).

Na década de 70, ao adentrarmos numa análise da modernidade de um ponto de vista foucaultiano, a partir de sua análise das possibilidades do conhecimento e dos mecanismos de poder, podemos defender que este intelectual francês, dos anos 70 se difere do que ele mesmo pensa, na década posterior. Não uma diferença excludente, mas uma disparidade que se completa com a diferença.

Nesta década, Foucault está preocupado com o sujeito, mas esse sujeito é o sujeito do conhecimento e sujeito que se contempla como corpo disciplinado. Sujeito este, que se encontra nos liames das articulações que se realizam entre o saber e o poder; “entre poderes e saberes em suas transformações históricas, articulações que fazem aparecer novos objetos, e especialmente novos sujeitos” (GALANTIN, 2012, p. 2).

Com a publicação dos cursos ministrados no *College de France*, na década de 80, o Foucault que encontramos dando aulas na disciplina de *Histórias dos Sistemas de pensamento*, se debruça sobre o sujeito por um viés diferente. Ele não parte mais das ciências humanas ou de uma genealogia dos sistemas (GROS, 2004), mas realiza um retorno aos clássicos gregos e suas formas de configuração da subjetividade, erigindo uma problematização do sujeito. Como acredita FREITAS (2010, p. 175): “esse fenômeno faz parte do ‘efeito Foucault’ e provavelmente articula-se com sua confissão, um ano antes de sua morte, de que o verdadeiro eixo de suas pesquisas não era a questão do poder, mas a história dos modos pelos quais os seres humanos se constituem como sujeitos”.

Nos anos de 1980 e 1981, no curso intitulado *Subjetividade e Verdade* (1993), Foucault estava num momento crucial, em que apresentava resultados de uma pesquisa sobre as experiências sexuais e de prazer da antiguidade grecoclássica; dentre essas, de forma sobressalente, se sobressaíram os regimes médicos que estabeleceram uma medida para os atos sexuais; confiscação do gozo legítimo unicamente pelo casal casado; constituição do amor heterossexual como único lugar possível do consentimento recíproco e da verdade calma do prazer (GROS, 2004).

Já aqui, nestes cursos do início dos anos 80, Foucault já elucidava, em meio à *Arqueologia do Saber e Genealogia do Poder* que desenvolvia, uma apreciação daquilo que foi e será seu objeto principal de análise, o sujeito.

A obrigação dos indivíduos à verdade e uma organização científica do conhecimento são as duas razões pelas quais a história do conhecimento constitui um ponto de vista privilegiado para a genealogia do sujeito. Daqui se infere, por conseguinte, que não estou a esforçar-me por fazer história das ciências em geral, mas tão só daquelas que almejam elaborar um conhecimento científico do sujeito (FOUCAULT, 1993, p. 205).

Tal análise fará Foucault elaborar um quadro cronológico que se refere aos dois primeiros séculos de nossa era e que chegará a termo, no terceiro volume da *História da Sexualidade – O Cuidado de Si* que será publicado em 1984.

No itinerário dos volumes da *História da Sexualidade*, já podemos encontrar um projeto que aponta o *epimeleia heautou*, o cuidado de si, que por seu lado. Projeto este que se encontra amplificado e é desenvolvido de forma mais extensa, no curso de 1982, intitulado, *A Hermenêutica do Sujeito* (2004).

Faz-se necessário considerar que nos volumes II e III da *História da Sexualidade*, já há um deslocamento das vias de análise desenvolvidas por Foucault, apontado uma centralidade mais objetiva do sujeito que será enfim, alargada, a partir das práticas de si, das relações consigo mesmo e das formas de modalidades de subjetivação possíveis.

O que se postula é atestar ao indivíduo uma identidade que o possibilite, chegar ao reconhecimento de si, como sujeito do cuidado.

O acréscimo do estudo das diferentes formas de relação de si para consigo implicou na abertura de uma nova perspectiva também com relação aos jogos de verdade. Após estudar os jogos de verdade considerados entre si (arqueologia), e considerados em sua articulação com técnicas de poderes (genealogia), foi necessário ‘estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito [...]’ (GALANTIN, 2012, p. 2).

Naquela que chamamos de terceira etapa do pensamento foucaultiano, encontramos o sujeito não mais nas esferas do ser-saber, ou ainda, imergido numa esfera do ser-poder, mas vemos aparecer nessa análise uma fase que podemos chamar de *Ética*, ou da *subjetivação*, na qual o sujeito, outrora discurso proferido e peça de um mecanismo de poder soberano, encontra, a partir do cuidado de si e dos outros, possibilidades de verdades sobre si mesmo, o que ratifica formas diferentes de ser, a possibilidade do sujeito de ser, sempre, outro.

O cuidado de si designaria, portanto, uma tensão agonística, um princípio de inquietação capaz de perturbar, ou seja, de pôr o sujeito em movimento, apontando o

sentido preciso do título do curso *Hermenêutica do Sujeito*. O que está em questão não é revelar/decifrar a verdade do sujeito, mas decidir o que fazer com o que se é e como realizar o que se é. A finalidade é evidenciar formas de exercício da liberdade. Saber, simplesmente, que sempre podemos ser outros; podemos estranhar nossas figuras atuais (FREITAS, 2010, p. 179).

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, como já dito, Foucault desenvolve a historicidade do conceito do *epimeleia heautou*, e o expande, partindo, referencialmente, do *Alcibíades* de Platão, com o intuito de constituir, naquilo que nosso filósofo chama de *práticas de si*, uma cultura⁴⁵ do *cuidado de si*, que desde a antiguidade vem possibilitando aos sujeitos um acesso àquilo que possibilita um dizer verdadeiro. “Esse tema acabou ultrapassando os limites da filosofia e alcançou progressivamente as dimensões de uma verdadeira cultura do cuidado de si” (DUARTE, 2009, p. 92).

Enquanto desenvolve a tese do *cuidado de si*, apresenta a confusão a que foi cometido o *gnothi seauton*⁴⁶, o *conhece-te a ti mesmo*. Tal conceito nos instiga a pensar o sujeito moderno, a partir das práticas e das técnicas de si, desenvolvidas pelos gregos dos séculos primeiros de nossa era.

É ali que Foucault se fixa para pensar uma autoconstituição do sujeito. Ele vislumbra, com excelência, tal possibilidade, no texto platônico do *Alcibíades*, “[...] é que esta ‘situação’ do Alcibíades no contexto das obras de Platão explica, em certa medida, o privilégio de ponto de partida que Foucault lhe confere no contexto de seu curso” (MUCHAIL, 2006, p. 240).

Sócrates é tido como o mestre do cuidado, porque ele instiga e elucida a prática desta cultura do cuidado aos cidadãos atenienses. Verdade não haveria, contudo, em afirmar que a origem deste cuidado de si que aparece no diálogo, surge com ele ou nos diálogos platônicos. Tais práticas lhes são anteriores, uma vez que estão incrustadas em práticas religiosas precedentes.

⁴⁵ Vale salientar que em oposição à filosofia que apontava o sujeito intencional, da fenomenologia Husserlian a e as filosofias de um sujeito transcendental dos racionalistas, apontamos aqui uma nova possibilidade, em Foucault, de uma filosofia do sujeito que pensando a partir da finitude que o constitui, o impele às práticas e exercícios que possibilitem uma forma de subjetivação que extrapole quaisquer formas de sujeição na qual se encontrava o sujeito moderno. Este sujeito que apresentamos aqui não é o sujeito do cuidado de si e dos outros.

⁴⁶ Pode-se proceder para avançar, por distinções conceituais. A primeira que é uma das mais decisivas é a que separa o conhecimento de si do cuidado de si. No fundo, a tese de Foucault consiste em dizer: se existe um enunciado constitutivo da subjetivação antiga é o ‘cuida-te de ti mesmo’, ‘tenha cuidado consigo mesmo’, mais do que o ‘conhece-te a ti mesmo. [...] o sentido original do *‘gnothi seauton’* era da ordem do apelo à vigilância e à atenção (antes de colocar uma questão de oráculo, que se pesem bem os termos, sem precipitação), mais do que a introspecção interior e à decifração indefinida da natureza secreta; seja enfim, em mostrar que, nas antigas formas de subjetivação, o conhecimento de si permanecia subordinado ao cuidado de si (era enquanto dever de cuidar de si mesmo que os elementos do conhecimento de si eram requeridos) (GROS, 2006, p. 130).

Todavia, a partir desta obra, usando a relação que havia entre o jovem Alcibíades e Sócrates, Foucault elucida a funcionalidade ontológica deste conceito, o que sua prática pode trazer para a vida, no que concerne aos modos de ser, bem como as formas de subjetivação autônomas.

O que nos é apresentado são possibilidades de fuga das caracterizações, nas quais, até então, o sujeito estava enclausurado e motivar, para este, o desenvolvimento de práticas que o possibilitem se relacionar consigo mesmo de forma verdadeira, a partir do cuidado.

A importância de Sócrates vem, antes de tudo, do fato de que ele sabe se ocupar de si mesmo: ele é aquele que pratica a *epimeleia heautou*. Sem querer discutir esta noção, é preciso apenas observar que o cuidado de si deriva de uma tradição religiosa que o busca enquanto relação estrita e pessoal que o sujeito, ao preço de um trabalho de conversão a si, pode manter com a verdade. O cuidado de si funda-se no conhecimento de uma certa verdade que o próprio indivíduo aciona e que ele utiliza para transformar sua subjetividade (ADORNO, 2004, p. 59).

Alcibíades foi um dos discípulos de Sócrates, que aparece historicamente na geração anterior a que Platão relata o discipulado com o seu mestre. Nasceu numa família de aristocratas, que muito cedo morreram e, logo, o jovem foi adotado por Péricles. É um jovem que aparece na esteira da História com um papel bem complexo na política; incluindo aqui, fracassos e traições, pelos quais foi acusado.

Na obra, ele deve estar entre os 18 aos 20 anos. Tal período da vida, para os gregos, era conhecido como o da idade crítica, uma vez que os jovens, depois de mantidas as relações com os seus mestres, se mostravam prontos para se desvencilharem destes e partirem para a carreira política. São adultos. Era a passagem da heteronomia do jovem, para a autonomia política que caracterizava os cidadãos gregos.

Quanto ao jovem Alcibíades, nos parece que esta passagem não se deu conforme o exigido culturalmente e isto se revela, quando ele é interpelado por Sócrates, que confessando seu amor e justificando sua ausência por anos, afirma:

Tenho observado a ti por todo esse tempo e formei uma boa ideia sobre teu comportamento com teus amantes. De fato, embora fossem muitos e orgulhosos, foste ainda mais arrogante e puseste cada um deles em fuga. Eu apreciaria explicar porque tua postura superior constitui dose excessiva para eles (PLATÃO, 2011, p. 29).

Será a partir dessa observação e das palavras discurridas, por meio da *ironia* e da *maiêutica*, que Sócrates, passará a evocar o cuidado de si, na postulação de que Alcibíades se volte a si mesmo e se cuidando, saiba como governar os outros.

Podemos dizer que o diálogo se divide em duas grandes partes. Na primeira parte encontramos Sócrates que elucida as qualidades que o jovem afirma possuir: “teus atributos

são tão grandiosos, começando por teu corpo e terminando por tua alma” (PLATÃO, 2011, p. 30) e concomitantemente, revela suas fraquezas e deficiências até o ponto em que, pelos seus métodos, faz o jovem concluir que nada sabe e pior, que nada sabe sobre si. “Pelos deuses, Sócrates, sequer dou conta do que eu próprio quero dizer. Penso que devo ter estado em uma condição extremamente deplorável por muito tempo, sem estar ciente disso” (Id., 2010, p. 79).

A solução que Sócrates imputa é para que o jovem passe a cuidar de si, caso ele quisesse cuidar da cidade; pois, para que ele pudesse governar a cidade como desejava, ele precisaria aprender a governar a si mesmo. A resposta de Sócrates diante da deficiência de Alcibíades e inclinado para apontar, como o motivo principal do afastamento de seus amantes, o informou que faltava um autêntico cuidado consigo mesmo.

Pois bem, o que significa ocupar-se de si mesmo? Pois pode estar acontecendo de não estarmos, sem o perceber, nos ocupando de nós mesmos, embora pensemos que estejamos. Quando um ser humano o faz efetivamente? Estará se ocupando de si mesmo ao se ocupar das coisas que possui? (Id., 2010, p. 79).

Sócrates convence o jovem Alcibíades, de que este não sabe de si e, portanto, não cuida de si. Desenvolvendo seu método, Sócrates, na segunda parte do diálogo, desenvolverá a noção do si, questionado o que seria este si, uma vez que se mostrava eminente o seu cuidado⁴⁷.

Que si seria este a que devemos dedicar o cuidado? Sócrates responderá que é a alma: “ou o ser humano é nada ou, se é algo, nada mais é senão alma” (Id., 2010, p. 86). Uma vez que já sabemos que alma é este si, cabe perguntar, por sua vez, em que consiste a ação de cuidar. Em sequência, Sócrates procura apresentar a Alcibíades, uma vez que o si é alma, modos de proceder este cuidado.

Alcibíades precisa cuidar de si mesmo. Alcibíades se propõe dirigir a cidade. Antes, porém, precisa ocupar-se consigo mesmo, como condição para o exercício do poder, ou seja, como condição para governar os outros como convém. Começa, então, a outra metade do texto, estruturado ao redor de duas questões. A primeira refere-se ao eu que se deve cuidar. O que é este elemento idêntico, posto que é o mesmo, enquanto sujeito e enquanto objeto do cuidado? A segunda questão, ainda mais provocadora: Em que consiste esse cuidar? (FREITAS, 2010, p. 183).

Vamos encontrar do momento socrático-platônico, até o Helenismo, um Foucault que ratifica este *cuidado de si*, bem como as práticas a ele vinculadas. Não se exaurindo na

⁴⁷ A questão colocada por Sócrates, muito mais precisa, muito mais difícil, muito mais interessante, é a seguinte: deves ocupar-te contigo; mas o que é este si mesmo (*autò tò autò*), pois que é contigo mesmo que te deves ocupar-te? Questão que consequentemente não incide sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos da questão do sujeito [...] A segunda questão a ser resolvida: de que modo o cuidado de si, quando o desenvolvemos como convém, quando o levamos a sério, pode nos conduzir, e conduzir Alcibíades ao que ele quer, isto é, a conhecer a *tékne* de que precisa para governar os outros, a arte que lhe permitirá bem governar? (FOUCAULT, 2004, p. 50).

reflexão socrática, mas partindo dela, nosso filósofo se aprofundará na sabedoria filosófica dos clássicos gregos antigos.

Encontraremos, por isso, no escopo de *A Hermenêutica do sujeito* uma gama de autores antigos e filósofos a partir dos quais Foucault busca a corroboração de sua tese, de que o sujeito é capaz de uma autoconstituição, a partir do cuidado que ele tem sobre si, no que lhe é externo e no que lhe está mais interior⁴⁸.

Nesta linha começamos com Sócrates que se apresenta, com magnitude, como o mestre do cuidado de si diante de seus discípulos, bem como, diante de seus acusadores. Ele é aquele que zela para que os cidadãos cuidem de si mesmos e que tem, como tarefa primordial, fazer com que se efetivasse esse cuidado na vida da Cidade.

Esta tarefa é ratificada a partir de três valores que subsistem na atitude deste filósofo. Ele acredita-se impelido pelo deus e tal tarefa deve ser cumprida durante toda a sua vida. É sempre de forma desinteressada que se deve instigar o cuidado de si, aos cidadãos e ademais, ensinando aos cidadãos o cuidado de si, Sócrates estaria fazendo um favor à cidade, uma vez que o cuidado de si, o governar-se, bem como o exercício das práticas de si, sempre convergiriam para a boa vida da cidade. O *cuidado de si* se revela, neste contexto, o *cuidado do outros*.

O cuidado que é interpelado ao jovem Alcibíades é destinado ao governo dos outros. Político que almejava o poder, ao ter com Sócrates e este lhe revelar a sua ignorância, irá aprender que o cuidado de si, conceito que aparece como “função geral de toda a existência” (FOUCAULT, 2004, p. 49), nunca se exaure na dimensão pessoal ou particular. O cuidado de si, o governa-se é pressuposto para o bom governante que precisa cuidar dos outros.

Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Este privilégio e ação política, este é, portanto o ponto de emergência da noção do cuidado de si (Ibid., p. 48).

A lição que Sócrates deixa para Alcibíades não é um cuidado, voltado de forma exclusiva ao si mesmo, numa esfera individual, mas um cuidado de si que, conhecendo-se,

⁴⁸ O solo da *epimeleia heautou*, traduzido pelos latinos como *cura sui* e para o português como cuidado de si, diz respeito à atitude diferente consigo, com os outros e com o mundo; indica a conversão do olhar do exterior para o próprio interior como modo de exercer a vigilância contínua do que acontece nos pensamentos; sugere ações exercidas de si para consigo mediante as quais alguém tenta modificar-se; designa maneiras de ser, formas de reflexão e de práticas que conformam o núcleo da relação entre subjetividade e verdade (CANDIOTTO, 2008, p. 91).

extrapola toda existência solitária e assim elucida possibilidades de verdade para o sujeito, o dirigindo sempre à alteridade.

O que está em jogo no diálogo é, pois: qual o eu que devo ocupar-me a fim de poder, como convém ocupar-me com os outros a quem devo governar. É este círculo que vai do eu como objeto de cuidado ao saber do governo como governos dos outros, que, creio, está no cerne deste final de diálogo (FOUCAULT, 2004, p. 51).

Desta forma, Sócrates ao incitar Alcibiades, em meio às dificuldades da idade avançada deste e sabendo de sua vontade de aprender a arte que necessita para bem governar a cidade, questionará que *si* é esse que se deve cuidar.

O que se almeja, em todo o diálogo, é a questão do sujeito e da sua verdade. Quem é esse sujeito capaz de governar a cidade e que cuidado é este capaz de abrir acesso a um saber necessário para o bom governo? A questão que norteia todo o diálogo é alcançada, quando Sócrates anuncia que o objeto do cuidado é a alma.

Esse *si*, esse *eu*, na perspectiva socrática é a alma⁴⁹. Ação e sujeito agem e se encontram imbricados. É preciso constatar quais ações distinguem entre todas, quem é o sujeito que fala e que se serve de instrumentos e de ferramentas para pôr-se em ação.

O sujeito será aquele que se serve de algo, inclusive do próprio corpo, para estar em ação. Quem se serve de um instrumento musical é o músico; quem se serve da roca é a costureira. Os sujeitos da ação aqui, o músico e a costureira, se comparam à alma, que se serve do corpo para ser o que é; “portanto, o sujeito de todas essas ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: a alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo” (Ibid., p. 69-70).

Entretanto, no desenvolvimento da cultura do cuidado de si encontramos, na perspectiva foucaultiana, outra possibilidade de identificar quem seria o sujeito da ação, isto é, o que seria este *si*, quem seria o *eu* anunciado como algo a ser cuidado e governado.

É um eu diferente do designado pela filosofia racionalista-transcendental, que busca uma estrutura subjetiva; ou seja, “a alma da reminiscência platônica, a *res cogitans* de Descartes, o eu como pura função transcendental em Kant, a consciência doadora de sentido em Husserl, etc” (GROS, 2006, p. 128).

⁴⁹ Foucault no transcorrer do estudo sobre o Cuidado de si em *A Hermenêutica do Sujeito* vai mudar o conceito de si para elucidar posteriormente o que caracterizará como as práticas de si e, ademais, a *parresia*. No *Alcibiades*, Sócrates deixa claro que o si que se deve dedicar o cuidado é a alma. Por sua vez, nosso filósofo infere que mais tarde, nos epicuristas, nos estoicos, bem como em Sêneca, Marcos Aurélio, Frontão e Élio Aristides, dentre outros, o corpo é reintegrado à constituição do si “[...] veremos o corpo reemergir como um objeto de preocupação, de sorte que ocupar-se consigo será, a um tempo, ocupar-se com a alma e com o próprio corpo” (FOUCAULT, 2004, p. 133).

Foucault busca afirmar um *eu*, que não sendo apenas alma, é corpo e alma integrados. Corpo e alma, sujeito que encontra sua estrutura e um estatuto possível na Ética e seu fim último e meta na Cidade.

Para esquematizar, acrescentemos ainda que, na análise do Alcibiades, o eu – nisto o texto é bem claro, pois esta era a questão várias vezes repetida: qual o eu com que se deve ocupar-se, qual é meu eu com que devo ocupar-me? – Estava muito claramente bem definido como o objeto do cuidado de si, fazendo-se necessário interrogar sobre a natureza deste objeto. Porém, a finalidade do cuidado de si, não era o objeto, era outra coisa. Era a Cidade (FOUCAULT, 2004, p. 103).

3.5: A Estética da Existência e o Sujeito Ético

A chave da atitude política pessoal de um filósofo não deve ser pedida a suas ideias, como se ela pudesse ser desenvolvida das ideias; é a sua filosofia, enquanto vida, é a sua vida filosófica, é o seu ethos. Em suma, trata-se, para Foucault, de fazer da ética e não da elaboração teórica em si mesma a pedra de toque da prática filosófica. O que não o leva a desinteressar das consequências políticas de suas tomadas públicas de decisão (ADORNO, 2004, p. 55-56).

A ética se torna imprescindível na obra Foucaultiana e isto, de modo primordial, se apresenta nos dois últimos volumes *da História da sexualidade*, bem como nos cursos posteriores, *A Hermenêutica do Sujeito* (2004), *o Governo de si e dos Outros* (2010) e *A Coragem da Verdade* (2011). Erige-se, nesta perspectiva, como condição de análise do presente e filosofia a ser desenvolvida, a maneira como podemos pensar o cuidado de si e as formas de subjetivação, a partir do que é pressuposto e fonte dele, o cuidado dos outros.

É possível ao sujeito um acesso a si mesmo, quando este se dirige ao outro, o que fará com que este *si* esteja sempre constituído a partir da relação. A forma como Foucault procura elucidar essa relação, ficou conhecida pelo conceito de *estética da existência*. “O primeiro *conceito* tão caro ao último Foucault é o da estética da existência, ou seja, a possibilidade de desenvolvimento de relações novas, diferentes, com os outros e consigo próprio” (MISKOLCI, 2006, p. 227).

Enquanto no Alcibiades esse si é a alma, no *Laques* (1991) o si é correlato ao *bios*, à vida. Há no desenvolvimento desse conceito, no segundo diálogo platônico, uma forma diferente de pensar o si.

Aqui o cuidado de si não mais em um conhecimento da alma como parte divina em si, mas o objeto do cuidado é o bios, a vida, a existência, e cuidar de si significará

dar forma à própria existência, submeter a própria vida a regras, a uma técnica, a pô-la à prova segundo procedimentos: é a filosofia como arte de vida, técnica da existência, estética de si (GROS, 2004, p. 161-162).

A partir do *Laques*, não se pode mais situar o *si* numa esfera metafísica, longe de risco, ou numa realidade ontológica distinta. É-nos aberta a possibilidade de pensar, em Platão ainda, um sujeito que vive o cuidado e construindo a si mesmo, de forma contínua e arriscada, faz da sua existência bela e instigante. Uma verdade não pode ser pensada metafisicamente, mas quaisquer práticas pensadas, para encontrar um estatuto para esse sujeito, se exaurem na efetivação do cuidado de si.

O que se elucida é a ideia de uma construção do *eu*, arraigada ao cuidado dos outros, que aponta um sujeito que é, nesta nova empreitada, um sujeito moral ou ético⁵⁰. Por sua via, para alcançar o que postulamos do sujeito moral, temos que pensar, antes de qualquer coisa, numa conceituação para a moral.

A moral se apresenta como um conjunto de regras e de valores que são predispostos aos indivíduos, bem como aos grupos, de forma prescritiva; por sua vez, a moral se revela, também aos sujeitos, quando estes reagem de forma positiva ou negativa diante das regras que são determinadas. Podemos discorrer que a moral seria, também, os efeitos da avaliação da ação moral esperada, se foram respeitadas ou não, uma vez que foram prescritas. “No primeiro caso, pode-se falar de ‘código moral’; no segundo, de ‘moralidade dos comportamentos’”. Pois bem, ademais dos códigos e comportamentos, pode-se levar em consideração a maneira pela qual o sujeito se constitui como sujeito moral” (FOUCAULT, 2007, p. 26).

No segundo volume da *História da Sexualidade* (2007), podemos constatar quatro pontos que elucidam esta relação do sujeito com a moral que lhe é prescrita. Um primeiro ponto é a substância ética⁵¹, que é o componente do indivíduo que é constitutivo da matéria do comportamento moral.

Em segundo lugar, temos os modos de sujeição, ou seja, as maneiras pelas quais o indivíduo adere ou não às normas e a forma como se reconhece ligado a ela. Ademais, há as formas de elaboração do trabalho ético, que busca adequar os indivíduos a alcançarem o estatuto de sujeitos morais. Por fim, encontramos a teleologia do sujeito moral, que perpassa a

⁵⁰ No desenvolvimento de toda esta pesquisa não atribuímos distinção entre os conceitos de moral e ética na Filosofia de Michel Foucault. Buscamos, ainda, deixar claro, que as designações de *si*, de *eu* e de *sujeito*, na análise que Foucault faz das obras platônicas, convergem, numa mesma realidade conceitual.

⁵¹ O primeiro desses elementos é a determinação da ‘substância ética’. Ela é constituída de tal forma a integrar o sujeito como matéria essencial da conduta moral. Determina-se uma parte de si como sendo a matéria principal da conduta moral (FONSECA, 2003, p 107).

individualidade do ato moral, ratificando que toda ação moral se situa na universalidade das ações morais do indivíduo, pois visa a sua própria realização.

Em suma, uma ação para ser chamada moral não deve reduzir-se a um ato ou uma série de atos conformes a uma regra, uma lei, ou um valor. Toda ação moral, na verdade, comporta uma relação com o real onde ela se realiza e uma relação ao código ao qual se refere. Porém ela implica também certa relação a si mesmo. Essa relação não é simplesmente ‘conhecimento de si’, mas constituição de si como ‘sujeito moral’, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que segue, fixa certo modo de ser que quererá como realização moral de si mesmo. E para fazê-lo, atua sobre si mesmo, empreende o conhecimento de si, se controla, se põe à prova, aperfeiçoa-se, se transforma (CASTRO, 2009, p. 156).

A ética se revela em Foucault como a própria ação constituinte de um *si* que almeja ser sujeito moral. A Ética e a Estética, como nos gregos, se encontram relacionados. Assim, a Ética é *éthos*, prática, que se constitui por meio do cuidado de si, numa formulação de modo de vida, que por sua vez, se refere ao governo de si, que se manifesta nos âmbitos da Estética, e da Política.

Em o *Uso dos Prazeres e o Cuidado de Si*, Foucault encontra a elaboração de uma ‘estética da existência’, pela qual o indivíduo se constitui, se molda como sujeito moral, em três campos: a economia doméstica e conjugal, a dietética médica e a erótica filosófica. Em cada um desses campos, textos ensinam ‘técnicas de si’, exercícios que prescrevem condutas e práticas capazes de permitir ao indivíduo fazer de sua vida uma obra-prima (PRADEAU, 2004, p. 135).

Isto pressupõe que o sujeito é, constantemente, um sujeito que está em modificação, que é transformável. É um *eu* que se constrói; que imputa, a si mesmo, regras de existência, que medem suas condutas. Sujeito educado e formado por meio de técnicas, exercícios e práticas e não por meio da razão, que havia erigido o sujeito do conhecimento. “Pois, no fundo, Foucault não cessa de insistir sobre o fato de que o sujeito suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência, é um eu ético, antes que um sujeito ideal do conhecimento” (GROS, 2006, p. 127).

Quando falamos de uma maneira de vida, de um modo de subjetivação estamos apontando para o sujeito que existe e, outrora, imerso em modos de sujeição, busca incessantemente uma vida admirável. Um sujeito que almeja construir na sua história memórias de uma existência bela. “Um indivíduo, então, aceita certas maneiras de comportar-se e determinados valores porque decide e quer realizar em sua vida a beleza que eles propõem. A vida como *bios* é tida como o material de uma obra de arte” (CASTRO, 2009, 150).

Foucault ao descrever a estética da existência e, voltado à vida ética da Grécia Clássica, propõe para o sujeito modos de subjetivação que estão alicerçados nessa estética de vida que, por sua vez, estão unidos às práticas do cuidado de si. “O cuidado de si, no mundo greco-romano, foi o modo pelo qual a liberdade individual ou a liberdade cívica se reflete como ética” (CASTRO, 2009, p. 96).

Ademais, cabe discorrer que a estética da existência vai surgir, exatamente, quando o valor moral se desvincula de códigos de comportamentos. É um modo de existência que provém de certos princípios formais e gerais no uso dos prazeres, na distribuição que se faz deles, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita (FOUCAULT, 2007).

Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência e um código de regras que está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral, corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência (FOUCAULT, 2006, p. 290).

A estética da existência existe na medida em que reflete a liberdade conquistada, pelo sujeito que se constrói. A liberdade na qual Foucault se atém diz respeito à liberdade que se opõe à escravidão. Ser livre pressupõe não ser escravo dos outros, nem escravo de si mesmo. A escravidão é oposta a criação da vida bela, que por sua vez é erigida pelo uso dos prazeres e, de certa forma, coloca os sujeitos diante de “uma universalidade sem lei” (CASTRO, 2009, p. 151).

Desta forma, para Foucault há modos de subjetivação que se erigem na cultura do cuidado de si e, conseqüentemente, na construção de práticas e técnicas que fornecem exercícios que possibilitam a autonomia do sujeito, contra as formas de sujeição, mediadas pelos mecanismos de poder.

Esta autonomia do *eu* ético que se constrói, e se forma, se configura em Foucault numa questão de *ethos*, de estilo. O sujeito moral é o sujeito do *ethos*: “Para os gregos da Época Clássica, a ética dos prazeres, desde o ponto de vista do modo de sujeição, constitui uma político-estética, isto é, uma escolha livre na qual estão em jogo o governo de si e dos outros, e o ideal de uma vida bela” (Ibid., p. 156). Ainda sobre isto afirma Alexandre Freitas (2009, p. 170): “A formação do sujeito ético é pensada como efeito das técnicas de si que objetivam a condução de uma vida bela¹, redirecionando a investigação para o estudo das práticas de si e sua potencialidade na criação de novas formas de vida na atualidade”.

3.6 A Coragem da Verdade

A *parresia* é, portanto, em duas palavras a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a respeito de tudo toda verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve (FOUCAULT, 2011, p.13).

Ao fazer um estudo dos séculos I e II, no que dizia respeito ao preceito *epimeleia heautou*, Foucault deixa claro que tal cuidado sempre esteve ligado às práticas de organizações, de confraria, grupos, e outros⁵², de forma importante. O que corrobora o cuidado de si, como princípio ordenador de grande parte de movimentos e filosofias desenvolvidas no período grecoclássico.

Tal princípio, inicialmente, se mostrava sectário, uma vez que era voltado aos de classes privilegiadas, mas no desenvolvimento da historiografia se verá que este princípio não se exauria ou se fixava em classe alguma, seja ela mais rica, ou privilegiada que outras. O cuidado de si se viu imerso, na verdade, em toda a configuração da comunidade humana, desde os gregos arcaicos.

Desde a origem, Foucault ratifica um cuidado de si, que são práticas, exercícios e técnicas sobre o *si*, o que impossibilitava deste *si*, de ser a alma. Tal constatação já se encontra no *Laques* (1991) de Platão, que atribui a categoria da vida, do *bios*, a este *si*. Parece inconcebível atribuir a este eu, um estatuto existencial, apenas metafísico e segundo essa lógica, de um *si*, como *bios*, Foucault pensará um estatuto para o sujeito do cuidado.

Foucault chama a atenção para a existência concreta do sujeito que é construção cotidiana e que se encontra sempre atrelado às realidades éticas e políticas. Este *si* é dimensão dual, corpo e alma, concomitantemente. É preciso, então, pensar um sujeito que cuidando de si mesmo, por meio de práticas de si e de exercícios, alcança o outro, que se deixa alcançar pelo mesmo cuidado consigo, em meio à estética da existência.

Consequentemente, não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não-sujeito pelo status de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se sujeito e é nisso que o outro deve intervir (FOUCAULT, 2004, p. 160).

⁵² Entre as técnicas do cuidado de si encontramos: os ritos de purificação, as técnicas de concentração da alma, as técnicas de retiro (*anachóresis*), os exercícios de resistência. Este conjunto de práticas já existia na civilização grega arcaica e foi integrado nos movimentos religiosos, espirituais e filosóficos, em especial no Pitagorismo (CASTRO, 2009, p. 92).

A partir deste esclarecimento, de que o cuidado de si transborda e encontra sua significação no cuidado dos outros, e ainda que isso pressupõe uma existência moldável, trabalhável e que está sempre em construção, Foucault trará luz a alguns conceitos usados na Grécia Clássica que atestaram, pelas práticas de si, modos verdadeiros, de ser, para o sujeito.

Para tratar desta questão, se mostra mister apresentar, antes, dois conceitos antigos que elucidam a reflexão sobre possibilidades de verdades para o sujeito. A saber, estes dois conceitos são a *áskesis* e a *parresia*, que elucida, também, o que se quer atestar como a *coragem da verdade*.

A *áskesis*⁵³ se encontra na cultura helenística e nos romanos clássicos, como um imperativo que tem por finalidade a constituição da relação do si consigo mesmo, de forma plena e independente, que tem, por sua vez, o objetivo de produzir uma preparação, como que um treinamento que os gregos chamaram de *paraskeuê*. “Nenhuma técnica, nenhuma habilidade profissional pode ser adquirida sem exercício, não se pode mais aprender a arte de viver, a *technê tou biou*, sem uma *áskesis* que deve ser compreendida como um treino de si por si mesmo” (FOUCAULT, 2006, p. 146).

Assegurará Foucault, que essa *paraskeuê* é a forma que os discursos verdadeiros devem assumir, para possibilitarem ao sujeito, uma veracidade de seus comportamentos, uma matriz de condutas. Ademais, é a estrutura na qual, a verdade dos discursos do sujeito, se ancoram nos seus comportamentos. É o artifício que vincula o *ethos* e o *logos*; melhor, é o elemento que transforma a significação discursiva do *logos*, nas atitudes concretas do *ethos* do sujeito.

A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito. Creio ser esta a definição que podemos obter, que podemos enfim estabelecer quanto ao tema geral da *áskesis* (Id., 2004, p. 395).

Outro conceito é a *parresia*⁵⁴, que, por sua vez, surge no escopo das obras de Foucault como um conceito determinante, coroando o arcabouço definitivo do seu pensamento crítico.

⁵³ Este conceito tem importância gradual em Foucault, uma vez que é a partir dele que ele fará a diferença entre o que ele chama de ascese filosófica e ascese cristã, que ocupa boa parte de seus estudos. Deixamos claro, contudo, que não nos é eminente, para os fins deste trabalho de pesquisa tal diferencial postulado por Foucault e a noção posterior que é dada a tal conceito. A nossa intenção é apenas a de vincular, a estes dois conceitos mencionados no texto, o ideal da coragem da verdade e das formas de vida erigidas a partir do dizer verdadeiro.

⁵⁴ Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito* se dirige ao tema da *parresia* e discorre sobre este conceito nas filosofias variadas dos séculos I e II. Dentre esses filósofos escolhidos por Foucault e presentes na sua obra estão Filodemo, Marcos Aurélio, Galeno e Sêneca, dentro outros (FOUCAULT, 2004).

Este conceito é introduzido em *A Hermenêutica do Sujeito*. Nesta obra, a *parresia* aparecerá nas duas aulas ministradas em 10 de março de 1982 e já se mostra importante e o é por dois motivos. O primeiro é porque foi amplamente desenvolvido nos cursos ministrados posteriormente, principalmente, nos anos de 1983-1984, que foram os últimos; e segundo, porque este conceito será usado para justificar a política que Foucault desenvolveu nesses últimos dias de sua vida. A *parresia* constitui, para este filósofo francês, uma das, ou até, a mais apurada técnica de si que, por sua vez, está imbricada à cultura do cuidado de si, que se completa no cuidado dos outros.

Grande parte do ano de 1983, Foucault dedicou à análise desse conceito na vertente política. Em 1984 ele aprofunda esta análise. Na cultura grega, de onde emergiu, a *parresia* significa o dizer a verdade, pressupondo sempre a exposição pública do que era dito e de quem disse.

Era um conceito usado, inicialmente, para fins políticos, o que ratificava a esfera do cuidado dos outros que está sempre ligado ao *epimeleia heautou*. “A coragem da verdade havia sido determinada então como o que torna efetivo e autêntico o jogo democrático” (GROS, 2011, p. 305).

Podemos, no entanto, elencar três formas de explicar a *parresia* na Antiguidade. Um primeiro modo é analisado a partir do epicurismo, no qual esse dizer a verdade se configura com caráter fisiológico; como um médico que conhece a natureza que define a relação entre médico e paciente; o dizer do médico parresiasta é o dizer sobre as verdades da natureza, que possibilitem ao paciente uma mudança do modo de ser, que lhe restaure a saúde.

O termo *parresia* refere-se, ao meu ver, de um lado à qualidade moral, à atitude moral, ao *ethos*, se quisermos, e de outro, ao procedimento técnico, à *tekhné*, que são necessários, indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de verificação de si para si (FOUCAULT, 2004, p. 450).

Em segundo lugar, o termo se refere à relação entre o mestre e seus discípulos. *Parresia* assume o papel de atitude do mestre que deve corresponder ao silêncio do discípulo. “Neste marco a *parresia* se refere tanto à atitude moral, ao *ethos*, do mestre, do diretor de consciência, quanto à técnica necessária para transmitir os discursos verdadeiros” (CASTRO, 2009, p. 316-317). O ícone desta forma de *dizer verdadeiro* e, também, considerado o parresiasta por excelência, é Sócrates.

Porém, um dizer verdadeiro, ou *franco-falar*, que pode se refletir no *ethos* do sujeito, encontraram na História Antiga dois oponentes, um de caráter moral e o outro de dimensão técnica, a saber, respectivamente, a adulação e a retórica.

A adulação fica mais bem explicada, em sua oposição, quando atrelada a outro vício comum que é a cólera. A cólera é uma situação onde alguém, por arrebatamento violento e incontrolado, se dirige para um outro e, como se tivesse direitos, exerce poder sobre este de forma abusiva. A adulação, por sua vez, tem os mesmos efeitos, no que tange a economia das relações, mais se produz de forma inversa à cólera.

Se a cólera é, pois o abuso do poder pelo superior em relação ao inferior, compreendemos bem que a lisonja será, para o inferior, uma maneira de ganhar este poder maior que se encontra no superior, ganhar seus favores, sua benevolência, etc. [...] ele fala e é falando que o inferior pode, alcançando de certo modo, o poder maior do superior, conseguir dele obter o que quer. Mas, servindo-se assim da superioridade do superior ele a reforça (FOUCAULT, 2004, p. 454).

A retórica se distancia e refuta o *franco-falar*, a partir de três grandes diferenças que existem entre elas. A primeira é a realidade sofisticada, em que o discurso não visa à verdade, mas apenas a persuasão. A segunda diferença está na dicotomia que há entre as regras que existem em ambas,

[...] a retórica é uma arte organizada segundo procedimentos regrados. Quanto à *parresia*, alguns autores sustentam que não é uma arte (Sêneca) e outros, o contrário (Filodemo de Gátara). Em todo caso, as regras da *parresia* são diferentes das regras da retórica; trata-se antes, de regras de prudência, de habilidade para saber como e, sobretudo, quando falar para que o discípulo receba o discurso verdadeiro na melhor ocasião (CASTRO, 2009, p. 317).

A terceira diferença, existente entre a retórica e o *franco-falar*, diz respeito à finalidade delas. A meta da retórica é, simplesmente, influenciar os que ouvem um discurso a voltarem-se àquele que fala; é chamar a atenção para aquilo que se diz; é palavra de condução ao que é dito. A *parresia*, por seu turno, instiga ao que dirige a palavra, que se dirija de forma a estimular ao que escuta, uma relação plena e soberana sobre si mesmo.

Entretanto no último curso, intitulado de *A Coragem de verdade* (2011), Foucault, depois de levantada uma vasta compilação de dados e realizado um estudo profícuo do *conceito de si* na Antiguidade, se volta, de modo complexo e determinante, à *parresia*, fazendo dela, o eixo fundamental e a centralidade de toda a sua produção sobre o sujeito, quando ele atesta uma possibilidade para o sujeito ético, em detrimento do sujeito moderno.

Porém, o curso de 1984 tem uma tonalidade de despedida. As aulas que deveriam começar no início de janeiro têm seu início em 01 de fevereiro. O motivo do atraso apontava para a saúde debilitada do filósofo, o que é confirmado, quando em julho, daquele mesmo ano, chega a óbito. Tal situação nos faz acreditar que, de certa forma, Foucault foi instigado a buscar ali, o que poderíamos aferir como a totalidade do seu pensamento.

Sua morte em julho seguinte lança sobre esse curso uma luz um tanto particular, sendo evidentemente uma tentação ler nela algo como um testamento filosófico. Aliás, o curso se presta a isso, pois, retomando com Sócrates às raízes da filosofia, Foucault decide escrever aí a totalidade de sua obra crítica (GROS, 2011, p. 303).

Levado em consideração tal tônica, o último Foucault adentra na esfera política e afirma o conceito de *parresia* como constituinte do regime democrático grego. “A coragem da verdade tem sido determinada então como o que torna efetivo e autêntico o jogo democrático” (GROS, 2011, p. 305).

A questão se volta para o falar verdadeiro e tal fala estava implicada na ação moral do governante, que sempre concorria para a exposição. Em outras palavras, sobre o governante, e sobre a verdade por ele dita, afirma-se que tanto a verdade dita, quanto o governante que a disse, ambos estarão sujeitos, imprescindivelmente, à exposição pública.

A partir da política normativa dos gregos, que ratifica uma política que se centra e se apoia na conduta, ou melhor, nas condutas, posturas e atitudes morais do governante, é que Foucault trará luz ao que ele chama de diferenciação ética⁵⁵. Apesar dos gregos serem a fonte intelectual, no que tange as práticas e cuidado de si, na dimensão política que Foucault procura delinear em 1984, ele aponta que esta forma não expressa, definitivamente, o que devemos entender por *parresia*, no que tange a sua configuração final para os sujeitos.

Nosso filósofo afirma que este *dizer-verdadeiro* que se volta, apenas, para o falar verdadeiro do governante ou para uma classe aristocrática, não se configura na diferenciação ética que, por sua vez, afirma uma negação desta lógica da minoria, para abarcar numa verdade que esteja pautada na diferença, ou na opinião, o que possibilita a passagem da *parresia* de uma dimensão aristocrática ou monárquica, para a dimensão da politeia⁵⁶, em que um grande número de sujeitos seria capaz de verdades e se colocariam na conjuntura de diferença de uma verdade que parece ser absoluta.

⁵⁵ O dizer-verdadeiro, a pretensão de verdade enunciada em uma assembleia [...] pressupõe uma força, uma potência, uma ação sobre si (ter coragem de correr o risco de dizer o verdadeiro) e uma ação sobre os outros para lhes persuadir, guiar, dirigir suas condutas. É nesse sentido que Foucault fala da diferenciação ética, de um processo de singularização desencadeado e aberto pela enunciação *parresiastica* (BRANCO; VEIGA-NETO, 2011, p. 303).

⁵⁶ Nos dois últimos cursos, Foucault mostra que a *parresia* (o dizer verdadeiro), a *politeia* (a constituição que garante a igualdade de todos os homens que detêm a cidadania) e a *isegoria* (o direito estatutário que todos têm de falar, não importando status social, privilégios de nascença, riqueza ou saber) estabelecem entre si relações paradoxais. Para que a *parresia* possa existir, para que o dizer verdadeiro possa ser exercido, é necessário, ao mesmo tempo, a politeia (constituição) e a isegoria que afirmam que todos podem tomar a palavra publicamente e dar sua opinião sobre os problemas da cidade. Mas nem a politeia, nem a isegoria vão dizer quem vai realmente falar, quem vai realmente, quem vai efetivamente enunciar uma pretensão de verdade. Todos têm o direito à palavra, mas não é a distribuição igualitária do direito à palavra que faz falar efetivamente (Ibid., p. 302).

Mas a intervenção de Foucault é capital na medida em que mostra que essa diferenciação ética não designa de fato a qualidade moral de um dirigente, nem mesmo a singularidade de uma estilização da existência que distinguiria um indivíduo excepcional da massa anônima. Ela supõe antes fazer intervir antes na relação consigo a diferença da verdade, ou antes, até a verdade como diferença, como instância aberta para a opinião e as certezas compartilhadas. Donde a fragilidade estrutural da democracia, porque, se é possível pensar que um indivíduo ou um pequeno grupo é capaz de conseguir realizar sobre si mesmo esse trabalho diferenciador, parece improvável para todo um povo. Resta que a diferença ética, que permite fazer existir a melhor politeia, não passa do efeito, num sujeito, da diferença da própria verdade (BRANCO; VEIGA-NETO, 2011, p. 305).

A *parresia*, sobre esta égide, pressupõe a *aleurgia*, “que seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pela qual a verdade se manifesta” (FOUCAULT, 2011, p. 4). Afirmará nosso filósofo que durante a Antiguidade houve um jogo de práticas que eram constitutivas do modo de ser, dos modos de subjetivação dos gregos. Acerca desta realidade, Foucault trará luz a uma questão que se mostra latente dentro da desenvoltura do *franco-falar* e, conseqüentemente, das formas do dizer verdadeiro dos cidadãos, que pressupõem aquilo que é diferente deles, que é sempre voltado ao outro e, também, à Cidade, impreterivelmente.

Ademais, a *parresia* pode ser vista sobre dois aspectos. Um primeiro modo é pejorativo e se refere ao dizer tudo “qualquer coisa que passe pela cabeça, qualquer coisa que possa ser útil à causa que se defenda, qualquer coisa que possa servir à paixão ou ao interesse que anima quem fala” (Ibid., p. 10). A quem podemos chamar de *parresiasta*, nessa dimensão, é aquele que não para de falar, aquele que chega a falar sem medir conseqüências, que não se contém e desabilita seu discurso, portanto, de uma racionalidade possível que abarque a verdade real.

A cerca do segundo aspecto da *parresia*, vê-se nela uma dimensão positiva: “a *parresia* consiste em dizer a verdade, sem dissimulação, sem reserva nem cláusula de estilo, nem ornamento retórico que possa cifrá-la ou mascará-la” (Ibid., p. 11). Dizer a verdade, ou melhor, dizer tudo nestas condições, significa, mas que dizer tudo, dizer a verdade, sem dela nada esconder, ou melhor, a verdade dita se referencia não na própria ação do dizer tudo, mas do dizer a verdade, de forma que tudo se torne realmente verdadeiro naquele sujeito.

O *parresiasta* se mostra, agora, positivamente, como aquele que dá sua opinião, que diz a verdade e sobre esta verdade atesta sua condição. Não é dizer tudo, mas no momento que fala, se tornar responsável pelo dito e se pauta, de forma total e incontestável, na verdade do discurso. Desta forma, chega-se a conclusão que, para se confirmar o que é o *dizer-verdadeiro* e quem é o verdadeiro *parresiasta*, é preciso entender a coragem da verdade.

Em suma, para que haja *parresia*, é preciso que, no ato de verdade, haja: primeiro, manifestação de um vínculo fundamental entre a verdade dita e o pensamento de

quem o disse; [segundo], questionamento do vínculo entre os dois interlocutores (o que diz a verdade e aquele a quem essa verdade é endereçada). De onde essa nova característica da *parresia*: ela implica uma certa forma de coragem, coragem cuja forma mínima consiste em que o *parresiasta* sempre corre o risco de minar essa relação que é a condição de possibilidade do seu discurso (Ibid., p. 12).

A *parresia* se revela, desta forma, em oposição clara à retórica que regia a política grecoclássica. A retórica se dirige ao dizer tudo, mas nesse dizer não se instala a verdade de quem pronuncia e muito menos de quem ouve; o que para Foucault desautorizaria o jogo *parresiástico*. Para Foucault, tal jogo deve gerir as práticas e as técnicas que determinam e focalizam os sujeitos nos seus si mesmos e pressupõe que cada sujeito tenha a coragem da verdade, no sentido que todo dizer verdadeiro é ação a ser cumprida, é ato a ser corroborado na vida pública.

O franco-falar que se dirigia à verdade do cuidado de si e dos outros, na esfera política da Cidade, permanece na referência ao governo de si, sempre pautado na maestria de Sócrates, como o *parresiasta* por excelência. Afirma Frédéric Gros, (2004, p. 160): “Sócrates é aquele que articula a exigência da *parresia* com o tema do cuidado de si e das técnicas da existência”. O cuidado de si, sempre se volta ao cuidado dos outros, ao cuidado da Cidade.

Foucault afirma que o deslocamento da *parresia* do ‘domínio político’ não é menos útil para a cidade. Ao incitar-nos a que nos ocupemos de nós mesmos, tomo útil para toda cidade. E se eu projeto minha vida é justamente no interesse da cidade (BRANCO; VEIGA-NETO, 2011, p. 315).

No *Laques* (1991), também estudado por Foucault no curso 1984, ao contrário do *Alcibíades*, se revela um *franco-falar* que não se dirige à alma, mas um dizer verdadeiro que se volta à verdade do sujeito, no que se refere a *bios*. Aqui, o cuidado de si, não consiste no que lhe diz respeito, a uma verdade sobre a alma, mas numa verdade sobre a existência concreta, como arte a ser erigida e que se concretiza no dizer-verdadeiro.

Seguindo sua pesquisa, Foucault culminará na análise da *parresia* dos cínicos e a forma como esse dizer-verdadeiro se configura, reciprocamente, em estilo de vida e forma de veridicção. Foucault delimita três grandes funções do modo de vida cínico, em sua relação com a *parresia*, a saber: o instrumental, que se realiza no risco do que esse diz e no desapego do que se fala; uma segunda função é dita pela redução, que consiste em fazer desaparecer da existência tudo aquilo que é inútil e infundado; por fim, a provação, que constitui a vida que revela sua verdade, a partir do que há de mais fundamental na existência.

Este ponto se iluminará quando entendermos que a verdade, para os cínicos, em sua relação com o sujeito se dá pelo abrupto desvelamento, pela nudez completa, que engendra a verdade de uma vida que é, no seu cerne, polêmica e escândalo.

Não se trata de regular a própria vida segundo um discurso e de ter, por exemplo, um comportamento justo defendendo a própria ideia de justiça, mas de tornar diretamente legível no corpo a presença explosiva e selvagem de uma verdade nua, de fazer da própria existência o teatro provocador do escândalo da verdade (GROS, 2004, p. 163).

A partir desta elucidação cínica, e comparando à ética estoica, Foucault aferirá duas formas de verdade, que foram constituídas na história. Uma primeira considera uma regra da correspondência entre o dito e o feito e a vida testava em si mesma, um estatuto da verdade, que permitisse ver na existência, uma ordem que fosse embasada em princípios verdadeiros.

A outra forma, a dos cínicos, é contrária. Se na estoica a vida põe a verdade à prova, na cínica, a vida é posta à prova, pela verdade: “trata-se de ver até que ponto as verdades suportam ser vividas e de fazer da existência o ponto de manifestação intolerável da verdade” (GROS, 2004, p. 105). Realidades que na esteira da História se configuram como verdades para sujeitos reais. Verdades que determinaram subjetividades.

Verdades que, engendradas nas práticas do cuidado de si e pela *parresia*, que as constituem, não podem ser negadas para um sujeito, da mesma forma como não pode ser negado o sujeito na obra Foucaultiana.

Uma verdade absoluta, para um sujeito do conhecimento, realmente não há. Tudo o que Foucault escreveu concorre para esta afirmação, ou seja, é complicado pensar a verdade do sujeito. O que buscamos elucidar é que, ao constatar como se deu a relação entre a verdade e o sujeito na Antiguidade, para sujeitos reais, que cuidavam de si, não se postulou uma verdade, mas verdades reais que eram manifestas e constituintes, desses mesmos sujeitos, verdades essas que eram da ordem da diferença; que se tornavam legítimas, unicamente na diferença e na alteridade.

CONCLUSÃO

Ponderar a ideia de sujeito, no escopo da obra foucaultiana, bem como defender uma possibilidade de verdades para esse sujeito, requer um trabalho minucioso, uma vez que pela vasta gama de temáticas levantadas por Foucault, aparentemente variadas, encontramos tanto na *Arqueologia do Saber*, como na *Genealogia do Poder*, uma denominação de sujeito

que só podemos considerar como o sujeito moderno, alvo de crítica e de especulações sobre um possível antiantropologismo na obra Foucaultiana.

Na Arqueologia do saber, tratada aqui, em *As Palavras e as Coisas*, Foucault aponta três rupturas epistemológicas, que determinam, por sua via, que tipo de saber estava constituído naqueles referidos séculos. A partir dessa separação dos saberes, ou melhor, do solo onde esses saberes são constituídos, Foucault procurará delinear um caminho, mas não uma ruptura da ideia de sujeito, que será erigida no seu último curso, em 1984.

O que está em xeque é a ideia do sujeito moderno. Gerado nas brechas da linguagem e fundamentado pelas ciências humanas, que segundo Foucault está em perigo de desaparecer a qualquer momento e com ela, o sujeito que ela fundamenta.

Tal vertente foucaultiana se completa com a etapa do pensamento, denominada *Genealogia do Poder*, que parte da ideia de gerenciamento de processos de subjetivação, em meio aos processos de sujeição dos sujeitos que são descritos nas suas obras.

Partindo do *Vigiar e Punir* (1997), procuramos apresentar um sujeito que não mais pensado epistemologicamente é pensado, agora, pela dimensão jurídica da existência. O sujeito aqui é corpo que está para ser supliciado. Corpo dilacerado que se transforma em espetáculo. Corpo que, um século depois, deixa de ser supliciado para ser controlado, manipulado e, a partir de modos de sujeição e da disciplina passam a acreditar, como sua, em verdades que afirmaram ser dele.

Ademais, nos cursos dos anos oitenta, Foucault traz luz ao preceito epimeleia heautou e posteriormente na parresia, que convergem numa postulação ética para o homem do século XX. Ponto mister, onde Foucault busca pensar o sujeito fora das categorias pensadas, nas etapas de pensamento supracitadas.

Acreditamos não ser fácil, mas sim, imprescindível, encontrar nestas áreas do conhecimento e nos temas trabalhados por nosso filósofo, um papel para o sujeito e, até mesmo, uma antropologia que se revele estável, enquanto caminhamos na esteira da alteridade.

Partimos do ponto, em que o nosso autor anuncia uma realidade que, de certa forma, vem desestruturar a ideia de homem até então construída pela égide da Filosofia Moderna, afirmando, todavia, a predisposição incólume do sujeito e de possíveis verdades para esses sujeitos, em meios aos discursos da *Arqueologia* e nas relações de poder que o constituem na *Genealogia*.

Na primeira etapa de seu pensamento encontramos, justamente, esse homem que aparece como um duplo empírico-transcendental e que na iminência da Modernidade vai se esvaindo como discurso, até o real desaparecimento do cenário epistemológico.

O que interessa a Foucault nesta primeira fase é a posição de objeto, que se refere ao sujeito moderno, nas ciências humanas; quando ele deixa de existir como representação na *Era Clássica*. O sujeito precisa aparecer de outra forma e quando a representação não encontra lugar no homem e um novo tipo de linguagem se sobrepõe ao discurso clássico, o homem se torna o centro das atenções, como o duplo empírico-transcendental.

Ele é sujeito cognoscente e objeto do conhecimento, concomitantemente. Confusão que se elucida quando, outrora, o sujeito que era autor na esteira da possibilidade transcendental do conhecimento, passa a ser visto, pela primeira vez, objeto científico e torna-se objeto das ciências humanas, as erigindo pela necessidade de compreender-se e, ao mesmo tempo, desfalecendo com o desenvolvimento intersticial dessas.

Destarte, o que gostaríamos de deixar claro e de evidenciar, mesmo em meio ao discurso do fim do homem, que parte de nosso filósofo, é que em momento algum Foucault procurou afirmar o desaparecimento real do homem, como muitos podem pensar, *grosso modo*.

Herdeiro intelectual de Nietzsche, ele ratifica a teoria da morte de Deus, uma vez que esta corrobora a morte do homem, que Foucault desenvolve em *As Palavras e as Coisas*. Este anuncia que o homem que tinha seu lugar no mundo do século XVI, que teve sua recente origem no fim da *Era da Representação*, está em vias de chegar ao fim, em pleno século XX.

O sujeito da linguagem, repousado nas suas frestas, é pensado agora nas relações que vive e que determinam seu modo de ser. O que Foucault anuncia, na verdade, sobre o sujeito, é uma possibilidade empírica de pensá-lo de uma nova forma.

Neste contexto, a morte do Homem como substância fundante visa, então, criar as condições de possibilidade para o acordar do sono antropológico, [...] e pensar fora do espartilho dos humanismos, consistindo tão somente na adesão de Foucault à crítica ao princípio da subjetividade considerado, na linha de Heidegger, constitutivo do pensamento moderno, pelo que, obviamente, não esteve nunca em causa excluir o sujeito do campo da problemática filosófica, mas justamente de o readmitir sob nova forma (ARÊDES, 1996, p. 43).

Numa segunda etapa encontramos o sujeito que é assujeitado. O sujeito que surge, em meio a relações de poder (que na verdade nunca desaparecem), estão presos a modos de sujeição que determinam até aqui que é mais íntimo do sujeito, a saber, alma. Controlar, ao invés de matar. Funcionalidade que é traduzida em assujeitamento. O controle que é pensado

originalmente nas prisões, para fazer com que o condenado, outrora, assassino, ladrão, estuprador, se reabilitasse e, inculcado da culpa que o consome, se tornasse útil.

Tal concepção dos jogos de poder, ou desses mecanismos de poder, é alargada para toda a sociedade e, outrora, o sujeito que era sujeito do conhecimento passa a ser sujeito disciplinado e docilizado, útil para a funcionalidade das instituições e da Sociedade.

Contudo há uma terceira etapa do pensamento foucaultiano, que, como acreditamos, desvela as duas anteriores, e tem como cerne revelar uma possibilidade de se pensar o sujeito livre, constituidor de si mesmo e, o mais importante, a partir do cuidado de si e pelo falar verdadeiro, encontrar na existência a possibilidade de verdades, até então não encontradas.

O que há de mais interessante neste último Foucault é a sua capacidade de, em meios a tantas obras e tantas temáticas levantadas, apontar de forma absoluta, mesmo que intertextual, uma única questão: o sujeito e sua relação com a verdade. Ao pensar no sujeito do conhecimento, com a sua ratificação transcendental, o que Foucault pretendia, e nós buscamos elucidar, é reconhecer um estatuto para o sujeito e verdades de sua condição de existência.

Ao tratar do poder que há em tudo e todos, ele apontou os modos de sujeição que ratificam um sujeito que era moldado por força externas, de forma heterônoma, fixado em verdades institucionais ou de outros.

Contudo, este sujeito desprovido de verdade, se vê na possibilidade de alcançar verdades sobre si. É possível não se passar por um duplo empírico transcendental. É possível ver sujeitos que transmigram dos modos de sujeição, em que se encontravam e que perpassam os corpos supliciados e docilizados, que estiveram arraigados em verdades que não eram suas.

A partir do cuidado de si e do outros, e da coragem da verdade, que se garante sempre na diferença, na alteridade, Foucault nos mostra que para o sujeito do cuidado é possível elucidar um estatuto e sua relação com a verdade, desde que seja clara que esta verdade sempre é plural.

Ao retornar aos gregos, nosso filósofo nos apresenta práticas de si, técnicas que perpassavam a vida toda dos cidadãos e que lhes instigava modos de subjetivação, que, por sua vez, possibilitavam uma relação com a verdade de si e que desembocava na vida da Cidade. Verdade essa que não é a verdade cartesiana ou institucional; não é a verdade pautada nos termos do idêntico, ou do mesmo. Essa verdade é a do si mesmo que se faz, concomitantemente, no outro. É a verdade postulada pela *Parresia* que instiga, pelo dizer

verdadeiro, a verdade da existência de cada sujeito e que encontra no outro a possibilidade dessas verdades que o constituirão.

Verdades, como são constatadas, nos cínicos e nos estoicos, dentro da linha de pensamento do último Foucault. No seu último curso ele nos possibilita vislumbrar uma antropologia, uma epistemologia e uma ontologia que ratificam de forma clara a condição do sujeito real, fora dos modos de sujeição e apartado dos interstícios da linguagem. Já na Antiguidade, nosso filósofo afirma possibilidades de verdades, para o sujeito do cuidado de si e do cuidado dos outros; o sujeito da *parresia*.

Verdade daquele que diz e verdade, concomitantemente, daquele que a ouve; verdades no jogo da alteridade. Relação de alteridade que engendra e determina, de uma vez por todas, o que Foucault desejava postular, em meio a sua negação de uma verdade para o sujeito do conhecimento: a possibilidade de um estatuto para o sujeito e sua relação intrínseca e constituinte com as verdades que o realizam e o constituem, bem como pelo discurso verdadeiro, como possibilidade de condição de existência reta e autêntica.

Compreende-se porque, quando havia coligido os diferentes ‘significados’ ou ‘valores’ da verdade, Foucault, depois de estabelecer os temas do não oculto, do puro, do reto e do soberano, abandona-o riscando no manuscrito, o tema do ‘idêntico’, ou do ‘mesmo’ que havia consignado como um dos grandes significados tradicionais da verdade – que se encontra no cume de nossa cultura filosófica. Mas ele pretende precisamente salientar, em 1984, que a marca do verdadeiro [do sujeito]⁵⁷ é a alteridade: o que faz a diferença no mundo e as opiniões do homens, o que obriga a transformar o seu modo de ser, aquilo cuja diferença abre a perspectiva de um mundo outro a construir, a sonhar (GROS, 2011, p. 316).

⁵⁷ Grifo nosso.

REFERÊNCIAS DE FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. A prisão vista por um filósofo francês. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 152-158. (Coleção Ditos e Escritos IV).

_____. A prosa do mundo. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 10-29. (Coleção Ditos e Escritos II).

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Introdução: in arnauld eancelot. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 119-140. (Coleção Ditos e Escritos II).

_____. Nietzsche, freud e marx. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 40-55. (Coleção Ditos e Escritos II).

_____. O cuidado com a verdade. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 240-251. (Coleção Ditos e Escritos V).

_____. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. O uso dos prazeres e as técnicas de si. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 192-217. (Coleção Ditos e Escritos V).

_____. Os intelectuais e o poder. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 37-47. (Coleção Ditos e Escritos IV).

_____. Prefácio à edição inglesa. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 182-188. (Coleção Ditos e Escritos II).

_____. Sobre a maneira de escrever a história. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 62-77. (Coleção Ditos e Escritos II).

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 16. ed. São Paulo: Vozes, 1997.

_____. A prisão vista por um filósofo francês: o livro e o seu método. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 152-158. (Coleção Ditos e Escritos IV).

_____. Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as estruturas de poder. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 306-316. (Coleção Ditos e Escritos IV).

_____. **História da sexualidade II: o uso dos prazeres**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. **História da sexualidade III: o cuidado de si**. 9. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

_____. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert, RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense, 1995. p. 189-202.

_____. **Uma estética da existência**. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 288-293. (Coleção Ditos e Escritos V).

REFERÊNCIAS

ADORNO, Francisco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GRÓS, Frédéric (ORG.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.

ARÊDES, José de Almeida Pereira. **Foucault: da morte do sujeito ao sujeito da morte**. Disponível em: www.centrodefilosofia.com/uploads/pdfs/philosophica/8/4.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 27 set. 2013.

BALTAZAR, Tiago Hercílio. **O que houve com o sujeito histórico na arqueologia de michel foucault?** um debate com sartre e a tradição. Bahia, 2012. Disponível em: <http://www.ufrb.edu.br/griot>. Acesso em: 04 out. 2013.

BRANCO, Guilherme C.; VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault, kant e o lugar simbólico da crítica da razão pura em as palavras e as coisas**. Campinas, 2009. Disponível em: http://www.cle.unicamp.br/kant-e-prints/index_arquivos/kant-vol4-n1.htm. Acesso em: 04 out. 2013.

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

COELHO, Kamilla K. S. França. **A representação e o real em michel Foucault**. Disponível em: www.revlet.com.br/artigo/77+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br. Acesso em: 04 out. 2013.

_____. **Verdade e subjetividade**. In: Revista de Comunicação e linguagem. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223. Disponível em: http://search.4shared.com/postDownload/c64xVooJ/FOUCAULT_Michel_Verdade_e_subj.html. Acesso em: 01 nov. 2013.

DELEUZE, Gilles. **A ilha deserta: e outros textos**. São Paulo: Iluminaturas, 2008.

_____. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2011.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

DUARTE, André. Biopolítica e resistência: o legado de Michel Foucault. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 45-55.

FLORENCE, Maurice. Foucault. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Ética, sexualidade, política**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 234-239. (Coleção Ditos e Escritos IV).

FONSECA, Marcio Alves Da. Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema da arte de governar. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **Michel foucault e a constituição do sujeito**. 3. ed. São Paulo: educ, 2011.

FREITAS, Alexandre Simão. **Governar os incivilizados e os outsiders**: apontamentos para uma analítica do poder em elias e foucault. *Civilização e Contemporaneidade*, 2009. Disponível em: <http://www.uel.br/grupo-estudo/processoscivilizadores/portugues/sites/anais/anais12/artigos/pdfs/mesas_redondas/MR_Freitas.pdf>. Acesso em: 10 out. 2013.

_____. **Michel foucault e o cuidado de si**: a invenção de formas de vida resistentes na educação. *Educação Temática Digital*, 2010. Disponível em: <<http://www.fae.unicamp.br/revista/index.php/etd/article/view/2251>>. Acesso em: 10 out. 2013.

GERALDINI, Janaina Rodrigues. **As ciências humanas na arqueologia de michel foucault**. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/revistacfh/article/download/15625/14157+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em: 27 set. 2013.

GROS, Frédéric. **Situação do Curso**. *In*. FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Situação do Curso**. *In*. FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Situação do Curso**. *In*. FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. A parresia em Foucault. *In*: GROS. Frédéric (ORG.). **Foucault: a coragem da Verdade**. São Paulo: Parábola, 2004. p. 155-166.

_____. **Introdução**. *In*: GROS. Frédéric (ORG.). **Foucault: a coragem da Verdade**. São Paulo: Parábola, 2004.

LUCARINY, José Guilherme Dantas. **A morte de deus e a morte do homem no pensamento de nietzsche e de michel foucault**. Rio de Janeiro, 1998. Disponível em: <<http://pt.scribd.com>>. Acesso em: 04 out. 2013.

MARASCHIN, Cleci; RANIERE, Édio. **Socioeducação e identidade: onde se utiliza Foucault e Varela para pensar o Sinase**. Florianópolis, 2011. Disponível em: <www.scielo.br/pdf/rk/v14n1/v14n1a11.pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>. Acesso em 04 out. 2013.

MENEZES, Antônio B. N. Thomaz de. **Foucault, Borges e a experiência da linguagem**. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/saberes/Edicao1/Artigos/Antonio%20Basilio%20Novaes%20Thomaz%20de%20Menezes_p.17-26.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2013.

MISKOLCI, Richard. Estética da existência e pânico moral. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO (ORG.), Alfredo. **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

MOTTA, Manoel Barros da. Apresentação. *In*: **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. (Coleção Ditos e Escritos II).

_____. Apresentação. *In*: MOTTA, Manoel B. da (Org.). **Estratégia, poder-saber**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. (Coleção Ditos e Escritos IV).

MUCHAIL, Salma. Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do alcibíades de platão. *In*: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO (ORG.), Alfredo. **Figuras de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

NEUTZLING, Inácio. **O (des)governo biopolítico da vida humana**. São Leopoldo: Casa Leira, 2010. CD ROM.

NOTO, Carolina de Souza. **Da ilusão transcendental à ilusão antropológica: foucault em defesa de Kant.** São Paulo, 2011. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/df/cefp/Cefp18/noto.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2013.

PEREIRA, Everton Almeida. **Sujeito e linguagem em As palavras e as coisas, de Michel Foucault.** 2011. Disponível em: <www.fflch.usp.br/dl/semiotica/es>. Acesso em: 29 set. 2013.

PLATÃO. Alcibíades: ou da natureza humana. In: BINI, Edson (Org.). **Platão: diálogos suspeitos e apócrifos.** Bauru: EDIPRO, 2011.

PLATÃO. Laques In: (ORG.) PESSANHA, José Américo Motta. **Platão: seleção de textos.** 5. ed. São Paulo : Nova Cultural, 1991. (Coleção Os pensadores). Disponível em: <http://www.deboraludwig.com.br/arquivos/platao_colecao_os_pensadores.pdf>. Acesso em: 01 nov. 2013.

PRADEAU, Jean-François. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na história da sexualidade de michel foucault. In: GROS. Frédéric (ORG.). **Foucault: a coragem da Verdade.** São Paulo: Parábola, 2004. p. 131-153.

ROCHA, Afonso. **O Homem e a História em Michel Foucault.** Petrópolis, 1997. Disponível em: <<http://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/3709/1/O%20Homem%20e%20a%20Hist%C3%B3ria%20em%20Michel%20Foucault.PDF>>. Acesso em 05 out. 2013.

SILVEIRA, Fernando de Almeida. **Michel foucault e a construção discursiva do corpo do sujeito Moderno e sua relação com a psicologia.** Maringá, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-73722008000400011&script=sci_arttext>. Acesso em: 29 set. 2013.

STRATHERN, Paul. **Foucault em 90 minutos.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

VEIGA-NETO, Alfredo. Dominação, violência, poder e educação escolar em tempos de Império. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO (ORG.), Alfredo. **Figuras de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 13-38.

TERNES, José. **Michel Foucault e o nascimento da modernidade.** São Paulo: USP, 1995. Disponível em: <<http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v0712/nasce.pdf>>. Acesso em: 29 set. 2013.