



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LUÍS GOMES DA SILVA

**EXAME: DISPOSITIVO DE PRODUÇÃO DA VERDADE DISCIPLINAR,
BIOPOLÍTICA E DE SI, EM MICHEL FOUCAULT**

TERESINA-PI

2025

LUÍS GOMES DA SILVA

**EXAME: DISPOSITIVO DE PRODUÇÃO DA VERDADE DISCIPLINAR,
BIOPOLÍTICA E DE SI, EM MICHEL FOUCAULT**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob Orientação do Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos.

TERESINA

2025

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Centro de Ciências Humanas e Letras
Biblioteca Setorial Prof. Wilson Brandão

S586e Silva, Luís Gomes da.
Exame : dispositivo de produção da verdade disciplinar,
biopolítica e de si, em Michel Foucault / Luís Gomes da Silva. --
2025.
150 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Piauí, Centro de
Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, Teresina, 2025.
“Orientador: Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos”.

1. Foucault, Michel, 1926-1984. 2. Exame. 3. Produção da
verdade. 4. Técnicas de si. 5. Normalização. I. Passos, Fábio
Abreu dos. II. Título.

CDD 194



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Campus Universitário Ministro Petrônio Portela – Bairro Ininga
CEP 64.049-550 – Teresina - PI - Fone/Fax: (86) 3237-1134

**ATA DA BANCA EXAMINADORA DA 8ª DEFESA DE TESE DE DOUTORADO DO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA APRESENTADA PELO
DISCENTE LUIS GOMES DA SILVA**

Aos vinte dias de agosto de 2025, às 09:00 horas, reuniu-se on line e presencial na Sala de Vídeo I no Centro de Ciências Humanas e Letras, a Comissão Examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia para julgar o discente Luis Gomes da Silva, pela apresentação de sua tese de doutorado denominada “Exame: dispositivo de produção da verdade disciplinar, biopolítica e de si, em Michel Foucault”. A Comissão Examinadora foi composta pelos docentes: **Orientador:** Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos; **1º membro:** Prof. Dr. Daniel arruda Nascimento (examinador externo/UFF); **2º membro:** Prof. Dr. Helton Machado Adverse (examinador externo/UFGM); **3º membro:** Heraldo Aparecido Silva (PPGFIL/UFPI); **4º membro:** Lucas Nogueira do Rego Monteiro Villa Lages (PPGFIL-UFPI) **5º membro suplente:** Jose Elielton de Sousa (PPGFIL/UFPI). A sessão foi aberta pelo Senhor Presidente que deu início aos trabalhos, convidando o discente a fazer breve exposição sobre a Tese em julgamento, concedendo-lhe para isso o tempo máximo de trinta minutos. Após a apresentação da tese pelo discente, foi dada a palavra aos examinadores para arguição, iniciando pela sequência dos membros da banca, onde cada membro dispõe de trinta minutos e o discente do mesmo tempo para resposta, finalizando pelo orientador da Tese. Tendo o discente respondido a todos os questionamentos. Logo após a Comissão Examinadora pediu ao público presente que se retirassem da sala para análise e deliberação da Tese apresentada. Em seguida os examinadores deram conhecimento do julgamento ao público presente. O Senhor Presidente comunicou que a Tese foi APROVADA. Nada mais havendo a tratar o Presidente da Banca Examinadora deu por encerrada a sessão às 12:45min. E para constar sendo lavrada a presente ata, devidamente assinada pelos membros da banca examinadora.

Teresina, 20 de agosto de 2025.



Documento assinado digitalmente
FABIO ABREU DOS PASSOS
Data: 20/08/2025 16:11:41-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos (UFPI)



Documento assinado digitalmente

DANIEL ARRUDA NASCIMENTO

Data: 20/08/2025 21:17:43-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento (UFF)



Documento assinado digitalmente

HELTON MACHADO ADVERSE

Data: 20/08/2025 16:03:52-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Helton Machado Adverse (UFMG)



Documento assinado digitalmente

HERALDO APARECIDO SILVA

Data: 20/08/2025 22:11:16-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva (UFPI/PPGFIL)



Documento assinado digitalmente

LUCAS NOGUEIRA DO REGO MONTEIRO VILLA L

Data: 20/08/2025 20:13:17-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Lucas Nogueira do Rego Monteiro Villa Lages (UFPI/PPGFIL)



Documento assinado digitalmente

JOSE ELIELTON DE SOUSA

Data: 20/08/2025 19:36:53-0300

Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Jose Elielton de Sousa (UFPI/PPGFIL)

DEDICATÓRIA

Numa batalha, e a vida é uma batalha,
os que lutam não temem o tempo e nem as dificuldades,
temem não compartilhar com os que lutaram
a alegria e o gosto da vitória!

Aos meus pais biológicos, origem da vida:
Maria do Perpétuo Socorro (em memória) e Antônio Estevão (em memória)
Aos meus irmãos e irmãs biológicos:
Pela resiliência, amor e companheirismo, independente da distância e do tempo!

Aos meus pais adotivos, suporte à vida:
Francisca Rodrigues (em memória) e Expedito Gomes
Aos meus irmãos e irmãs adotivos:
com amor, carinho e amizade!

À minha esposa:
Joana Lúcia, com amor e cumplicidade!
Às minhas filhas: Raíza Feitosa Gomes
e Ilanna Serena Feitosa Gomes, com fascínio e amor!

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI), que com a habilidade, competência e paciência do mais exímio dos enxadristas, conduziu esta pesquisa com êxito. A minha eterna gratidão e reconhecimento por tudo, pela serenidade e compreensão que sempre transmitiu na orientação desta pesquisa!

Ao Prof. Dr. Helton Adverse, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (PPG-FIL/UFMG), que ainda na fase de projeto nos ajudou a pensar a questão da produção da verdade no pensamento de Foucault de forma ampla, o que se repetiu no Exame de Qualificação e na Defesa da Tese! Suas contribuições foram essenciais para melhorar a qualidade desta pesquisa! A minha mais profunda gratidão e reconhecimento!

Ao Prof. Dr. Daniel Arruda Nascimento, da Universidade Federal Fluminense (UFF) e professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGFIL/UFES), que na Banca de Defesa da Tese apresentou sugestões fundamentais para a finalização da pesquisa! Os meus mais profundos e sinceros agradecimentos!

Ao Prof. Dr. Lucas Nogueira do Rego Monteiro Villa Lages, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI), que no Exame de Qualificação e na Defesa de Tese trouxe à pesquisa contribuições fundamentais para torná-la um estudo mais aprofundado e fiel ao pensamento foucaultiano. Gratidão e reconhecimento profundos!

Ao Prof. Dr. Heraldo Aparecido Silva, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI), que na Defesa de Tese apresentou valiosas reflexões e sugestões para a pesquisa, o que foi muito valioso! O meu reconhecimento e sinceros agradecimentos!

Ao Prof. Dr. José Elielton de Sousa, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI), que na Banca de Defesa de Tese apresentou relevantes sugestões para dar à pesquisa ainda mais qualidade e fidelidade ao pensamento de Michel Foucault. Reconhecimento e gratidão!

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PPGFIL/UFPI) com os quais tive a oportunidade de conviver, aprender e trocar

conhecimentos, ainda que à distância, devido ao momento tão difícil que viveu a humanidade no início dos anos de 2020. Obrigado!

À amiga Zélia Guimarães de Oliveira Pinheiro, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGFIL), que nos recebe sempre com cortesia e competência! Obrigado!

Ao Programa de Pós-Graduação em Zootecnia Tropical e à Universidade Federal do Piauí, que me concederam um ano de afastamento das atividades laborais para que eu dedicasse tempo integral à pesquisa, meus sinceros agradecimentos!

Aos amigos e amigas da Pós-Graduação em Ciências Agrárias da Universidade Federal do Piauí: Silas Tavares, César Viana, Ana Ruth, Maria Beatriz (Bia), Edna Barros, Raquel Renata, com quem compartilhamos no dia a dia nossas vivências profissionais e pessoais, dividindo momentos bons e adversos.

À amiga Andressa Karyne Xavier Sampaio, Secretária do Programa de Pós-Graduação em Zootecnia Tropical (PPGZT), que na minha ausência assumiu e desenvolveu com competência e zelo todas as atividades administrativas do PPGZT! A você que inúmeras vezes assumiu minhas funções para que esta pesquisa fosse concretizada, os meus mais puros e sinceros agradecimentos!

Às famílias que ao longo da vida estenderam suas mãos e abriram seus corações para o meu acolhimento: Dona Laura (em memória) e Sr. José Felipe (em memória); Dona Alzira e Mestre Alberto (em memória); Dona Pureza e Sr. Manoel Cardoso; Irene e Francisco Martins; Dona Umbelina e Sr. Antônio (em memória). Obrigado por tudo e por terem me acolhido em vossas famílias, das quais me tornei parte, assim como essa conquista é parte de vocês!

À amiga Maria do Amparo Pereira da Silva, que um dia contribuiu fortemente para que o Exército perdesse um soldado e a Filosofia ganhasse um amante. As inúmeras páginas que você copiou para que eu não perdesse aquele ano de 1979 estão implícitas neste trabalho. A você minha gratidão!

Ao amigo e quase genro Marcel Pacheco, que sempre esteve pronto a contribuir, principalmente com as traduções. Este trabalho é parte da sua competente e generosa contribuição! Obrigado!

Aos discentes da Primeira Turma de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí: Emerson Medeiros, José Wilson e Paulo Thiago, com quem foram compartilhados os bons e os maus momentos do doutorado. Vocês escreveram comigo páginas deste trabalho, portanto, gratidão pelo que juntos vivemos!

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo apresentar uma análise do pensamento de Michel Foucault sobre o exame. É possível verificar a prática do exame como dispositivo de produção da verdade no contexto disciplinar, biopolítico e de si foucaultiano? A hipótese desta pesquisa, que pretende ser nossa tese, é que o exame se constitui como produtor da verdade disciplinar, de si e biopolítica, mesmo que Foucault não tenha feito nenhuma referência explícita ao exame no contexto da sociedade de normalização. Isto deve-se à exigência de produção da verdade para que haja governamentalidade. As investigações sobre a questão partem de *vigiar e punir*, que é a única obra que Foucault apresenta uma abordagem detalhada do exame. Porém, foram consultadas as obras do filósofo que têm, direta ou indiretamente, ligação com a questão do exame enquanto operador da relação saber e poder. Em *A vontade de saber (História da sexualidade I)*, Foucault estabelece o ponto de junção entre o controle pela verdade disciplinar (do indivíduo) e o controle pela verdade de normalização (da população). Trata-se das disciplinas do corpo e das regulações da população, que Foucault classificou como técnicas de controle disciplinar, uma anátomo-política do corpo humano, e como técnicas reguladoras da biopolítica da população. Nas duas obras citadas acima Foucault faz referência direta à prática do exame, porém, nas obras consideradas biopolíticas, *Em defesa da sociedade*; *Segurança, território, população*; *Nascimento da biopolítica*, o filósofo não se referiu diretamente ao exame. Verificada esta situação e a exigência da produção da verdade para que haja governo em todo e qualquer aspecto da vida, a pesquisa visa demonstrar que o exame está presente na sociedade biopolítica tanto quanto na sociedade disciplinar. A pesquisa aborda a produção da verdade a partir das práticas do inquérito e do exame, destacando a prevalência da segunda sobre a primeira na produção da verdade no contexto disciplinar-normalizador. A prática do inquérito realiza a reconstituição de dados e fatos passados para produzir a verdade, característica da sociedade feudal. Mesmo que o saber de inquérito tenha sido importante para constituição do Estado e das ciências empíricas, demonstra-se que uma nova arte de governar surge no século XVIII e o inquérito perde o protagonismo, que passa à prática do exame. O exame, a princípio, com suas técnicas de vigilância, disciplina e norma constitui-se como dispositivo disciplinar dos indivíduos, tornando-os dóceis e úteis; posteriormente, com as mesmas técnicas de controle, o exame se constitui como um dispositivo importante na produção da verdade para controle da população. É a entrada da vida na história, que está vinculada ao modo como a verdade é produzida a partir de então, pelo exame. Trata-se da governamentalidade biopolítica, caracterizada pela prática do liberalismo/neoliberalismo, cujo princípio é sempre reclamar do excesso de governo. Ainda, no contexto da governamentalidade, a tese procura demonstrar a maneira como Foucault apreende a governamentalidade de si ao analisar as técnicas e práticas de si pagãs da cultura da Antiguidade greco-romana. Nesse sentido, procura-se apreender na análise de Foucault a ascese cristã adaptando o exame de consciência da ascese pagã aos seus interesses, retirando a autonomia dos indivíduos e impondo-lhes a renúncia de si como única via de salvação, moldando dessa forma as características da cultura ocidental. Entretanto, busca-se mostrar que essa análise de Foucault remete à articulação da *Aufklärung* com *parresía* e que nesse processo o exame de consciência, pelas técnicas de si, pelo governo de si, possibilita a retomada da alteridade do indivíduo, restabelecendo as condições de possibilidade de uma governamentalidade de si e dos outro longe da menoridade cultural presente na modernidade e contemporaneidade.

Palavras-chave: Exame. Produção da verdade. Disciplina. Técnicas de si. Biopoder. População. Controle. Normalização.

ABSTRACT

This research aims to present an analysis of Michel Foucault's thought on the examination. Is it possible to verify the practice of the examination as a device for producing truth in the Foucaultian disciplinary, biopolitical and self-context? The hypothesis of this research, which aims to be our thesis, is that the examination constitutes a producer of disciplinary, self, and biopolitical truth, even though Foucault made no explicit reference to the examination in the context of the normalizing society. This is due to the requirement production of truth for governmentality to exist. The investigations on the issue begin with *Discipline and Punish*, which is the only work in which Foucault presents a detailed approach to the examination. However, the philosopher's works that are directly or indirectly linked to the issue of the examination as an operator of the knowledge and power relationship were consulted. In *The Will to Know (History of Sexuality I)*, Foucault establishes the junction point between control by disciplinary truth (of the individual) and control by the truth of normalization (of the population). These are the disciplines of the body and the regulations of the population, which Foucault classified as techniques of disciplinary control, an anatomical-political analysis of the human body, and as regulatory techniques of the biopolitics of the population. In the two works cited above, Foucault makes direct reference to the practice of examination, however, in the works considered biopolitical, *In Defense of Society; Security, Territory, Population; Birth of Biopolitics*, the philosopher did not refer directly to examination. Given this situation and the requirement for the production of truth in order to exist government in each and every aspect of life, the research aims to demonstrate that examination is present in biopolitical society as much as in disciplinary society. The research addresses the production of truth based on the practices of inquiry and examination, highlighting the prevalence of the latter over the former in the production of truth in the disciplinary-normalizing context. The practice of inquiry reconstructs past data and facts in order to produce truth, a characteristic of feudal society. Even though the knowledge of inquiry was important for the constitution of the State and empirical sciences, it is shown that a new art of governing emerged in the 18th century and inquiry lost its leading role, which was replaced by the practice of examination. Initially, the examination, with its techniques of surveillance, discipline and norms, constituted a disciplinary device for individuals, making them docile and useful; later, with the same control techniques, the examination became a central device in the production of truth for the control of the population. It is the entry of life into history, which is linked to the way in which truth is produced from then on, through examination. This is biopolitical governmentality, characterized by the practice of liberalism/neoliberalism, whose principle is always to complain about the excess of government. The thesis highlights the examination producing truth in the government of oneself, evidenced by Foucault when analyzing the pagan techniques and practices of the self in the culture of Greco-Roman Antiquity. In this sense, Foucault's analysis seeks to understand Christian asceticism by adapting pagan asceticism's examination of conscience to its own interests, stripping individuals of their autonomy and imposing self-renunciation as the only path to salvation, thus shaping the characteristics of Western culture. However, it seeks to show that Foucault's analysis refers to the articulation of *Aufklärung* with *parrhesia* and that in this process, the examination of conscience, through techniques of the self, through self-government, enables the reclaiming of the individual's otherness, reestablishing the conditions for a governmentality of self and others far from the cultural minority present in modernity and contemporaneity.

Keywords: Examination. Production of truth. Discipline. Techniques of the self. Biopower. Population. Control. Normalization

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO I	23
VERDADE: UMA EXIGÊNCIA PARA A GOVERNAMENTALIDADE	23
1. 1 A produção da verdade	24
1.1.1 Inquérito: um saber-poder retrospectivo de controle.....	28
1.1.2 Exame: um saber-poder de controle efetivo e virtual.....	40
1.1.2.1 O exame como verdade normalizadora e biopolítica	63
CAPÍTULO II.....	68
O EXAME: VIGILÂNCIA E NORMA, ESTRATÉGIAS BIOPOLÍTICAS DE GOVERNAMENTALIDADE	68
A biopolítica e a produção da verdade mercantil (e da vida?)	95
CAPÍTULO III	107
EXAME DE SI E GOVERNO DE SI: UMA ESTRATÉGIA PARA A GOVERNAMENTALIDADE	107
Exame de consciência: da alteridade ao panóptico normativo	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS	139

INTRODUÇÃO

A ênfase dada por Michel Foucault (1926-1984) à verdade na sua análise sobre a sociedade disciplinar revela a existência de um dispositivo implícito nas relações de poder que é responsável de alimentar incessantemente tais relações com a produção de discursos de verdade. Esse dispositivo, produtor de verdades, é imprescindível nas relações de poder, não apenas disciplinar, mas também nas relações biopolíticas. Trata-se do exame.

A presente pesquisa tem como objetivo apresentar uma análise do pensamento de Michel Foucault sobre o exame. É possível verificar a prática do exame como dispositivo de produção da verdade no contexto disciplinar, biopolítico e de si foucaultiano? A hipótese desta pesquisa, que pretende ser nossa tese, é que o exame se constitui como produtor da verdade disciplinar, de si e biopolítica, mesmo que Foucault não tenha feito nenhuma referência explícita ao exame no contexto da sociedade de normalização. Isto deve-se à exigência de produção da verdade para que haja governamentalidade.

Após uma ampla revisão de literatura, na qual se tentou identificar o grau de importância que pesquisadores e críticos atribuem à questão do exame no conjunto das obras de Michel Foucault, constatou-se que não existe pesquisas que ressaltem, que levem em consideração a relevância dispensada por Foucault à prática do exame enquanto dispositivo de produção da verdade, quer como procedimento anátomo-político, quer como procedimento biopolítico. Busca-se demonstrar que a temática do exame se estende de 1971-1972, ainda que às vezes implicitamente, por todas as suas obras até o fim dos seus dias, em 1984. Abordar a relação saber-poder, a questão da disciplina e da norma ou a questão da produção da verdade, somente é possível, em Foucault, se se considerar o exame como o dispositivo de produção e validação desses procedimentos, cujo objetivo é único: manter sob controle a quem se submete a ele. Eis, portanto, quão relevante foi para Foucault a questão do exame no processo de formação da cultura ocidental.

Apesar de ainda ser pouco investigado, o exame é tido por Foucault como um procedimento de grande importância no processo de produção de verdades, constituindo-se como dispositivo responsável pela relação saber-poder. Isto fica evidente quando o filósofo descreve a difusão do exame como dispositivo de produção da verdade nas mais diversas áreas das ciências humanas, ou seja, o exame põe em funcionamento as relações de poder que constituem saber sobre a vida humana. Nesse contexto, pode-se afirmar que o exame é o núcleo da célula disciplinar e biopolítica das relações de poder e de saber, visto que, segundo Foucault,

“o investimento político não se faz simplesmente ao nível da consciência, das representações e no que julgamos saber, mas ao nível daquilo que torna possível algum saber”. Nessa perspectiva, o exame apresenta-se como o dispositivo não apenas capaz, mas responsável pela constituição de saber. O pensador assevera, por exemplo, que no final do século XVIII “uma das condições essenciais para a liberação epistemológica da medicina [...] foi a organização do hospital como aparelho de ‘examinar’” (Foucault, 1995, p. 165).

O exame necessita de estudos que o coloquem em evidência, que destaquem suas características enquanto dispositivo produtor de verdades, que ressaltem sua importância no conjunto da obra de Michel Foucault, principalmente a relação saber-poder no contexto biopolítico foucaultiano, como pretende demonstrar a presente pesquisa. O exame, segundo Foucault,

está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões (Foucault, 1995, p. 172).

Portanto, poder e saber não são externos um ao outro e operam na história de forma mutuamente geradora. Isto justifica que tomemos o exame como peça fundamental a ser pesquisada na concepção foucaultiana de sociedade disciplinar e de sociedade de normalização. O exame, enquanto dispositivo disciplinar e normalizador, é ao mesmo tempo uma técnica de saber e uma estratégia biopolítica. O exame estabelece uma relação mútua e indissociável entre saber e poder, exercendo desse modo o controle da constituição do indivíduo e da população.

A presente pesquisa tem como objetivo demonstrar o exame como uma técnica de saber e uma estratégia biopolítica. Pretende-se apreender como o exame, dispositivo preponderante na constituição do indivíduo dócil e útil na modernidade disciplinar, apresenta-se também como dispositivo indispensável na regulamentação e controle da população. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica centrada nas obras de Michel Foucault, priorizando-se aquelas nas quais o pensador apresenta suas concepções disciplinar, biopolítica e ética. Nesse acervo pretende-se demarcar o exame como dispositivo fundamental para sustentação das concepções disciplinar e biopolítica do filósofo francês, dando-se ênfase à segunda delas, uma vez que Foucault não se refere a ela explicitamente durante sua análise biopolítica.

Esta pesquisa apresenta uma espécie de revisão narrativa daquilo que Foucault produziu, direta ou indiretamente, sobre o exame, sobre a produção da verdade. Determinadas abordagens que estão dispostas de forma aparentemente repetidas no texto, principalmente no tópico que se refere à produção da verdade, no primeiro capítulo da tese, são abordagens que

metodologicamente seguem, ainda que não cronologicamente, a maneira como Michel Foucault inseriu ou reinseriu a questão do exame na sua obra. Demarcar esse ponto sobre a ocorrência da prática do exame no conjunto da obra de Foucault torna-se fundamental para futuras investigações sobre o tema. Outra importante observação metodológica é que a pesquisa traz um número reduzido de referências, diretas e indiretas, de comentadores e críticos da prática do exame como pensada pelo filósofo francês. Isto se deve à ausência de estudos diretamente voltados para a questão do exame ou voltados à questão da verdade como uma produção da prática do exame. Seguir os passos das investigações foucaultianas para consolidar esse intento, mostrar a verdade derivando-se da prática do exame no conjunto das obras ético-genealógicas, pode comprometer a tessitura do texto ou da pesquisa, todavia, por seu ineditismo, a presente pesquisa assume o risco de tentar dar ênfase à prática do exame como dispositivo de produção da verdade no contexto disciplinar-normalizador proposto por Michel Foucault.

O exame, com suas técnicas de produção de verdades, de constituição da subjetividade, precisa, segundo Foucault, de uma análise histórica apurada para que se compreenda a sua contribuição para a constituição da cultura ocidental. Faz-se necessário uma análise genealógica da história dessa técnica sutil e fundamental para o estabelecimento da relação saber-poder. Portanto, esta pesquisa busca identificar e caracterizar o exame como uma técnica de produção de verdades na cultura das sociedades disciplinar e de normalização (biopolítica), na concepção foucaultiana. Com ela não se ousa assumir na íntegra o grande desafio de ser aquele que fez a história do exame, como sugeriu Michel Foucault, mas apreendê-lo como a fonte de produção da verdade que nutre as relações de poder na cultura ocidental.

Faz-se a história das experiências com cegos de nascença, meninos-lobo ou com a hipnose. Mas quem fará a história mais geral, mais vaga, mais determinante também, do “exame” — de seus rituais, de seus métodos, de seus personagens e seus papéis, de seus jogos de perguntas e respostas, de seus sistemas de notas e de classificação? Pois nessa técnica delicada estão comprometidos todo um campo de saber, todo um tipo de poder (Foucault, 1995, p.165).

O que justifica que um dispositivo com as características descritas na citação acima não tenha ainda recebido a devida atenção dos estudiosos e críticos? Alguns aspectos no contexto da abordagem do tema pelo filósofo talvez contribuam para isso, entretanto, não é suficientemente forte para tal. Um deles refere-se à ordem na qual a prática do exame encontra-se descrita como dispositivo disciplinar proposto por Foucault em *Vigiar e punir*: vigilância hierárquica, sanção normalizadora e exame. Todavia, o pensador classifica o exame como a peça central na articulação dessas técnicas (vigilância e norma) disciplinares e normalizadoras,

ou seja, ele combina as técnicas de vigilância e de sanção para disciplinar o indivíduo e normalizar a população.

Quando Foucault faz referência à história de produção da verdade é da prática de exame que se refere. Torna-se necessário, portanto, uma análise dos dispositivos disciplinares e normalizadores para que se compreenda como o exame opera simultaneamente no controle do indivíduo e da população. Faz-se necessário entender como o exame, definido por Foucault como técnica de saber-poder normalizativo, opera estrategicamente para formação de um poder epistemológico acerca da vida, quer do indivíduo, quer da espécie humana. É a caracterização estratégica e sutil de controle do indivíduo que se busca identificar também operando sobre a população.

A questão do exame, assim como a questão da produção da verdade, encontra-se praticamente em todas as obras de Foucault no período entre 1970 a 1984. A presente pesquisa fará, necessariamente, uma análise das obras do filósofo nesse período, na tentativa de demonstrar a ocorrência da produção da verdade pela prática do exame no contexto disciplinar e normalizador. Ressalte-se que no caso do segundo contexto, normalizador ou biopolítico, Foucault não fará referência direta e explícita do termo “exame”, mas em muitos pontos este termo vem como “disciplina”, “vigilância”, “norma”, o que torna evidente a prática do exame como dispositivo biopolítico.

Para Foucault, a relação entre saber e poder possibilitou a entrada do corpo e da vida dos indivíduos na esfera da relação de poder, o que tornou possível a substituição do poder de morte do soberano pelo poder de vida, compreendido pela disciplina dos indivíduos e pela regulamentação da população. Foucault contextualiza isto afirmando que vida e história se constituem mutuamente e que os mecanismos vitais e os processos históricos exercem uma relação ininterrupta e constante de interferência de um sobre o outro. Nesse sentido, Foucault pontua que “deveríamos falar de ‘bio-política’ para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (Foucault, 1993, p. 134). Trata-se, a partir de então, da vida demarcando a história.

O pensador francês demonstra que o controle sobre os indivíduos e a população se trata do efeito duplo da norma sobre as tecnologias disciplinares e normalizadoras, mantidas suas peculiaridades.

É nesse contexto de surgimento de uma nova técnica de poder, a biopolítica, que se centra o maior esforço investigativo pela identificação e caracterização da prática do exame

enquanto técnica de saber e estratégia biopolítica, enquanto dispositivo de produção da verdade biopolítica.

Em um primeiro momento do seu trabalho, que se estende até o início dos anos setenta, Michel Foucault toma as teorias das ciências humanas como objeto de estudo, através do método que ele denomina de arqueológico. Pode-se afirmar que a arqueologia é uma história crítica da história das ciências humanas, na qual Foucault realiza o deslocamento da sua análise do campo das ciências para o campo dos saberes e significados constitutivos das ciências.

Portanto, pela análise histórica das práticas discursivas e dos enunciados Foucault apreende as condições de possibilidades de surgimento e transformação de saberes. A esse momento posterior à arqueologia Foucault denominou de genealógico. Tomando como referência a genealogia de Nietzsche, Foucault procurou estabelecer um método que possa realmente explicar o nascimento e a transformação dos saberes. Nesse sentido, Foucault, utilizando-se dessa nova metodologia, toma a questão do poder em sua relação com o saber como instrumento capaz de explicar a produção de saberes. Desse modo, o filósofo francês destaca a importante contribuição da genealogia nietzschiana às suas pesquisas, afirmando que “Nietzsche é o filósofo do poder, mas que chegou a pensar o poder sem se fechar no interior de uma teoria política” (Foucault, 2004, p. 143).

Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault destaca que a genealogia é uma história que se constitui dos resíduos da história convencional, ou até mesmo daquilo que nem sequer recebe o status de história. À genealogia interessa “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história” (Foucault, 2004, p. 15). Foucault assevera, em *Verdade e poder*, que através do método genealógico se pode afirmar que a “historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido” (Foucault, 2004, p. 5). O poder, pensado genealógicamente, só existe em relação, em exercício. Cercado de estratégias e representando uma complexa rede de tecnologias disseminada por toda sociedade, o poder encontra sua sustentação no funcionamento dos discursos de verdade.

No curso de suas investigações sobre a produção da verdade, Foucault realiza uma importante demarcação histórica, tendo como referência principal as práticas jurídicas ou judiciárias. Ele denomina de sociedades penais aquelas caracterizadas por um sistema punitivo, centrado na imponência do rei, que precisava ser visto para que se efetivasse o exercício do poder, e cujo período de vigência se estende do final do século XII ao início do século XIX, aproximadamente. Às sociedades do período moderno à contemporaneidade Foucault define

como sociedades disciplinares e sociedades normalizadoras. Destas, nas primeiras o imprescindível será a presença dos indivíduos, que pela técnica do exame estarão obrigatória e constantemente sob a visibilidade, num processo de objetivação; nas segundas, ainda pela técnica do exame – como pretende demonstrar a presente pesquisa – o processo de objetivação, de controle, se volta para a população, que também precisa de visibilidade e controle constante, que se faz pela vigilância e pela norma.

A sociedade disciplinar, com seu caráter normalizador pelas sanções, justifica-se graças ao exame, que com suas técnicas abstrai dos indivíduos um conjunto de conhecimentos que possibilita qualificá-los, gerando uma espécie de poder epistemológico de controle da individualidade. Na sociedade de normalização, cuja necessidade de controle recai sobre o “homem-espécie”, sobre a população (Foucault, 2005, p. 289), como o exame se manifesta enquanto dispositivo de controle nessa nova técnica de poder? Nesse sentido, se “os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro” (2005, p. 299), quais as implicações da prática do exame nessa articulação?

Segundo Foucault, “o exame supõe um mecanismo que liga um certo tipo de formação de saber a uma certa forma de exercício do poder” (Foucault, 1995, p. 166). Desse modo, o exame operacionaliza uma inversão da visibilidade do exercício do poder. Agora, com ele, não se faz necessário nenhuma exibição ostentosa para que o poder se exerça plenamente. Nesse sentido, súditos/indivíduos são captados, objetivados, examinados, de forma que “entramos na era do exame interminável e da objetivação limitadora” (1995, p. 168), como pontua Foucault. Um segundo aspecto importante é que o exame coloca os indivíduos em um campo documental, “num campo de vigilância”, “numa rede de anotações escritas”, cujos “procedimentos são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e de acumulação documentária” (1995, p. 168). Nesse contexto, observa-se que os dois aspectos abordados acima apresentam uma interseção entre o poder disciplinar e o biopoder. Foucault ressalta que,

Graças a todo esse aparelho de escrita que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível, analisável, não contudo para reduzi-lo a traços “específicos”, como fazem os naturalistas a respeito dos seres vivos; mas para mantê-lo em seus traços singulares, em sua evolução particular, em suas aptidões ou capacidades próprias, sob o controle de um saber permanente; e por outro lado a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa “população” (Foucault, 1995, p. 169).

Percebe-se que essa interseção revela que o conhecimento das singularidades dos indivíduos constituiu-se também em conhecimento coletivo, ou seja, da população. O segundo aspecto da citação acima é que desse modo Michel Foucault nos apresenta as primeiras características daquilo que ele definiu como biopolítica.

Nessa perspectiva, Lemke afirma que “Foucault enfatiza que o disciplinamento e a regulação formam ‘dois polos de desenvolvimento interligados por todo um feixe intermediário de relações’ [...], que não devem ser vistos como independentes um do outro, mas que se definem mutuamente” (Lemke, 2018, p. 59). Lemke contextualiza essas relações conforme Foucault as descreve nesse ponto das suas pesquisas, que nesse contexto se pode classificar como um ponto de convergência e ao mesmo tempo um ponto de transição. Ele afirma:

Enquanto as disciplinas desenvolveram-se em primeiro lugar no âmbito de instituições e campos de ação sociais particulares, como o exército, a prisão, a escola e o hospital, a regulação da população foi organizada em meados do século XVIII por meio da instância central do Estado. Nesse contexto, foram importantes, por exemplo, a coleta de dados demográficos sobre a população, o tabelamento das riquezas, assim como levantamentos estatísticos em relação à longevidade e morbilidade. Duas séries podem ser, assim, distinguidas: “a série corpo-organismo-disciplina-instituições; e a série população-processos biológicos-mecanismos reguladores-Estado” (Lemke, 2018, p. 58-59).

A essa segunda série de procedimentos apontada por Lemke, Foucault definiu como uma nova técnica de poder, que se aplica à vida, ao homem-espécie, não mais ao homem-corpo. Essa nova técnica de poder não é individualizante, mas massificante, sobre a qual ele afirma:

O desenvolvimento a partir da segunda metade do século XVIII do que foi chamado *Medezinische Polizei*, *hygiene publique*, *social medicine*, deve ser inscrito no marco geral de uma “biopolítica”: esta tende a tratar a “população” como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas. E essa própria “biopolítica” deve ser compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o século XVII: a gestão das forças estatais (Foucault, 2008c, p. 494).

Nesse contexto, Foucault remete à necessidade de se compreender o que ele chamou de “novo tipo de racionalidade na arte de governar”, ou seja, o liberalismo. “Se se compreender bem o que está em causa nesse regime que é o liberalismo, o qual se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos. Só depois [...] é que poderemos, parece-me, apreender o que é biopolítica” (Foucault, 2008b, p. 29-30). Portanto, é importante que se faça uma breve análise do liberalismo alemão e do neoliberalismo americano para se compreender aquilo que Foucault definiu como biopolítica.

Esta pesquisa pretende demonstrar que o exame, enquanto principal dispositivo disciplinar do indivíduo, constituiu-se também como o principal dispositivo de controle e regulação da população, conforme a concepção biopolítica foucaultiana. Busca-se apreender o exame enquanto dispositivo de saber-poder normalizativo, que não apenas disciplina

indivíduos, mas também é responsável pela normalização da população. Portanto, o exame tanto no contexto disciplinar quanto biopolítico apresenta-se como um dispositivo de produção de verdades numa perspectiva de controle efetivo e ininterrupto, uma vez que o saber e o poder que advêm da prática do exame manifestam articuladamente suas consequências imediatas e estende insidiosamente seus efeitos controladores sobre a vida dos indivíduos e da população por toda sua existência. Desse modo, verifica-se que a prática do exame está presente nas relações de poder como técnica de saber.

Na governamentalidade biopolítica (liberal e neoliberal) o mercado assume a formulação da verdade, que passa a ser a regra e a norma da prática governamental (Foucault, 2008b, p. 42). Isto, segundo Foucault, deveu-se ao surgimento de técnicas de normalização que se desenvolveram abaixo e alheias ao sistema de leis (Foucault, 2008c, p. 74). No processo de constituição de técnicas de normalização apontado por Foucault, sobre o qual ele afirma que a disciplina “analisa, decompõe, decompõe os indivíduos, os lugares, os tempos, os gestos, os atos, as operações” (2008c, p. 75), uma vez que no processo disciplinar-normalizador a disciplina é consequência e deriva da prática do exame.

Analisando o liberalismo alemão no período de 1948-1962 e o liberalismo americano da Escola de Chicago, Foucault conclui que ambos se fundamentam como “crítica da irracionalidade própria do excesso de governo e como um retorno a uma tecnologia de governo frugal” (Foucault, 2008b, p. 437). No primeiro, por exemplo, teóricos ordoliberalistas, como Eucken, W. Ropke, Franz Bohm e Von Ristow, “se voltavam contra o que consideravam um adversário único: um tipo de governo econômico que ignorava sistematicamente os mecanismos de mercado, únicos capazes de assegurar a regulação formadora dos preços”; o segundo, o liberalismo americano ou neoliberalismo, como o Foucault o redefine no caso dos Estados Unidos, as críticas persistem sobre o que eles classificam como “governo demais” (Foucault, 2008b, p. 437-438), exercido pelas administrações democráticas no pós-guerra, principalmente pelos programas econômicos e sociais desenvolvidos como, por exemplo, o *New Deal*, que foi implementado no intuito de retirar os Estados Unidos de uma profunda crise (1929). Foucault assevera que no caso americano, o neoliberalismo mostrou-se ainda mais severo com a ampliação da racionalidade do mercado.

Foucault destaca comparativamente que o liberalismo alemão e o neoliberalismo americano são uníssonos na defesa do liberalismo econômico sem intervenções governamentais. Entretanto, para Foucault, há uma importante distinção entre eles, visto que o primeiro considera que o fundamento de uma economia racional reside na regulação de preços pelo mercado, que se apresenta muito frágil e, portanto, precisa de “uma política interna e

vigilante de intervenções sociais”, como por exemplo, “auxílio aos desempregados, cobertura das necessidades de saúde”, para que se mantenha esse liberalismo. O neoliberalismo americano, por sua vez, amplia essa racionalidade de mercado, incluindo nela campos que não são de domínio exclusivo da economia como, por exemplo, “é o caso da família e da natalidade; é o caso da delinquência e da política penal”. Na racionalidade de mercado do neoliberalismo americano a tecnologia de governo abarca também “os problemas específicos da vida e da população” (Foucault, 2008b, p. 438-439) e os transforma numa peça do processo econômico, cujo objetivo, como em qualquer liberalismo, é evitar que haja distorção social, que afetaria seu desempenho. Pode-se afirmar que se trata de uma regulação da vida pelo domínio econômico.

A presente pesquisa foi estruturada nessa perspectiva histórica foucaultiana, que nos possibilita problematizar, contextualizar o presente, na tentativa de compreender a complexa teia de relações que se manifesta sobre a vida dos indivíduos e das populações nas mais variadas formas. Investigar o controle sobre a vida, com suas intensidades e extensões, para entender as perspectivas transformadoras que são apontadas por Michel Foucault.

Nessa perspectiva, em *Vidas em risco*, Duarte enfatiza quão impactantes e inovadoras são as ideias de Foucault no contexto das ciências humanas e que, entre 1960 e os primeiros anos da década de 1980, essas ideias de Foucault puderam “demonstrar que a história não é o palco pelo qual desfilam os mesmos problemas singulares de sempre” (Duarte, 2010, p. 204), mas é quebra de paradigmas e emergir de novas possibilidades, de novas subjetividades. Duarte afirma que

Como poucos dentre seus contemporâneos, Foucault soube apropriar-se do projeto nietzschiano de destruição e transvaloração dos valores vigentes, ensinando-nos a desconfiar da herança metafísica incrustada em conceitos supra-históricos como “o” Homem, “a” verdade, “a” natureza, “o” poder, “a” razão, “o” sexo, “o” corpo etc. O próprio Foucault declarou que suas investigações eram contrárias “à ideia das necessidades universais na existência humana. Elas sublinham o caráter arbitrário das instituições e nos mostram qual espaço de liberdade nós ainda dispomos, quais são as mudanças que ainda podemos pôr em ação” (Duarte, 2010, p. 204-205).

Realizar uma análise histórico-filosófica capaz de confrontar metodológica e conceitualmente a história convencional, desconstruindo as universalidades tão arraigadas na cultura ocidental, é a proposta de Michel Foucault. Qualquer análise histórica não fundamentada nas práticas e experiências daqueles que trazem no corpo e na alma as marcas de uma vida que é sua e tão somente sua enquanto indivíduo; que não considere a vida alicerçada na dureza do solo onde pisam aqueles a quem não pertence os céus, ou seja, que não considere os saberes locais e contingentes, mantendo-se longe de qualquer ideia de salvação ou reino prometidos, não é da história que se refere, mas de metáforas sobre seres em busca de um além, do sobrenatural.

Nessa perspectiva, as análises históricas de produção da verdade na cultura ocidental realizadas por Foucault são influenciadas profundamente pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, que é taxativo na sua proposta genealógica ao afirmar que “a verdade antiga se aproxima do seu fim. [...] Só eu tenho à mão a ‘medida’ das ‘verdades’; portanto, só eu posso julgá-las” (Nietzsche, 2016, p. 116). A verdade-ídolo a que se refere Nietzsche em um breve comentário sobre o *Crepúsculo dos ídolos: como se faz filosofia a golpes de martelo*, genealogicamente tem prazo de validade, que não tardará chegar.

As pesquisas de Michel Foucault nesse período também foram fortemente impactadas pelo pensamento de outro pensador alemão, Immanuel Kant. Para Kant, a preguiça e covardia de parte dos indivíduos em fazer uso da própria razão os torna submissos a si e os mantêm sob a tutela de outros, fato que é determinante para a consolidação daquilo que o filósofo alemão classificou como menoridade cultural do Ocidente. A liberdade de fazer uso público da razão em todas as questões “deve ser sempre livre e só ele pode realizar o esclarecimento [“*Aufklärung*”] entre os homens” (Kant, 1985, p. 104), ou seja, só o uso da razão pode romper as limitações da liberdade de raciocinar a que somos submetidos pela cultura ocidental. Nesse sentido, um pequeno texto de Kant intitulado *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (Resposta à pergunta: “Que é o Esclarecimento/Iluminismo?”) foi intensivamente analisado por Foucault nos seus seis últimos anos de vida. Em 1978, por exemplo, ele realizou na Sociedade Francesa de Filosofia uma conferência intitulada *O que é a crítica*, na qual Foucault faz uma avaliação detalhada do texto de Kant, destacando a importância do mesmo para se compreender a necessidade de se ter uma atitude crítica sobre a maneira que se é governado e a maneira que se quer e por quem se quer ser governado.

Ressalte-se que a partir desse momento, depois de concluídas as investigações sobre a razão de Estado – apresentadas no Collège de France nos cursos: *Em defesa da sociedade* (1976); *Segurança, território, população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979) – Michel Foucault direciona suas investigações para a filosofia greco-romana dos dois primeiros séculos do Império Romano e as estende até os séculos IV e V, no Baixo Império, com a análise da espiritualidade cristã e os princípios monásticos de então.

A presente pesquisa visa apreender também a dimensão que Foucault deu à questão da governamentalidade, que ele definiu nas suas investigações biopolíticas como “a maneira como se conduz a conduta dos homens” (Foucault, 2008b, p. 258). Depois da profunda investigação sobre a governamentalidade biopolítica, concluída em 1979 com o curso *Nascimento da biopolítica*, Foucault não voltará a tratar da biopolítica, entretanto, manterá o foco investigativo sobre a governamentalidade. Ao redirecionar suas pesquisas para a cultura da Antiguidade

greco-romana Foucault tem como objetivo entender a governamentalidade numa nova dimensão, entender a maneira como se conduzia a conduta de si naquela época, ou seja, entendê-la numa dimensão ético-política.

As investigações de Foucault sobre a Antiguidade greco-romana tinham o propósito de entender as tecnologias de si, no entanto, buscando privilegiar as interações destas tecnologias com as tecnologias de dominação dos indivíduos uns pelos outros, para desse modo, “apreender a maneira como os indivíduos são dirigidos e a maneira como eles se conduzem a si mesmos” (Foucault, 2022, p. 31). É a isto que Foucault chama de governamentalidade e é neste sentido que Foucault afirma que seu objetivo “é analisar a história da hermenêutica de si no quadro dessa governamentalidade” (Foucault, 2022, p. 31). Portanto, o cuidado de si, enquanto preceito ético fundamental da cultura greco-romana, volta-se plenamente para o jogo da verdade (Foucault, 2022, p. 122-123).

Os objetivos de Foucault ao redirecionar suas pesquisas para a Antiguidade tardia era compreender como ocorria a produção da verdade naquele período; entender a experiência de vida, as práticas e as técnicas de si dos gregos, ou seja, entender como era constituída a subjetividade nesse período; compreender, por último, como o cristianismo primitivo, ainda no final desse período, se apropriou, subverteu essas práticas e técnicas de si pagãs, transformando-as no principal alicerce de instauração de um reino dos céus aqui na terra, ou pelo menos, numa via única de salvação do indivíduo: a renúncia de si.

Foucault destaca que enquanto na cultura greco-romana o preceito “cuidado de si” (*epimelesthai seautou*) significava uma condição para se “conhecer a si mesmo” e que o cuidar de si “representava um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver” (Foucault, 2014b, p. 267), na moral cristã “o cuidado de si” foi considerado como incompatível com a moral, visto que, cuidar de si para a moral ascética cristã representava uma maneira de desviar-se de todas regras possíveis (2014b, p. 270), inclusive às de submissão ao controle de um chefe, de um pastor.

Michel Foucault ressalta que o pastorado cristão apropriou-se de diversas práticas pagãs, adequando-as aos interesses da moral ascética cristã, cujo intento maior era o controle do indivíduo através de um “laço entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a um outro” (Foucault, 2006a1, p. 369). Dentre essas práticas destaca-se o exame de consciência, que era cotidianamente realizada por epicuristas e estoicos para avaliar se seus deveres (consigo e com a cidade) tinham sido bem ou mal exercidos, assim eles podiam avaliar o que lhes faltava para conquistar a perfeição, que para eles significava manter o domínio sobre si. Michel Foucault destaca que as “técnicas cristãs de exame, de confissão, de direção de consciência e

de obediência têm um objetivo: levar os indivíduos a trabalhar por sua própria ‘mortificação’ neste mundo. [...] uma renúncia a este mundo e a si mesmo” (2006a1, p. 369). Nesse sentido, Foucault afirma que o

“Conhece-te a ti mesmo” eclipsou o “cuida de ti mesmo”, porque nossa moral, uma moral do ascetismo, não deixou de dizer que o si era a instância que se podia rejeitar. [...] houve uma inversão na hierarquia dos dois princípios da Antiguidade, “cuida de ti mesmo” e “conhece-te a ti mesmo”. Na cultura greco-romana, o conhecimento de si apareceu como a consequência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental (Foucault, 2014b, p. 270).

Para Foucault, tanto a filosofia antiga quanto o ascetismo cristão defendiam o princípio cuidar de si mesmo como uma prática constante de vida, embora com sentidos bem distintos. Enquanto na primeira o indivíduo ao cuidar de si é completamente desinteressado, não exige nenhuma recompensa, e tem como propósito ser venturoso e útil à cidade, no segundo o indivíduo busca conhecer a si mesmo para renunciar a si mesmo e ao mundo e, assim, receber a graça da imortalidade: a salvação. Isto justifica por quê o princípio délfico “conhece-te a ti mesmo” se impôs na cultura ocidental por aproximadamente treze séculos, ou seja, do século V ao século XVIII, ofuscando o preceito do “cuidado de si”, que para a cultura greco-romana representava a arte plena de existir, individual e coletivamente (Foucault, 2014b, p. 267-268).

A história do cuidado de si, das técnicas de si, que Foucault realiza e que ele descreve como sendo uma análise da “evolução da hermenêutica de si”, possibilita ao filósofo entender os procedimentos pelos quais as sociedades ocidentais fixam, mantêm ou transformam a identidade dos indivíduos, “em função de certo número de fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (Foucault, 2014a, p. 349). A análise das “técnicas de si”, como Foucault define esses procedimentos, abrem ao filósofo uma série de questões que até podem ser irresolutas, mas que são imprescindíveis para se conhecer “como o sujeito se estabeleceu, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como um objeto de conhecimento possível” (2014a, p. 349), indispensáveis para que se tenha conhecimento de como a “experiência de si mesmo e o saber que se forma dela” (2014a, 349). Portanto, para Foucault,

[...] trata-se de recolocar o imperativo do “conhecer-se a si mesmo” [...] na interrogação mais vasta e que lhe serve de contexto mais ou menos explícito: o que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como “se governar” exercendo ações em que se é em si mesmo o objetivo dessas ações, o domínio no qual elas se aplicam, o instrumento ao qual elas recorrem e o sujeito que age? (Foucault, 2014a, p. 349).

Durante aproximadamente quatro anos, de janeiro de 1980 a junho de 1984, Michel Foucault dedica-se tenazmente a investigar a produção da verdade nesse contexto. Foucault inicia, nesse sentido, suas pesquisas sobre as relações de poder tomando as técnicas de si como

o ponto de partida, uma vez que o pensador francês entende que “em cada cultura, a técnica de si implica uma série de obrigações de verdade: é preciso descobrir a verdade, ser esclarecido pela verdade, dizer a verdade [...] quer para a constituição, quer para a transformação de si” (Foucault, 2006b1, p. 95). Nesta perspectiva, os cursos ministrados no Collège de France nesse período – *Do governo dos vivos* (1980), *Subjetividade e verdade* (1981), *A hermenêutica do sujeito* (1982), *A coragem da verdade* (1984) – são integralmente voltados para a investigação do si, das práticas e técnicas de si. Foucault ressalta que “se quisermos analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, é preciso considerar não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas de si” (2006b1, p. 95). Portanto, seu interesse nessa investida era apreender a interação existente entre as técnicas de dominação, que ele previamente havia investigado profundamente, e as técnicas de si, e assim, ampliar o entendimento da governamentalidade, caracterizada como o “encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (Foucault, 2014b, p. 266).

Tematizar o cuidado e as técnicas de si na cultura greco-romana possibilitou a Michel Foucault constatar que a questão da governamentalidade nem sempre foi da forma e com as características que a modernidade ocidental preconiza. Possibilitou que ele apreendesse uma concepção de governamentalidade distinta da concepção moderna, que o Estado “combina as estruturas de uma governamentalidade pastoral com as da razão de Estado” para, simultaneamente, enquadrar as populações e identificar os indivíduos (Gros, 2006, p. 658), como pontua Frédéric Gros, editor de *A hermenêutica do sujeito*, curso ministrado por Foucault no Collège de France, em 1982. Para Gros, trata-se de uma “maneira pela qual Foucault pensava que esta tematização do cuidado de si, das práticas de si e das técnicas de existência podia influenciar e alimentar as lutas atuais” (2006, p. 657). Trata-se da possibilidade de uma nova governamentalidade. Trata-se de uma prática operatória implicada pela conversão a si, ou seja, trata-se de uma ascese enquanto exercício de si sobre si (*áskesis*), como destaca Foucault (Foucault, 2004, p. 381).

Entre 1983 e 1984 Foucault aprofundará ainda mais sua análise sobre *O que é o Iluminismo* (*Aufklärung?*). Na aula inaugural do curso *O governo de si e dos outros* (1983), no Collège de France, Foucault fará nova abordagem sobre o texto do alemão, que será publicada em forma de artigo em francês *Qu'est-ce que les Lumières?* (O que são as luzes?) em maio de 1984. No mesmo ano, Foucault publica *What is Enlightenment?* (O que são as luzes?), uma versão em inglês ainda mais aprofundada sobre a *Aufklärung*. As investigações de Michel Foucault daí em diante serão permeadas desse teor crítico reclamado por Kant, sem perder de

vista a análise genealógica da história, influenciada por Nietzsche, que também representa uma atitude crítica da realidade em que se está inserido. Para Foucault,

A crítica não deve ser a premissa de um raciocínio que se concluiria por: eis aqui, portanto, o que lhes resta fazer. Ela deve ser um instrumento para aqueles que lutam, resistem e não querem mais as coisas como estão. Ela deve ser utilizada nos processos de conflitos, de enfrentamentos, de tentativas de recusa. Ela não tem de impor a lei à lei. Ela não é uma etapa em uma programação. Ela é um desafio em relação ao que é (Foucault, 2006a4, p. 349).

Nessa perspectiva, percebe-se nitidamente que Foucault realiza um movimento de articulação da atitude crítica por parte dos indivíduos, das técnicas de si e da *parresía*, como uma condição de possibilidade de transformação de si e dos outros. Para Foucault, a atitude crítica que a modernidade reivindica vai de encontro à *parresía*, que a Antiguidade tão bem viveu no risco da coragem de dizer a verdade. A *parresía*, segundo Wellausen, “estabelece uma relação de risco daquele que fala com o que ele diz; é a irrupção desordenada de discursos verdadeiros que abrem uma multiplicidade de impactos possíveis e imprevisíveis” (Wellausen, 2011, p. 123). Se se ter a coragem de dizer a verdade impacta a realidade, esta não mais será a mesma, visto que para que se estabeleça uma verdade uma outra verdade teve que sucumbir.

Esta é uma pesquisa bibliográfica que está estruturada em três capítulos, cada um deles resulta de consulta das obras em que o filósofo apresenta suas análises sobre a história de produção da verdade como forma de apreender a realidade, evidenciando desse modo as características da verdade disciplinar, biopolítica e de si da cultura ocidental. Nesse contexto, a relação entre saber e poder é central, portanto, todas as obras de Foucault entre 1970 e 1984, constituem o rol de consultas desta tese. O primeiro capítulo, “Verdade: uma exigência para a governamentalidade”, apresenta a análise que Foucault realiza sobre a história de produção da verdade através do inquérito, que se caracteriza como uma prática retrospectiva de produção da verdade, e do exame, enquanto prática perspectiva, prospectiva e virtual de produção da verdade, responsável pela relação estratégica de saber-poder, ou seja, como dispositivo de produção da verdade disciplinar e biopolítica. As principais obras de Foucault utilizadas na abordagem da temática deste primeiro capítulo são *Teorias e instituições penais*, *Sociedade punitiva*, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, *História da sexualidade I: a vontade de saber*; *A Verdade e as formas jurídicas*; *Em Defesa da Sociedade*; *Segurança, território, população*; *Nascimento da biopolítica*; *Do governo dos vivos*; *O governo de si e dos outros*; *O que é a crítica?* seguido de *A cultura de si*, *Malfazer, dizer verdadeiro*.

No segundo, “O exame: vigilância e norma, estratégias biopolíticas de governamentalidade”, serão abordados os procedimentos e técnicas para disciplinamento do corpo do indivíduo e para regulação da população e a produção da verdade com base nas

normas mercantis do liberalismo/neoliberalismo, enfatizando-se a prática do exame como dispositivo de produção da verdade biopolítica. Neste capítulo serão analisadas praticamente as mesmas obras utilizadas no primeiro capítulo, uma vez que a análise foucaultiana sobre a história da verdade está presente no conjunto de obras ético-genealógicas do filósofo francês.

O terceiro capítulo, “Exame de si e governo de si: uma estratégia para a governamentalidade”, aborda os cuidados e as técnicas de si, com seus vários desdobramentos (como exame de consciência e poder pastoral) apontados por Foucault nas suas investigações, que vão da Antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo. Essa incursão de Foucault à Antiguidade greco-romana possibilita que se e reescreva um entendimento de si distinto daquele que a modernidade e contemporaneidade ocidental constituiu. Nesse contexto, em *História da sexualidade III: o cuidado de si*, Foucault considera que a prática de si induz à constituição do sujeito “face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência” (Foucault, 2005, p. 62-3). O exame de si e o cuidado si apontam para o surgimento de novas perspectivas cultural-sociopolítica, ou seja, aponta para a possibilidade de um governo de si e dos outros. Nesse último capítulo serão pesquisadas as seguintes obras: *A hermenêutica do sujeito*; *Os anormais*; *História da sexualidade I: a vontade de saber*; *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*; *História da sexualidade III: o cuidado de si*; *História da sexualidade IV: as confissões da carne*; *O governo de si e dos outros*; *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*; *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*; *Do governo dos vivos*; *Subjetividade e verdade*; *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo*. Além dessas, outras obras relevantes para a abordagem do assunto, do filósofo ou de outros, serão utilizadas no desfecho da pesquisa.

CAPÍTULO I

VERDADE: UMA EXIGÊNCIA PARA A GOVERNAMENTALIDADE

O que é a verdade? Esta é a mais icônica das questões quando se trata de conflito de interesses, quer sociais, religiosos ou políticos, quer individuais ou coletivos. Quantas vidas foram e são subtraídas em nome da verdade? Quantos reinos tombaram pelos canhões da verdade? Quantos reis foram despidos? Não interessa quem a proclame: se o detentor de um reino transcendente ou o governante de uma nação qualquer. Não interessa aos portadores da verdade se suas consequências são justas ou injustas. Interessa apenas que o manto (discursivo) da verdade os mantenha protegidos de todos os perigos da destituição. No início da Era Cristã, quando Pôncio Pilatos encerra o julgamento de Jesus Cristo indagando “o que é a verdade?”¹, verifica-se quão controversos são os contextos em que se exige um regime de verdade. O que torna uma pessoa impura: condenar alguém à morte ou simplesmente entrar no palácio de um governante? O que faz um governante e juiz condenar um réu mesmo reconhecendo a sua inocência? Verifica-se quão decisiva é a verdade para o controle da vida: a negação da verdade do seu oponente nada mais é do que a imposição da sua verdade sobre ele. A verdade existe como condição imprescindível para a manutenção de todo e qualquer regime político e, controversamente, existe como condição de possibilidade de instauração de um novo regime político.

Para Michel Foucault, a verdade que possui essas características não pode ser apreendida por análises no “campo simbólico” ou no “campo das estruturas significantes”. A

¹ A passagem do Evangelho de João, descrita a seguir, trata-se do primeiro e mais notório julgamento político da história, o qual demonstra que a manutenção de um regime político depende de certos jogos de verdade que atuam como escudo protetor de um sistema de governo. **“Jesus entregue ao poder romano —** 28De Caifás levaram Jesus para o palácio do governador. Era de manhã. Mas eles não entraram no palácio, pois não queriam ficar impuros, para poderem comer a ceia pascal. 29Então Pilatos saiu para fora e conversou com eles: “Que acusação vocês apresentam contra esse homem?” 30Eles responderam: “Se ele não fosse malfeitor, não o teríamos trazido até aqui.” 31Pilatos disse: “Encarreguem-se vocês mesmos de julgá-lo, conforme a lei de vocês.” Os judeus responderam: “Não temos permissão de condenar ninguém à morte.” 32Era para se cumprir o que Jesus tinha dito, significando o tipo de morte com que ele deveria morrer. [28-32] **A realeza de Jesus —** 33Então Pilatos entrou de novo no palácio. Chamou Jesus e perguntou: “Tu és o rei dos judeus?” 34Jesus respondeu: “Você diz isso por si mesmo, ou foram outros que lhe disseram isso a meu respeito?” 35Pilatos falou: “Por acaso eu sou judeu? O teu povo e os chefes dos sacerdotes te entregaram a mim. O que fizeste?” 36Jesus respondeu: “O meu reino não é deste mundo. Se o meu reino fosse deste mundo, os meus guardas lutariam para que eu não fosse entregue às autoridades dos judeus. Mas agora o meu reino não é daqui.” 37Pilatos disse a Jesus: “Então tu és rei?” Jesus respondeu: “Você está dizendo que eu sou rei. Eu nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade. Todo aquele que está com a verdade ouve a minha voz.” 38Pilatos disse: “O que é a verdade?” [33-38a] **A opção pela violência —** Ao dizer isso, Pilatos saiu ao encontro das autoridades dos judeus, e disse-lhes: “Eu não encontro nele nenhum motivo de condenação. 39Contudo, existe um costume entre vocês: que eu lhes solte alguém na Páscoa. Vocês querem que eu lhes solte o rei dos judeus?” 40Então eles começaram a gritar de novo: “Ele não. Solte Barrabás.” Barrabás era um bandido”. (João 18:28-40).

realidade na qual nos inserimos é constituída de uma série de acontecimentos em redes e níveis distintos que precisam ser identificados e restabelecidas suas conexões, possibilitando assim a compreensão de como “se engendrem, um a partir dos outros. Daí [...] o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas” (Foucault, 2004, p. 5). É partindo desse princípio e reconhecendo a importância do papel desempenhado pela verdade nas relações de poder e na constituição do sujeito que Foucault se propõe fazer uma análise da história da produção da verdade que possa apreender, de fato, a complexidade das relações entre sujeito, poder e verdade.

1. 1 A produção da verdade

Em maio de 1984, um mês antes da morte de Foucault, aproximadamente, o *Magazine Littéraire* publica uma entrevista conduzida por François Ewald intitulada “O cuidado com a verdade”, na qual Foucault enfatiza a metodologia que utiliza nas suas análises históricas: “Parto de um problema nos termos em que se coloca atualmente e tento fazer disso a genealogia. Genealogia quer dizer que conduzo a análise a partir de uma questão presente” (Foucault, 1994c, p. 674, tradução nossa). Contextualizar as práticas sociais tal qual elas ocorrem possibilitou a Foucault perceber as contradições, as inconsistências existentes nas análises até então feitas sobre a constituição das sociedades ocidentais com seus variados regimes de verdade. O filósofo conclui a entrevista afirmando que

Nada é mais inconsistente do que um regime político que é indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade. A função de "dizer a verdade" não precisa assumir a forma de lei, assim como seria vão acreditar que ela resida de direito nos jogos espontâneos da comunicação. A tarefa de dizer a verdade é uma tarefa infinita: respeitá-la em sua complexidade é uma obrigação da qual nenhum poder pode prescindir. Exceto para impor o silêncio da servidão (Foucault, 1994c, p. 678, tradução nossa).

A *Concordia*, revista internacional de filosofia, publica uma entrevista de Michel Foucault com H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller em janeiro de 1984 intitulada “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, na qual o filósofo demonstra que a verdade traz na sua composição controversa o veneno da dominação, cujos efeitos o Ocidente foi condenado a sofrer, e o antídoto, que pode restituir suas (do Ocidente) condições de possibilidade de resistência a esses efeitos de dominação nas suas mais diversas manifestações. Se a história mostra que o Ocidente está condenado à verdade e que até hoje não se conseguiu pensar estrategicamente a cultura ocidental fora desse contexto, faz-se necessário,

ainda que dentro da obrigação de verdade, agir tática e estrategicamente contra os efeitos da dominação. A obrigação da verdade oprime, mas a obrigação de dizê-la também liberta. Nessa perspectiva Foucault firma:

[...] afinal, por que a verdade? Por que nos preocupamos com a verdade, aliás, mais do que conosco? E por que somente cuidamos de nós mesmos através da preocupação com a verdade? Penso que tocamos aí em uma questão fundamental e que é, eu diria, a questão do Ocidente: o que fez com que toda a cultura ocidental passasse a girar em torno dessa obrigação de verdade, que assumiu várias formas diferentes? Sendo as coisas como são, nada pôde mostrar até o presente que seria possível definir uma estratégia fora dela. É precisamente neste campo da obrigação de verdade que se pode mover, de uma forma ou de outra, por vezes contra os efeitos de dominação que podem estar ligados a estruturas de verdade ou a instituições que são carregadas da verdade. (Foucault, 2012, p. 280).

Nesse contexto, no fechamento da primeira aula do curso *Do governo dos vivos*, realizada em 9 de janeiro de 1980, Foucault assinala que a relação entre governo e verdade não é uma invenção da modernidade, que se trata de uma questão bem mais antiga, profundamente articulada e que “não se pode dirigir os homens sem fazer operações na ordem do verdadeiro, operações sempre excedentárias em relação ao que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz” (Foucault, 2018a, p. 17). Foucault inicia a aula da semana seguinte retomando a questão da manifestação da verdade e o exercício do poder, com a qual ele havia finalizado a aula anterior e, a título de exemplo, mais uma vez o filósofo faz uso da história de Édipo rei², “não em termos de desejo e de inconsciente, mas em termos de verdade e de poder” como afirma Foucault, que torna evidente a questão das “relações entre o exercício do poder e a manifestação da verdade” (Foucault, 2018a, p. 24). A exigência da verdade como condição para

² As diversas vezes que Foucault usou a tragédia de Édipo rei para demonstrar a relação entre a manifestação da verdade e o exercício do poder foram elencadas em nota por François Ewald e Alessandro Fontana, editores de *Do governo dos vivos*, que afirmam: “Ele havia tratado de *Édipo rei*, pela primeira vez, na primeira aula do curso de 1970–1971, “La volonté de savoir” (cf. M. Foucault, *Leçons sur la volonté de savoir*, op. cit., pp.177-185). Tornou em seguida sobre esse texto várias vezes: cf. “Le savoir d’Oedipe”, conferência pronunciada na universidade de Buffalo, em março de 1972 (publicada em anexo às *Leçons sur la volonté de savoir*, pp. 225-51; cf. D. Defert, *Situation du cours*, ibid., p. 277); “La vérité et les formes juridiques” (conferências feitas no Rio de Janeiro, 21-23 de maio de 1973), in M. Foucault, *Dits et Écrits*, 1954-1988 [citado infra: DE], ed. por D. Defert e F. Ewald, colab. J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994, 4 vol.: cf. n° 139, ed. 1994, t. II, pp. 553-70 (2ª conferência) / “Quarto”, vol. I, pp. 1421-38, em que pretende mostrar “como a tragédia de Édipo, a que se pode ler em Sófocles [...] é representativa e, de certo modo, instauradora de um tipo determinado de relação entre poder e saber, entre poder político e conhecimento, de que nossa civilização ainda não se libertou” (pp. 554/1422); M. Foucault, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l’aveu en justice*, ed. por F. Brion e B. Harcourt, Presses universitaires de Louvain/University of Chicago Press, 2012, aula de 28 de abril de 1981, pp.47-87. Cf. ainda *Le Gouvernement de soi et des autres*, ed. sob a dir. de F. Ewald e A. Fontana, por F. Gros, Paris, Gallimard-Seuil, 2008, pp. 78-80 (ver p. 89, a nota 11 de F. Gros) [*O governo de si e dos outros*, Martins Fontes, 2010, p. 88].” (Foucault, 2018a, p. 41). A nota dos editores ao referir-se às conferências realizadas por Foucault na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro aponta o período de realização das conferências como sendo de “21-23 de maio de 1973”, entretanto, foram proferidas por Foucault cinco conferências, no período de 21 a 25 de maio de 1973, cf. “La vérité et les formes juridiques, n° 139, in Foucault, M. *Dits et Écrits I*, p. 1406; cf. Foucault, M. *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.

o exercício do poder, como ilustra a seguir a história de Édipo rei, evidencia a importância da relação saber-poder no processo de produção de verdades.

A história de Édipo rei foi utilizada por Foucault em várias ocasiões e eventos para demonstrar quão determinante é a relação entre a manifestação da verdade e o exercício do poder na cultura ocidental. Um desses eventos ocorreu no Brasil, em 1973, quando o pensador francês proferiu cinco conferências intituladas *A verdade e as formas jurídicas*, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, de 21 a 25 de maio daquele ano. Essas conferências realizadas no Rio de Janeiro demarcam de maneira muito clara a relação entre saber e poder defendida por Michel Foucault, principalmente no que se refere aos dispositivos de produção da verdade apontados por Foucault, que são o inquérito e o exame, amplamente caracterizados pelo filósofo nas aludidas conferências.

A propósito dos saberes locais, marcadamente presentes na tragédia de Édipo rei, Foucault, na abertura da primeira conferência de *A verdade e as formas jurídicas*, enfatiza a importância que as práticas sociais têm na geração de novos saberes, inclusive de controle e de vigilância, que são características fundamentais do exame. A análise histórica de constituição do sujeito e de surgimento de novos saberes, longe de qualquer exigência de um sujeito de conhecimento (Foucault, 1996, p. 13), somente tornou-se possível com Nietzsche³ que, segundo Foucault, trouxe as ferramentas analíticas necessárias para se fazer, efetivamente, a história da verdade. Portanto, ao tomar a história de Édipo rei para contextualizar a história da constituição da subjetividade na cultura ocidental, enfatizando a relação saber-poder, Foucault o faz numa perspectiva nietzscheana, que possibilita que se apreenda a trama histórico-social que define nossa constituição, como evidenciado pelo filósofo ao confirmar o seu intento naquelas conferências, afirmando:

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a

³ A influência do filósofo alemão Friedrich Nietzsche sobre o pensamento de Michel Foucault é destacada pelo próprio Foucault ao afirmar: “Quanto à influência real que Nietzsche teve sobre mim, seria muito difícil especificar, porque só sei o quão profunda ela foi” (Foucault, 2001i, p. 641, tradução nossa). Para Foucault, Nietzsche foi o filósofo que deu à filosofia contemporânea características prospectivas do presente, deu ao pensamento ocidental as condições de pensar a história genealogicamente. *Nietzsche, a genealogia e a história* (In: *Microfísica do poder*, 2004 / *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. In: *Dits et écrits I*, texto nº 84), texto que Foucault escreveu sobre o pensamento de Nietzsche, torna evidente a contribuição de Nietzsche para a análise histórico-filosófica foucaultiana da modernidade e contemporaneidade. Em diversas outras obras Foucault mantém diálogo com Nietzsche, como por exemplo, *A verdade e as formas jurídicas* (1996) / *La vérité et les formes juridiques* (2001e), In: *Dits et écrits I*, texto 139) e *Nietzsche, Freud e Marx* (1997) / *Nietzsche, Freud e Marx*. In: *Dits et écrits I*, texto nº 46). Essa influência de Nietzsche sobre Foucault tem sido objeto de estudos para pesquisadores do pensamento foucaultiano, resultando em obras como: *Crítica e genealogia: a recepção de Nietzsche na obra de Foucault* (2017), de Alexandre Alves e *Foucault et l'effet Nietzsche* (2024), de Nigro et al., entre diversas outras.

relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. Assim, gostaria particularmente de mostrar como se pôde formar, no século XIX, um certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra, saber este que, na verdade, nasceu das práticas sociais, das práticas sociais do controle e da vigilância (Foucault, 1996, p. 8).

Segundo Foucault, quando se realiza a análise histórica das práticas sociais constata-se que as práticas jurídicas ou judiciárias⁴ aparecem entre as mais importantes no processo de produção da verdade, visto que através delas verifica-se o surgimento de “novas formas de subjetividades”. As práticas judiciárias, assevera Foucault, “me parecem uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade” (Foucault, 1996, p. 11). Essa análise das práticas sociais, com ênfase nas práticas judiciárias como produtoras de verdades, conduz Foucault à hipótese de que a história da verdade é constituída de uma verdade interna e outra externa. A primeira, “que se faz na ou a partir da história das ciências”, é possível corrigi-la “a partir de seus próprios princípios de regulação”, portanto, trata-se da história convencional da verdade. Quanto à história externa da verdade, o pensador considera que na cultura ocidental verifica-se em diversos lugares a constituição da verdade sob regras distintas, que produzem “certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto, certos tipos de saber” (1996, p. 11), que possibilitam que se faça a história externa da verdade. Essa história externa da verdade é, portanto, uma análise genealógica da história da verdade.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault explica que um dos seus objetivos com essas conferências do Rio de Janeiro é demonstrar como as práticas judiciárias, com ênfase no direito penal e sua evolução, foram capazes de produzir determinadas verdades, ou seja, mostrar como essas práticas tornaram-se o lugar de origem de verdades. O pensador procura mostrar no conjunto dessas conferências que práticas jurídicas como o inquérito e o exame produzem certas formas de verdades e que elas vão muito além da ordem jurídica. “O inquérito e o exame são precisamente formas de saber-poder que vêm funcionar ao nível da apropriação de bens na sociedade feudal, e ao nível da produção e da constituição do sobre-lucro capitalista” (Foucault, 1996, p. 126). Essas conferências foram exclusivamente voltadas para análise da prática do inquérito e do exame como dispositivos produtores de saber-poder, ou seja, produtores verdades, indispensáveis para o exercício do poder na cultura ocidental. Nesse sentido, Foucault afirma:

⁴ Foucault define as práticas judiciárias como “a maneira pela qual, entre os homens, se arbitram os danos e as responsabilidades, o modo pelo qual, na história do Ocidente, se concebeu e se definiu a maneira como os homens podiam ser julgados em função dos erros que haviam cometido, a maneira como se impôs a determinados indivíduos a reparação de algumas de suas ações e a punição de outras, todas essas regras ou, se quiserem, todas essas práticas regulares, é claro, mas também modificadas sem cessar através da história” (Foucault, 1996, p. 11).

Gostaria de mostrar nessa série de conferências de que maneira relações políticas se estabeleceram e se investiram profundamente na nossa cultura dando lugar a uma série de fenômenos que não podem ser explicados a não ser que os relacionemos não às estruturas econômicas, às relações econômicas de produção, mas a relações políticas que investem toda a trama de nossa existência (Foucault, 1996, p. 30-31).

A análise da produção da verdade na cultura ocidental realizada por Foucault a partir da prática do inquérito, contextualizada pelo filósofo na tragédia de Édipo como a “história de uma pesquisa da verdade” judiciária na Grécia arcaica (Foucault, 1996, p. 31), é apresentada no segundo tópico deste capítulo, onde será analisada a produção da verdade pelo inquérito, segundo Michel Foucault. O inquérito ressurge na Idade Média como procedimento de confisco da produção da verdade judiciária, caracterizando-se, segundo Foucault, “como pesquisa autoritária de uma verdade constatada ou atestada” (Foucault, 1995, 197). O inquérito veio substituir o antigo regime da prova, no qual a produção da verdade se dava pelo juramento, pela ordália, pelo duelo judiciário, pelo julgamento de Deus ou ainda pela transação entre particulares. Poder arbitrar os litígios através do inquérito, com suas técnicas diversas e regulamentadas, possibilitou aos Estados principescos dos séculos XII e XIII apropriar-se do direito de estabelecer a verdade (1995, 197), o que os tornou economicamente ainda mais poderosos. Foucault assevera que “o grande conhecimento empírico que recobriu as coisas do mundo e as transcreveu na ordenação de um discurso indefinido que constata, descreve e estabelece os “fatos” [...] tem sem dúvida seu modelo operatório na Inquisição” (Foucault, 1995, 197). Foucault alerta que, embora o inquérito esteja incorporado à justiça ocidental desde sua origem, é importante que se compreenda a origem política da prática do inquérito e o que ele representou para o nascimento dos Estados, para estabelecimento das ciências empíricas e para a formação do saber.

1.1.1 Inquérito: um saber-poder retrospectivo de controle

O inquérito passou a existir, segundo Foucault, na Grécia clássica, no século V a. C. Antes, na Grécia antiga, existia o regime da prova, que esteve ausente dos processos judiciais por um período de aproximadamente dez séculos, ressurgindo somente por volta do século V da era cristã e permanecendo até o final do século XII e início do século XIII, aproximadamente, quando o procedimento do inquérito mais uma vez substituiu o regime da prova nos processos judiciais.

Com uma estrutura binária, o sistema da prova envolve apenas as duas partes em litígio, gerando assim um problema, que é identificar a existência de verdade entre as partes envolvidas em um processo litigioso, uma vez que existia apenas uma parte que acusava e outra que negava a existência da falta. Não havendo uma terceira personagem no processo de constatação da verdade, a maneira de determiná-la era por meio de uma espécie de jogo, de duelo, no qual os envolvidos corriam o mesmo risco, igualmente. Os envolvidos eram obrigados a participar, aquele que se recusasse seria declarado perdedor da questão. Aos envolvidos em litígios restava-lhes apenas o fracasso ou a vitória. Portanto, no sistema de prova a inocência e a culpa pertencem igualmente ao acusado e ao acusador, até que um veredito seja estabelecido, o que somente eles podem fazê-lo. Somente pelo jogo da prova a “verdade” poderia ser declarada. Estava entregue aos deuses o destino dos litigantes, revelando a verdade. Foucault descreve duas outras condições importantes no procedimento da prova, além da estrutura binária como a principal condição para que houvesse uma ação penal. A primeira, permitia o desencadeamento de uma guerra de caráter individualizado sempre que houvesse da parte de uma pretensa vítima reclamação de reparação. A segunda, assegurava a possibilidade de cessamento de tal guerra, através do pagamento de uma quantia, em dinheiro, à pretensa vítima, paga por quem sofreria a vingança e definida em comum acordo entre as partes.

A *Iliada* foi a primeira “pesquisa da verdade no procedimento judiciário grego” (Foucault, 1996, p. 31). Foucault descreve a disputa entre Antíloco e Menelau, na qual o primeiro é desafiado a jurar diante de Zeus – com “a mão direita na testa do teu cavalo” – que não cometera irregularidade na corrida que disputavam, o que não foi aceito por Antíloco, portanto, Antíloco é declarado culpado, ou seja, cometera irregularidade. Mesmo existindo uma multidão de espectadores e fiscal de prova, o sistema de prova não aceitava qualquer interferência, ou seja, não aceitava testemunha em decisões de contendas entre acusado e acusador, a não ser dos deuses (Zeus) se fossem suplicados pela parte denunciada de irregularidade, como Foucault deixa claro ao afirmar:

[...] Antíloco [...] renuncia à prova, renuncia a jurar e reconhece assim que cometeu irregularidade. [...] Se por acaso tivesse aceito o risco, se tivesse realmente jurado, imediatamente a responsabilidade do que iria acontecer, a descoberta final da verdade seria transportada aos deuses. E seria Zeus, punindo o falso juramento, se fosse o caso, que teria com seu raio manifestado a verdade (Foucault, 1996, p. 32-33).

A produção da verdade judiciária daquela época, pela prova, previa que a primeira instância de julgamento era de caráter estritamente individual e a segunda instância tinha caráter divino. O recurso à intervenção dos deuses se dava por parte do acusado na forma de recusa da

acusação, e por parte da vítima, que lançava o desafio. A fúria dos deuses puniria o recorrente caso ele estivesse errado, todavia, a punição se dava pelo gládio.

Foucault afirma que a ausência de mecanismos aferidores da verdade no processo judiciário da prova provavelmente fosse devido a Grécia arcaica ter se apropriado, originariamente, da cultura política dos velhos impérios assírios, que consideravam o saber e o poder como dádivas dos deuses e que somente aos reis poderiam ser repassados, numa espécie de transferência mágico-religioso de saber e poder, que para evitar profanação não era repassado aos súditos. O filósofo afirma que nos séculos VII e VI a. C. o tirano grego “era o homem do poder e do saber, aquele que dominava tanto pelo poder que exercia quanto pelo saber que possuía” (Foucault, 1996, p. 49). Foucault destaca também que no período da Grécia arcaica o interesse do homem era predominantemente cosmológico. O esplendor exterior do mundo era determinante para a existência humana e a natureza representava o único código a ser cumprido. Portanto, nesse contexto, a importância do homem era menor do que a importância que tinha a natureza. Os reis não se enquadravam no universo dos homens, mas sim dos deuses. Não havia interesse da parte dos reis em proteger os homens, em intermediar seus conflitos. Caso o fizessem estariam produzindo verdades e, portanto, transmitindo-lhes saber e poder.

Como mencionado antes, a partir do século V a. C., o regime da prova manteve-se praticamente ausente dos procedimentos judiciários durante aproximadamente mil anos, reaparecendo no século V da nossa era, mantendo-se soberano nos procedimentos de produção da verdade judiciária outra vez até o final do século XII e início século XIII. Com o reaparecimento do sistema da prova na Idade Média, as sociedades feudais surgiram e mantiveram-se sob a égide desse procedimento judiciário. Todas as características do jogo da prova foram preservadas pelas sociedades feudais.

Alguns tipos de provas que as sociedades feudais usavam para estabelecimento da verdade judiciária foram apontados por Foucault. A prova da importância social, por exemplo, que o acusado poderia livrar-se da acusação apresentando doze testemunhas que jurassem por sua inocência. As testemunhas obrigatoriamente teriam que ser parentes do acusado. O testemunho não se dava pela inocência, mas pela importância social do acusado. A prova verbal, que produzia a verdade através do pronunciamento de determinadas fórmulas pelo acusado, que ao cometer um simples deslize gramatical ao pronunciá-las era a prova de culpa do acusado. Outro tipo era a prova corporal, ou ordálio, na qual o acusado travava uma luta com seu próprio corpo. Foucault traz alguns exemplos: se dois dias após andar sobre ferro em brasa o acusado ainda apresentasse cicatrizes, era tido como culpado; no ordálio da água, o acusado tinha a mão

direita atada ao pé esquerdo e era atirado na água, se não se afogasse era considerado culpado, visto que nem a água o aceitava, caso se afogasse era porque a água o aceitava, então o acusado era considerado inocente (Foucault, 1996, p. 59-61).

Não existindo a figura da testemunha, da sentença ou de qualquer interferência exterior à sua forma binária, o procedimento da prova não estabelece propriamente a verdade, como observa Foucault: “a separação da verdade e do erro entre os indivíduos não desempenha nenhum papel; existe simplesmente vitória ou fracasso” (Foucault, 1996, p. 61). A prova, segundo Foucault, era uma pura simbologia da guerra. Na guerra, a força fazia-se razão. Daí a afirmação: “A prova é um operador de direito, um permutador da força pelo direito [...]. Ela não tem uma função apofântica, não tem a função de designar, manifestar ou fazer aparecer a verdade” (Foucault, 1996, p. 62). Entretanto, apesar de não estabelecer a verdade nos termos que passamos a conhecer a partir do século V a. C. e, principalmente, a partir da segunda metade da Idade Média, o procedimento da prova estabelecia, a seu modo, a “verdade”. Naquela época havia uma espécie de evidência de que a prova, enquanto disputa jurídica, tinha os deuses como juízes, cujas decisões eram tidas como justas e incontestáveis. O veredito dos deuses manifestava a “verdade” que, como visto, confundia-se com a força, ou seja, estava sempre do lado mais forte, do lado vencedor.

Segundo Foucault, no final do século XII o regime da prova começa a desaparecer dos processos judiciais. O que acontece nesse momento da história ocidental é menos um avanço da racionalidade ou compaixão pelos mais fracos que uma estratégia política de não deixar que os indivíduos, grupos ou famílias continuassem a liquidar entre si suas desavenças, uma vez que os litígios judiciais faziam circular os bens. Foucault explica: “Na medida em que a contestação judiciária assegurava a circulação dos bens, o direito de ordenar e controlar essa contestação judiciária, por ser um meio de acumular riquezas, foi confiscado pelos mais ricos e mais poderosos” (Foucault, 1996, p. 65). Foucault explica que o que acontece a partir da segunda metade da Idade Média é a superação do antigo sistema da prova por um novo procedimento, supostamente justo e capaz de realmente estabelecer a verdade judiciária, que é a prática do inquérito.

A história da pesquisa da verdade na Grécia do século V a. C. traz, pela primeira vez, a figura da testemunha, que altera definitiva e permanentemente todo o processo de estabelecimento da verdade na cultura ocidental. A testemunha torna-se a âncora de produção da verdade nos processos judiciais a partir de então. O nascimento do inquérito como dispositivo de produção da verdade é fixado, segundo Foucault, nesse momento da história grega.

Michel Foucault analisa a história de Édipo rei por um viés inteiramente distinto da leitura e interpretação freudiana, que remete o ocorrido à ordem do desejo e do inconsciente. Para Foucault trata-se de uma pesquisa da verdade, trata-se do estabelecimento da relação saber-poder, trata-se do marco inicial do inquérito. O que para Freud é desejo e inconsciente em Édipo, para Foucault é poder e saber (Foucault, 1996, p. 29-31). A história de Édipo é, segundo Foucault, uma história de poder político.

A história de Édipo rei refere-se a uma pesquisa da verdade sobre um assassinato, mais precisamente sobre um regicídio, não sobre um parricídio ou um incesto, frutos do desejo e do inconsciente edipiano. A necessidade de livrar a cidade de Tebas, acometida pela peste – maldição dos deuses contra o tal assassinato – levou o soberano Édipo e o povo da cidade a pesquisarem intensamente sobre quem cometera o delito. Nessa pesquisa Édipo investe todo seu saber e todo o prestígio de sua realeza na tentativa de mais uma vez salvar a cidade. Porém, ao final ele perde aquilo que, verdadeiramente, mais parecia proteger: sua soberania. A investigação vai dos deuses aos escravos, e são os últimos que, pela primeira vez, se manifestarão contra o poder do soberano, através da enunciação da verdade. Os escravos viram quando Laio e Jocasta tentando driblar a profecia divina abandonaram o filho Édipo, recém-nascido; testemunharam também quando Édipo foge da cidade de Corinto para evitar a profecia de assassinar o pai, que ele pensava ser o rei Políbio. Todavia, ao voltar para a cidade de Tebas, assassina o rei Laio, seu verdadeiro pai, casando-se em seguida com a mãe, Jocasta, conforme a profecia. Somente os deuses e os escravos tinham conhecimento dos atos de Édipo. Os primeiros, por saberem tudo sobre o passado, o presente e o futuro; quanto aos últimos, podiam enunciar a verdade sobre Édipo porque viram e lembravam os feitos do soberano. Uma vez que os deuses não podiam ser forçados a revelarem a verdade, coube aos escravos fazerem-no, ainda que sob tortura. É em função disso que o desfecho da investigação sobre o assassinato torna-se trágico para o rei Édipo após o depoimento dos escravos. Estes, mesmo sem poder algum, revelam o que viram na trajetória de vida do soberano. Enfim, a enunciação da verdade resulta na perda da soberania de Édipo (Foucault, 1996, p. 33-37).

Foucault assegura que ao contrário da análise convencional que se faz sobre Édipo, em consequência do seu exagerado apego ao poder, classificando-o de “homem do esquecimento, homem do não saber, homem do inconsciente para Freud” (Foucault, 1996, p. 41); Édipo apresenta um grau tão elevado de saber que chega a ser excessivo e até condenável quando associado ao poder. Em momento algum, esclarece Foucault, Édipo se diz inocente ou que não sabe o que fez nem mesmo parece preocupado com o que fizera. O que se nota no decorrer da peça é uma evidente preocupação de Édipo com o poder. “Ele não se assusta com a ideia de

que poderia ter matado o pai ou o rei. O que o assusta é perder o próprio poder” (Foucault, 1996, p. 42). Porém, a cada passo da investigação, movido pela vontade de saber a verdade e manter-se soberano, Édipo imerge mais e mais na perdição. É neste sentido que na segunda conferência de *A verdade e as formas jurídicas* Foucault afirma:

[...] Édipo representa na peça de Sófocles um certo tipo do que eu chamaria saber-e-poder, poder-e-saber. É porque ele exerce um certo poder tirânico e solitário, desviado tanto do oráculo dos deuses que ele não quer ouvir, quanto do que diz e quer o povo, que, em sua sede de poder e saber, em sua sede de governar descobrindo pôr si só, ele encontra, em sua última instância, os testemunhos daqueles que viram (Foucault, 1996, p. 48).

A intensidade do poder na narrativa de Sófocles é enfatizada por Foucault, que destaca diversos aspectos da trama, dentre eles o que se refere ao título: *Édipo rei*. Não é *Édipo, o assassino de seu pai*, nem *Édipo, o incestuoso* (Foucault, 1996, p. 41). Foucault ressalta que no enredo foram as ações de Édipo exercendo sua realeza que o levaram ao infortúnio. Não foram os atos anteriores ao seu reinado, como o parricídio e o incesto, pois estes seriam facilmente ocultados se não fosse a obstinação de Édipo em saber a verdade e, sobretudo, manter-se no poder. A história de Édipo afasta o discurso profético revelador da verdade, característico do regime da prova, e em seu lugar faz surgir o discurso retrospectivo, característico do inquérito, como reforça Foucault ao afirmar:

[...] toda a peça de Édipo é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo a um outro discurso, de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho. É ainda uma certa maneira de deslocar o brilho ou a luz da verdade do brilho profético e divino para o olhar, de certa forma empírico e cotidiano, dos pastores (Foucault, 1996, p. 40).

A partir de então o olhar passa a instituir a verdade pelo procedimento de inquérito. A partir de então a verdade pode ser manifestada pelo testemunho. “A testemunha, a humilde testemunha, por meio unicamente do jogo da verdade que ela viu e enuncia, pode, sozinha vencer os mais poderosos” (Foucault, 1996, p. 54), como assevera Foucault. Esta nova maneira jurídica de produzir a verdade possibilitou à sociedade grega do século V a. C. instaurar novos saberes, que vieram a caracterizá-la. A partir de então, a produção da verdade obedece ao que Foucault chama de formas racionais, como a filosofia, a retórica (arte de persuasão para ou pela verdade) e o conhecimento empírico, baseado no testemunho, que é o saber de inquérito dos historiadores, dos botânicos, dos geógrafos e outros (Foucault, 1996, p. 54-55).

A prática dos tiranos e sofistas gregos, tidos como profissionais do poder político e do saber parecia perturbar por demais ao contemporâneo Sófocles. Eles agiam inspirados na arcaica tradição dos reis assírios, que há seis séculos, aproximadamente, possuíam um poder mágico-religioso que tornava indissociáveis poder e saber. A história de Édipo surge como uma

tentativa de descaracterizar estes personagens gregos e, conseqüentemente, tornar execrável a união entre saber e poder. O tirano Édipo, ao final da tragédia aparece como totalmente desprezível, uma conseqüência de seus excessos de saber e de poder. Para Sófocles, enunciar a verdade, ou seja, possuir o saber era algo que cabia aos deuses e até aos escravos, menos aos tiranos, visto que estes como detentores do poder se tornariam poderosos demais, caso detivessem também o saber. Foucault adverte: “A partir deste momento o homem do poder será o homem da ignorância” (Foucault, 1996, p. 49-50). Esta concepção, determinante da cultura ocidental, será reforçada anos depois pela filosofia de Platão, consolidando-se ainda mais a ideia de antinomia entre saber e poder.

A partir de Nietzsche essa concepção começa a ser contestada. Segundo Foucault, foi Nietzsche quem primeiro nos alertou para o imbricamento entre saber e poder. Para Nietzsche um não é sem o outro. O mito ocidental de ser incompatível uma relação entre saber e poder político, que tão fortemente caracterizou a cultura ocidental, começou a ser demolido pelo filósofo alemão, que em diversas de suas obras confrontou essa situação afirmando que todo saber traz consigo uma luta de poder. Neste sentido, endossando a crítica nietzscheana, Foucault afirma que o “poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber” (Foucault, 1996, p. 51). Conclui-se com isso que ao analisar a tragédia de Édipo, Foucault procura mostrar que o procedimento de inquérito representa exatamente essa conjunção entre saber e poder, constatação que é potencializada ainda mais pelas demonstrações que Foucault realiza sobre as várias invenções da monarquia para se apropriar dos procedimentos judiciais, na Idade Média, quando a prática política intercalada com o saber (de inquérito) faz surgir um poder político-judiciário.

Como afirmado antes, depois de dez séculos de pleno domínio nos procedimentos judiciais – do século V a. C. ao século V d. C. – a prática do inquérito cede lugar ao regime da prova, que perdura até o final do século XII e início do XIII, aproximadamente, quando mais uma vez o inquérito substitui o regime da prova, agora de modo definitivo. O procedimento de inquérito que ressurge na segunda metade da Idade Média é completamente distinto daquele que Foucault nos mostrou na origem através da análise que o filósofo realiza da história de Édipo. Entretanto, representa um marco para a Europa e todo Ocidente, visto que dele surgem novas “formas e condições de possibilidade do saber” (Foucault, 1996, p. 62), que formarão o próprio perfil da cultura ocidental.

É possível afirmar que a sociedade europeia dessa época era uma grande máquina confiscadora. O poder bélico, por exemplo, era o principal mecanismo de circulação de bens, ou seja, quem detinha maior força armada apossava-se de uma riqueza maior. Confiscava-se

bens e armas e, conseqüentemente, ampliava-se o poder. A concentração de armas nas mãos de alguns os tornava poderosos demais; é no extremo desse processo usurpador que se encontra a figura do monarca. Em suma, tal procedimento transformou o monarca no mais poderoso de todos. Os litígios judiciais, que até então eram liquidados entre indivíduos, representavam, segundo Foucault, outro importante mecanismo de circulação de bens na Europa da alta feudalidade. Ora, se os litígios judiciais faziam circular bens, nada parecia mais lógico para os poderosos do que controlar também esse mecanismo, assim, não só aumentariam suas riquezas como também se tornariam ainda mais poderosos. A partir desse momento, os mais poderosos, que antes acompanhavam as contestações entre indivíduos apenas para assegurar a regularidade destas, passam a intervir efetivamente nos seus desfechos (Foucault, 1996, p. 64-65).

Para Foucault, a entrada de um terceiro personagem na produção da verdade judiciária não é uma simples mudança de procedimento. Trata-se de uma mudança radical que retira dos indivíduos o direito de liquidarem entre si seus litígios, ao mesmo tempo em que se impõe como poder, ao qual deverão se submeter todas as contestações judiciais a partir de então. Esse momento coincide com o nascimento do poder judiciário. Nessa época, uma das grandes manobras do poder emergente, a monarquia, visando uma completa apropriação dos procedimentos judiciais, foi a utilização da prática de inquérito no âmbito judicial. Até então, o inquérito havia sido utilizado apenas na esfera da gestão administrativa e na eclesiástica. No primeiro caso, é conhecido o uso da prática de inquérito como método administrativo pelo Império Carolíngio, no século IX. O poder político não conhecendo a verdade sobre algo relativo à gestão do Estado reunia pessoas tidas como “capazes de saber devido à situação, idade, riqueza, notabilidade” (Foucault, 1996, p. 69), e estas, após jurarem dizer o que sabiam, livremente em reunião decidiam sobre a verdade do problema e propunham solução para ele. Quanto ao emprego dos procedimentos de inquérito pela Igreja, inicialmente tinha função puramente religiosa. Consistia em visitas regimentais dos bispos às suas dioceses, onde consultavam os notáveis sobre ocorrências de danos, pecados, durante suas ausências. Porém, posteriormente, o inquérito eclesiástico adquire funções administrativas. Tais funções são intensamente desenvolvidas quando a Igreja se apresenta, do século X ao XII, como a única instituição econômico-política eficiente. A necessidade de cuidar ao mesmo tempo das almas e da sua crescente quantidade de bens levou a Igreja a usar a inquisição com dupla função, como “inquérito espiritual sobre os pecados, faltas e crimes cometidos, e inquérito administrativo sobre a maneira como os bens da Igreja eram administrados e os proveitos reunidos,

acumulados, distribuídos [...]. É esse modelo que vai ser retomado no procedimento judiciário” (Foucault, 1996, p. 71).

A extensão da prática de inquérito ao campo judicial foi a principal estratégia do poder monárquico para se inserir no processo litigioso e judiciário de circulação de bens. Mais que isso, foi o principal mecanismo de confisco da produção da verdade, o que transformou a pessoa do soberano na fonte de todo poder. A partir desse momento é decretado o fim da liquidação interindividual nos litígios judiciais. Assiste-se a partir daí ao surgimento de uma série de invenções da sociedade soberana que servirá de sustentação a esse poder que é simultaneamente político e judiciário e que, segundo Foucault, “era, antes de tudo, nesse tipo de sociedade, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (Foucault, 2014, p. 146). As invenções que surgem neste contexto não são apenas suporte ao cumprimento das leis estabelecidas pelo soberano, são, sobretudo, mecanismos de confisco de riquezas e de demonstração do poder real.

Dentre essas invenções destaca-se a figura do procurador, à qual Foucault atribui o poder político de apossa-se efetivamente das práticas judiciais, visto que, a partir de então, o procurador, enquanto representante do soberano, apresenta-se como a principal vítima frente a qualquer crime ou delito ocorrido. Toda vez que um indivíduo ofender a outro, é ao rei que o faz, através da lesão às suas leis. “O soberano, o poder político vem, desta forma, dublar e, pouco a pouco, substituir a vítima” (Foucault, 1996, p. 66). A condução do inquérito judiciário em defesa do rei é assumida pelo procurador até que a verdade sobre quem ofendera a majestade seja estabelecida e, conseqüentemente, reconstituída a honra soberana. A entrada da figura do procurador, essa espécie de olho do soberano, nos procedimentos judiciais serviu não somente para agilizar o processo de enriquecimento da monarquia da era medieval mas, sobretudo, para administrar, através do inquérito, a produção da verdade, de que dependia a própria sustentação do poder, visto que, segundo Foucault, o inquérito nada mais é do que uma forma de exercício do poder (Foucault, 1996, p. 73). Daí a importância dada ao papel do procurador na sociedade soberana.

Foucault destaca que antes da prática de inquérito ser introduzida nos procedimentos judiciais a acusação de ofensa de um indivíduo a outro se configurava apenas em dano, comprovado ou não após a liquidação de litígio judicial entre a vítima e o acusado. Nesse momento a liquidação dos litígios se dava pelo jogo da prova, que, como visto, ao final apresentava apenas vencido e vencedor; não havia sentença, ou melhor, a sentença ocorria automaticamente com o desfecho dos litígios. Isto representava um grande problema para o poder monárquico, que procurava uma maneira de participar das liquidações litigiosas, na

condição de vítima, sem ter que colocar em risco seus bens e a própria vida do soberano. Seria humilhante por demais ao rei ter que se submeter aos procedimentos da prova, o que o equipararia aos súditos. Para um grande problema, uma grande solução: introduzir a prática de inquérito nos procedimentos judiciais.

O procurador do rei, pelo inquérito, como faziam os funcionários do Império Carolíngio e os bispos da Igreja medieval, poderá produzir a verdade, desta feita no âmbito judicial, simplesmente consultando os chamados notáveis. Não havendo flagrante delito, recurso já utilizado pelo regime da prova que possibilitava automaticamente a condenação do criminoso surpreendido no momento do crime, recorre-se ao inquérito. Assim, “se poderá tratar de gestos, atos, delitos, crimes que não estão mais no campo da atualidade, como se fossem apreendidos em flagrante delito” (Foucault, 1996, p. 72). Esta foi talvez a maior astúcia da monarquia para ostentar seu poderio. Desse momento em diante a história ocidental não poderá ser contada sem o fausto desse poder político-judicial.

Foucault afirma que “a partir do momento em que o inquérito é introduzido na prática judiciária, traz consigo a importante noção de infração” (Foucault, 1996, p. 73) que, por sua vez traz consigo a noção de sentença, que deu ao soberano direitos plenos sobre os bens e a própria vida do criminoso. A ofensa de um indivíduo a outro a partir de então passa a ser ofensa à lei e ao próprio soberano, uma vez que a lei nessa época representava a pura vontade do soberano. A infração é uma espécie de extensão do dano que duplicou a figura da vítima. É uma espécie de invenção-chave que deu ao soberano o direito de abrir as comportas dos procedimentos judiciais e entrar neles como a peça principal, que exige reparação e impõe penas ao acusado de infringir suas leis. Segundo Foucault, “a intervenção do soberano não é, portanto, uma arbitragem entre dois adversários; é mesmo muito mais que uma ação para fazer respeitar os direitos de cada um; é uma réplica direta àquele que o ofendeu” (Foucault, 1995, p. 45).

Depois de destinar alguém só para administrar a aplicação da prática de inquérito nos procedimentos judiciais, cujo objetivo era identificar aqueles que o ameaçassem através do descumprimento de suas ordens, o poder monárquico cria mais uma ferramenta de confisco, algo que além de reduzir material e politicamente os desobedientes, ampliava ao máximo o seu poder político e econômico. Para Foucault, algo com essas atribuições selava definitivamente a apropriação dos procedimentos judiciais pelo poder soberano. Esse dispositivo de controle e confisco chama-se reparação. A reparação é considerada por Foucault uma invenção diabólica (Foucault, 1996, p. 67), tanto quanto as outras invenções da monarquia para apropriar-se dos procedimentos judiciais. A afirmação de Foucault mostra o alcance controlador desse

mecanismo que deu ao poder monárquico o direito de confisco dos bens, dentre eles o corpo e a vida dos súditos, como forma de pagamento pelas ofensas cometidas contra suas leis. Foucault revela que daí em diante, ao final dos inquéritos judiciais, “vai-se exigir do culpado não só a reparação do dano feito a um outro indivíduo, mas também a reparação da ofensa que cometeu contra o soberano, o Estado, a lei” (Foucault, 1996, p. 67). O confisco de bens como reparação representa o grande mecanismo de enriquecimento da monarquia. Mas esse fator econômico é pequeno no contexto histórico quando comparado ao fator político que movia as reparações.

Segundo Foucault, depois de estabelecida a sentença tem início a “liturgia penal”, na qual a reparação e a vingança andam lado a lado. Nessa liturgia penal a punição apresenta-se dividida em duas partes: uma que o criminoso sofre na medida exata a reparação dos danos causados ao reino e outra que representa a vingança pessoal do rei pela ofensa que recebeu (Foucault, 1995, p. 45). Foucault afirma que nesse ritual “o corpo dos condenados se tornava coisa do rei, sobre a qual o soberano imprimia sua marca e deixava cair os efeitos de seu poder” (Foucault, 1995, p. 98). Foucault destaca que mesmo que seja monstruoso e imensamente repugnante que se possa exercer poder sobre o corpo e a vida de um indivíduo, a ponto de submetê-lo a atrocidades infinitas, o ritual punitivo-reparador da justiça real, qualquer que fosse o alcance dessas atrocidades, não ultrapassava o limite da legalidade. Representava tão somente o cumprimento da lei e o exato desempenho das funções de gestão do Estado monárquico. Foucault destaca o direito de punir que o soberano possuía, conforme sua análise sobre o suplício, na qual o filósofo afirma ser

Inexplicável, talvez, mas certamente não irregular nem selvagem. O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei. [...] é uma produção diferenciada de sofrimentos, um ritual organizado para a marcação das vítimas e a manifestação do poder que pune [...]. Nos “excessos” dos suplícios, se investe toda a economia do poder (Foucault, 1995, p. 34-35).

Para Foucault, o suplício é, portanto, um ritual reparador que tem a finalidade de, revelando a verdade, reativar o poder soberano quando ultrajado.

Após suas análises sobre o conjunto de invenções medievais que tornou possível a utilização da prática de inquérito nos procedimentos judiciais, Foucault constatara que essa questão, diferente do que pensam alguns, não representa avanço racional dos procedimentos de estabelecimento da verdade judiciária. Ele afirma que

estariamos enganados se víssemos no inquérito o resultado natural de uma razão que atua sobre si mesma, se elabora, faz seus próprios progressos [...]. Seu aparecimento é um fenômeno político complexo. É a análise das transformações políticas da sociedade medieval que explica como, por que e em que momento aparece este tipo de estabelecimento da verdade a partir de procedimentos jurídicos completamente diferentes (Foucault, 1996, p. 73).

Michel Foucault assegura que o inquérito veio transformar completamente a prática judiciária, da Idade Média à Modernidade e se estender a outras práticas, tornando-se de certa maneira uma forma geral de saber. As ciências empíricas ou da natureza, como a Geografia, a Astronomia, a Meteorologia e outras que precisam compilar dados, obter testemunhos, refazer situações, serão substancialmente servidas pelo inquérito (Foucault, 1996, p. 75). Ao final da sua terceira conferência em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault define o inquérito como uma

forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquérito é uma forma de saber-poder (Foucault, 1996, p. 75).

A abordagem até aqui apresentada sobre o inquérito leva à conclusão de que se trata de uma prática inteira e exclusivamente retrospectiva, que reatualiza o que aconteceu para produzir a verdade. Foucault destaca que “foi para saber exatamente quem fez o quê, em que condições e em que momento, que o Ocidente elaborou as complexas técnicas do inquérito que puderam, em seguida, ser utilizadas na ordem científica e na ordem da reflexão filosófica” (Foucault, 1996, p. 12). O inquérito com suas características jurídico-políticas e suas variadas invenções para estabelecimento de verdades nos processos judiciais consolida-se, segundo Foucault, como uma forma de saber-poder. Nesse sentido, no que essa prática difere da prática do exame, que é apresentado por Foucault também como um dispositivo estabelecedor de verdades, ou seja, como um procedimento motriz da relação de saber-poder?

O exame é uma técnica de produção de verdades no contexto das ciências humanas, que Foucault sintetiza na citação abaixo, diferenciando a justiça que se vinga dos indivíduos (inquisitória) da justiça que dociliza pelo sequestro os indivíduos (examinatória). Foucault afirma que

Se entrarmos, depois da era da justiça “inquisitória”, na da justiça “examinatória”, se, de uma maneira ainda mais geral, o procedimento do exame pôde estender-se tão amplamente à sociedade toda, e dar lugar às ciências do homem, um dos grandes instrumentos disso foi a multiplicidade e o entrecruzamento preciso dos diversos mecanismos de encarceramento. Não quer dizer que da prisão saíram as ciências humanas. Mas se elas puderam se formar e provocar no *épistémê* todos os efeitos de profunda alteração que conhecemos, é porque foram levadas por uma modalidade específica e nova de poder: uma certa política do corpo, *uma certa maneira de tornar dócil e útil a acumulação dos homens*. Esta exigia a implicação de correlações definidas de saber nas relações de poder: reclamava uma técnica para entrecruzar a sujeição e a objetivação: incluía novos procedimentos de individualização (Foucault, 1995, p. 266, grifo nosso).

Segundo Foucault, o inquérito na Idade Média foi imposto de cima para baixo à justiça acusatória e representa uma sociedade em que “o soberano só exerce [...] seu direito sobre a vida, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte

que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de *causar* a morte ou de *deixar* viver” (Foucault, 2014, p. 146). A técnica disciplinar é o oposto. Pela observação, ou seja, pelo exame e seus procedimentos normalizadores, a justiça penal foi invadida de baixo para cima. A partir do final do século XVIII e início do século XIX o que há é a “curiosidade implacável de um exame” prolongando a justiça por meio de sanções normalizadoras (Foucault, 1995, p. 198-199), controlando ininterruptamente indivíduos e população, como se pretende demonstrar no ponto seguinte desta pesquisa. O exame não reatualizará fatos para produzir a verdade como fazia o inquérito, ele a produzirá no exato momento em que se dá a vigilância, ou seja, no ato da prática do exame. Pela vigilância e suas variadas técnicas o exame produz um saber de controle virtual e perspectivo sobre indivíduos e população, possibilitando, assim, que sejam efetivamente normatizados e controlados. Para Foucault trata-se de “outro poder, outro saber. [...] O grande inquérito que deu lugar às ciências da natureza destacou-se de seu modelo político-jurídico; o exame, em compensação, continua preso à tecnologia disciplinar” (Foucault, 1995, p. 198). Destaque-se que o inquérito, que teve sua matriz jurídico-política enquanto dispositivo de produção de verdade judiciária na sociedade soberana, não se sustentou nessa função, dadas as diversas transformações no contexto jurídico-político e econômico na segunda metade do século XVIII. A partir de então, a produção da verdade não mais precisará do testemunho ou do notório saber de alguém para reatualizar fatos ocorridos, precisará apenas de vigilância constante e ininterrupta para produzir verdades.

Nessa perspectiva, o exame é proposto na presente pesquisa como o dispositivo que mantém, se comparado ao inquérito, a primazia na produção da verdade, que perpetua as relações políticas (saber-poder) na sociedade biopolítica, consideradas as virtualidades e perspectivas que o caracterizam enquanto procedimento de controle dos indivíduos e da população.

1.1.2 Exame: um saber-poder de controle efetivo e virtual

Na parte inicial do quinto capítulo da *História da sexualidade I: a vontade de saber* Foucault acentua as principais características de uma sociedade em que o confisco, inclusive da vida, perde força e dilui-se entre os diversos mecanismos de produção de verdades em uma sociedade emergente, que pela vigilância visa “um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, barrá-las ou destruí-las” (Foucault, 2014, p.

146). Portanto, segundo Foucault, o que se observa a partir de então é que o direito de morte se desloca para um poder que tem como princípio gerar a vida e ser solícito às suas exigências, ou seja, mantê-la dignamente. “Contudo, jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes tinham, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações” (2014, p. 147), assevera Foucault. O filósofo destaca que a morte, que o soberano usava como trunfo em sua defesa e de sua soberania, mantém-se no contexto moderno como “direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la” (Foucault, 2014, p. 147). A partir desse momento o poder de *deixar* viver substitui o poder de *causar* a morte (2014, p. 149), como afirma Foucault:

O princípio: poder matar para poder viver, que sustentava a tática dos combates, tornou-se princípio de estratégia entre Estados; mas a existência em questão já não é aquela — jurídica — da soberania, é outra — biológica — de uma população. Se o genocídio é, de fato, o sonho dos poderes modernos, não é por uma volta, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e exerce ao nível da vida, da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população (Foucault, 2014, p. 147-148).

Nesse contexto, Foucault assegura que no final do século XVIII e início do século XIX o inquérito ainda prevalecia como procedimento de estabelecimento da verdade. A mudança de século ainda foi marcada por ranger de dentes, gritos e corpos dilacerados pelo suplício, que realizava concomitantemente a autenticação da verdade revelada pelo inquérito – através da marcação exemplar do corpo do supliciado e da confissão pública que este era forçado a fazer – e a ostentação do poder soberano. O poder era visível não apenas através da infinidade de marcas que o suplício aplicava no corpo dos condenados para assinalar a dissimetria de forças entre súditos e monarca, mas sobretudo através da própria pessoa do soberano. “[...] o corpo do rei não era uma metáfora, mas uma realidade política: sua presença física era necessária ao funcionamento da monarquia” (Foucault, 2004, p. 145). Entretanto, essa situação já não apresentava os efeitos esperados pelo poder monárquico e nem tão pouco representava a eficácia punitiva necessária e exigida pela sociedade. O que se presenciava nessa época era um sistema punitivo altamente falho, comprometido e extremamente oneroso, política e economicamente, em razão dos excessos e insuficiências da justiça soberana, limitada à vontade do rei, e das crescentes ilegalidades populares que ocorriam quase sempre em consequência das irregularidades do sistema penal. O inquérito, enquanto modelo produtor da verdade, ou melhor, de saberes tidos como verdadeiros, perde, em parte, a função político-judiciária que ganhara quando da sua reinserção nas práticas jurídicas, na passagem do século XII para o XIII.

Para combater o ilegalismo popular em ascensão na Europa daquela época, o poder de punir assume uma nova estratégia onde o castigo não representa mais a parte principal do processo punitivo. Surge uma concepção de punição inteiramente nova em oposição ao antigo

sistema, que se vingava mais do que punia. Trata-se de “uma concepção preventiva, utilitária, corretiva de um direito de punir que pertenceria à sociedade inteira” (Foucault, 1995, p. 115).

Nesse contexto, o mais importante não era tanto saber o que se passara à margem da legalidade, como fazia o inquérito judiciário, mas sim saber das “virtualidades do indivíduo e como ele presentemente se conduz” (Muchail, 2004, p. 80). Situação que exige uma vigilância ininterrupta sobre os indivíduos; um controle minucioso sobre suas ações e seus próprios corpos, a fim de torná-los dóceis e úteis. Houve, portanto, uma transformação radical dos procedimentos de estabelecimento da verdade, passando-se de uma “reconstituição dos fatos”, realizada até então pelo inquérito, para uma “objetivação do indivíduo e na ordem do que é certo ou errado, permitido ou interdito, correto ou incorreto, em suma, ‘normal’ ou não” (Muchail, 2004, p. 81), realizada pelo exame, como Foucault denomina esse novo procedimento de produção da verdade.

O exame, até onde se conseguiu investigar, foi apresentado por Michel Foucault pela primeira vez no curso *Teorias e instituições penais*, realizado entre os meses de novembro de 1971 e março de 1972, no Collège de France. Neste curso Foucault busca identificar nas práticas jurídico-políticas a constituição de determinados tipos de saber. Essas práticas não apenas concebem, mas são o suporte de determinados saberes. Nesse sentido, Foucault procura demonstrar que o saber se forma através de um “sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, que é em si mesmo uma forma de poder, e que está ligado [...] às outras formas de poder. Nenhum poder [...] se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber” (Foucault, 1997, p. 19). Na segunda parte do curso (a primeira foi sobre o inquérito) Foucault faz referência à França do século XVII, na qual se verificava o surgimento de novas formas de controle social: uso demasiado da reclusão, constituição de um aparelho policial e uma ininterrupta vigilância das populações. Para Foucault, um novo tipo de poder-saber resulta desse processo de controle social, que resulta da prática do exame (Foucault, 1997, p. 22).

Em *A sociedade punitiva*, curso ministrado no Collège de France em 1973, Foucault destaca, na aula do dia 14 de março, que essa sociedade punitiva caracterizada pelo controle contínuo e ininterrupto dos indivíduos somente tornou-se possível pela vigilância geral, que tinha como um dos objetivos combater o ilegalismo⁵ do início do século XIX. Para Foucault, o

⁵ O ilegalismo ao qual se refere Foucault nesse caso, primeira metade do século XIX, é o ilegalismo da dissipação, não mais da depredação, como fora nos séculos XVII e XVIII. Agora o que estava em jogo era uma relação de fixação no aparato de produção, não era mais uma relação de desejo pela materialidade da riqueza. Nesse sentido, Foucault assinala que “esse ilegalismo consistia essencialmente em recusar-se a aplicar esse corpo, essa força no aparato de produção. Ele podia assumir várias formas: 1/ decisão pela ociosidade: recusar-se a oferecer no mercado

sistema de controle permanente mantém os indivíduos sob suspeita geral e *a priori*, ou seja, antes mesmo do cometimento de qualquer crime. Trata-se, portanto, de um constante e ininterrupto exame, que representa uma das principais características de uma sociedade punitiva como a nossa, sobre o qual Foucault afirma:

Pode-se chamar de *exame* essa prova ininterrupta, graduada e acumulada que possibilita controle e pressão constantes, seguir o indivíduo em cada um de seus passos, ver se ele está regular ou irregular, comportado ou dissipado, normal ou anormal. O exame, fazendo essa divisão perpétua autoriza uma distribuição graduada dos indivíduos até o limite judiciário. Assim, nesse ponto exato da relação entre o corpo operário e a força de produção, assiste-se ao nascimento de uma forma de saber que é a do exame. Essa sociedade, que precisa resolver os problemas de gestão, do controle de ilegalismos com novas formas que se constituem, torna-se uma sociedade que não é comandada pelo judiciário [...], mas que difunde o judiciário num sistema punitivo cotidiano, complexo, profundo, que moraliza o judiciário, como ele nunca foi. Em suma, é uma sociedade que liga a essa atividade permanente de punição uma atividade conexa de saber, de registro (Foucault, 2015, p. 180).

Ainda, no ano de 1973, Foucault dedicará ao exame as duas últimas das cinco conferências ministradas no Rio de Janeiro, de 21 a 25 de maio, sobre *A verdade e as formas jurídicas*. Essas conferências são bastante exploradas na presente pesquisa, principalmente no que se refere à produção da verdade pela prática de inquérito e pela prática do exame. Também em 1973, em novembro, Foucault voltar a tratar da questão do exame, porém, desta vez numa nova perspectiva, mas que não se distancia do que ele havia trabalhado nos cursos ministrados nos dois anos precedentes e nas conferências realizadas no Brasil. Em *O poder psiquiátrico*, ministrado no Collège de France de novembro de 1973 a fevereiro de 1974, e em *Os anormais*, ministrado de janeiro a março de 1975, a abordagem é centrada nos exames médico-legais.⁶ Neles a justiça e a psiquiatria têm seus objetos próprios e suas regularidades próprias

de trabalho tais braços, tal corpo, tal força; "subtrai-los" à lei da livre concorrência do trabalho, no mercado; 2/ irregularidade operária: recusa a aplicar sua própria força onde era preciso, no momento necessário; era *dispersar* as forças, decidir pessoalmente o tempo durante o qual seriam aplicadas; 3/festa: não conservar essa força em tudo o que poderia torná-la efetivamente utilizável, *desperdiçá-la* não tomando cuidado com o corpo, incidindo na desordem; 4/ recusa à família: não utilizar o próprio corpo na reprodução de suas forças de trabalho na forma de família que criasse os próprios filhos e, cuidando deles, garantisse a renovação das forças de trabalho; é a recusa à família no concubinato, na devassidão" (Foucault, 2015, p. 172).

⁶ Em *Os anormais*, Foucault ressalta a relevância que teve o exame médico-legal como instância de controle dos anormais. Ele afirma: "A força, o vigor, o poder de penetração e de subversão do exame médico-legal em relação à regularidade da instituição jurídica, estão precisamente no fato de que ele lhes propõe outros conceitos; ele se dirige a outro objeto, ele traz consigo técnicas que são outras e que formam uma espécie de terceiro termo insidioso e oculto, cuidadosamente encoberto, à direita e à esquerda, de um lado e do outro, pelas noções jurídicas de 'delinquência', de 'reincidência', etc., e os conceitos médicos de 'doença', etc. Ele propõe, na verdade, um terceiro termo, isto é, ele pertence verossimilmente – e é o que eu gostaria de mostrar a vocês – ao funcionamento de um poder que não é nem o poder judiciário nem o poder médico, um poder de outro tipo, que eu chamarei, provisoriamente e por enquanto, de poder de normalização. Com o exame, tem-se uma prática que diz respeito aos anormais, que faz intervir certo poder de normalização e que tende, pouco a pouco, por sua força própria, pelos efeitos de junção que ele proporciona entre o médico e o judiciário, a transformar tanto o poder judiciário como o saber psiquiátrico, a se constituir como instância de controle do anormal. E é na medida em que constitui o médico-judiciário como instância de controle, não do crime, não da doença, mas do anormal, do indivíduo anormal, é nisso que ele é ao mesmo tempo um problema teórico e político importante" (Foucault, 2011, p. 36-37).

modificadas profundamente. A partir do século XIX, o exame médico-legal não se dirige a delinquentes ou a inocentes, a doentes em oposição a não-doentes. O exame médico-legal a partir de então, segundo Foucault, dirige-se à categoria dos “anormais”, ao campo da gradação do normal ao anormal (Foucault, 2011, p. 36). Agora não interessa ao judiciário atribuir responsabilidade ao indivíduo, mas saber se esse indivíduo é perigoso, se é sensível à sanção penal, se é curável e readaptável. Portanto, a partir de agora, será uma técnica de normalização que se incumbirá do indivíduo delinquente.

Essa técnica de normalização, um dos procedimentos do exame psiquiátrico⁷, extinguirá a figura do indivíduo juridicamente responsável (Foucault, 2011, p. 22-23). Agora as noções de criminalidade, periculosidade e conduta virtual de crime não se justificavam mais nos diversos códigos jurídicos daquela época. Essas noções, de modo quase automático, migraram do campo jurídico para o campo da medicina. Quando está em discussão o julgamento de um indivíduo acusado, não se trata mais apenas de um saber jurídico, mas também, e principalmente, de um saber médico. Segundo Foucault, o que passa a existir a partir desse momento é a exigência de um saber técnico “capaz de caracterizar aquilo que era um indivíduo criminoso em si mesmo e [...] sob seus atos. [...] um saber capaz de medir o índice de perigo presente num indivíduo. [...] que pudesse fixar a proteção necessária e suficiente em face do perigo representado por um indivíduo” (Foucault, 2018b, p. 195).

Em 1975, Foucault faz uma espécie de compilação de tudo que havia produzido sobre o exame. O pensador lança *Vigiar e punir: nascimento da prisão*, que traz uma abordagem ampliada do exame, que se tornou fundamental para Foucault apreender os diversos

⁷ Em *Mafazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo*, curso ministrado na Universidade Católica de Louvain (Bélgica), entre 2 de abril e 20 de maio de 1981, Foucault destaca que o sistema judiciário de países europeus do século XVIII e início do século XIX exigia a confissão do acusado para que houvesse julgamento de alguém: “[...] não se pode julgar [...] se o réu não tiver, de certa maneira, confessado” (Foucault, 2018b, p. 183). Essa situação, tornou-se inviável ainda na primeira metade do século XIX, como demonstra o filósofo ao afirmar que se pode “dizer de modo geral que essa necessidade de confissão foi bem cedo sentida e reconhecida, de fato, como tão necessária e fundamental que, em alguns casos [...] não tendo sido possível a confissão ou não tendo esta cumprido a função que lhe pediam [...] foi-se obrigado a recorrer a alguma outra coisa para substituir ou complementar essa confissão deficiente ou insuficiente. E essa outra coisa que se pôs no lugar da autoverificação do sujeito – essa espécie de heteroverificação, digamos – foi o exame; o exame psiquiátrico, o exame psicológico do criminoso, que vai substituir a confissão, preencher suas lacunas, preencher os espaços em branco ou em preto deixados pela confissão e tentar trazer à tona aquela verdade do criminoso que o próprio criminoso não é capaz de formular. E parece-me que, pela maneira como o exame psiquiátrico e psicológico do criminoso se desenvolve no século XIX, enxerga-se, como que através de uma lupa, o que estava presente e meio escondido na necessidade de confissão presente nos códigos instaurados no fim do século XVIII e no início do século XIX. Parece-me que se vê emergir [...] o ponto de difração que vai fazer todo o sistema derrapar: porque, na verdade, naquele sujeito a quem se pedia confissão não se procurava apenas mostrar o sujeito de direito ao qual se pedem contas de um delito cometido, mas também se procurava trazer à tona uma subjetividade que mantém uma relação significativa com o seu crime. É a partir daí, creio, que começa a questão do conhecimento do sujeito como sujeito criminoso; e está aí o que faz a confissão derrapar e bloqueia o sistema penal contemporâneo” (Foucault, 2018b, p. 184).

dispositivos e estratégias que constituem as relações sociais na cultura ocidental moderna e contemporânea. Ressalte-se que após *Vigiar e punir*, Foucault lançara, em 1976, *A vontade de saber: história da sexualidade I*, que traz uma abordagem breve sobre o exame numa perspectiva de demonstrar como a modernidade, que tinha a sexualidade⁸ como um dispositivo de controle de indivíduos e populações, foi tomada pela vontade de saber sobre a sexualidade. Nesse sentido, Foucault destaca que os processos de direção e de exame de consciência têm início a partir da segunda metade do século XVI e que na primeira metade do século XIX apareceram as tecnologias médicas do sexo (Foucault, 2014, p. 130). O pensador assinala que “a tecnologia do sexo, basicamente, vai-se ordenar a partir desse momento, em torno da instituição médica, da exigência de normalidade e, ao invés da questão da morte e do castigo eterno, do problema da vida e da doença. A ‘carne’ é transferida para o organismo” (Foucault, 2014, p. 127). Ressalte-se ainda que a questão da direção de consciência e do exame de consciência foi retomada por Foucault de modo bastante resumido no curso *Segurança, território, população*, na aula do dia 22 de fevereiro de 1978, no Collège de France, quando Foucault faz uma analogia entre o exame de consciência da Antiguidade e o exame de consciência do pastorado cristão. Essas questões e outras relacionadas ou similares a elas somente serão retomadas em *Do governo dos vivos*, curso realizado em 1980, quando Foucault trabalha de modo mais aprofundado o exame de consciência e a confissão no cristianismo primitivo. Nos cursos dos anos seguintes, *Subjetividade e verdade* (1981), *A hermenêutica do sujeito* (1982), *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984), Foucault faz uso frequente dos termos exame, exame de consciência, direção de consciência, exame de si, confissão, para demonstrar as técnicas e práticas da Antiguidade greco-romana no processo de produção da verdade.

⁸ Sobre o sexo e os discursos de verdade que se ocuparam dele desde o século XVIII, Foucault assevera que “ao invés de referir todas as violências infinitesimais que se exercem sobre o sexo, todos os olhares inquietos lançados sobre ele e todas as ocultações com que se oblitera o conhecimento possível do mesmo, à forma única do Grande Poder, trata-se de imergir a produção exuberante dos discursos sobre o sexo no campo das relações de poder, múltiplas e móveis [...]. Se a sexualidade se constituiu como domínio a conhecer, foi a partir de relações de poder que a instituíram como objeto possível; e em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos. Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças. Partir-se-á, portanto, do que se poderia chamar de ‘focos locais’ de poder-saber: por exemplo, as relações que se estabelecem entre penitente e confessor, ou fiel e diretor de consciência; aí, e sob o signo da ‘carne’ a ser dominada, diferentes formas de discurso — exame de si mesmo, interrogatórios, confissões, interpretações, entrevistas — veiculam formas de sujeição e esquemas de conhecimentos, numa espécie de vaivém incessante. Da mesma forma, o corpo da criança vigiada, cercada em seu berço, leito ou quarto por toda uma ronda de parentes, babás, serviçais, pedagogos e médicos, todos atentos às mínimas manifestações de seu sexo, constituiu, sobretudo a partir do século XVIII, outro ‘foco local’ de poder-saber” (Foucault, 2014, p. 106-107).

Em *Vigiar e punir*, que é largamente utilizado na presente pesquisa, o exame é apresentado como um dos procedimentos mais importantes que o filósofo utiliza para tratar das estratégicas relações de poder e da constituição de saberes, que resultam da prática do exame. A maneira que Foucault utiliza para caracterizar e definir o exame não permite que se afirme que a prática do exame possa ser apreendida apenas como uma técnica, pois, para Foucault, o exame representa um conjunto de técnicas, de procedimentos, de instrumentos e mecanismos articulados entre si para produzir a verdade e, conseqüentemente, dar exercício ao poder. Ao combinar vigilância e a sanção (Foucault, 1995, p. 153) o exame mostra-se como uma engrenagem normalizadora de controle, quer do indivíduo ou da população. Ele produz saber e poder, em relação, que é como Foucault concebe o poder. O filósofo assinala a importância do exame como investimento político na cultura ocidental, afirmando:

[...] quem fará a história mais geral, mais vaga, mais determinante também, do “exame” — de seus rituais, de seus métodos, de seus personagens e seus papéis, de seus jogos de perguntas e respostas, de seus sistemas de notas e de classificação? Pois nessa *técnica delicada* estão comprometidos todo um campo de saber, todo um tipo de poder. Fala-se muitas vezes da ideologia que as “ciências” humanas pressupõem, de maneira discreta ou declarada. Mas *sua própria tecnologia*, esse pequeno *esquema operatório* que tem tal difusão (da psiquiatria à pedagogia, do diagnóstico das doenças à contratação de mão-de-obra), esse *processo* tão familiar do exame, não põe em funcionamento, dentro de um só *mecanismo*, relações de poder que permitem obter e constituir saber? O investimento político não se faz simplesmente ao nível da consciência, das representações e no que julgamos saber, mas ao nível daquilo que torna possível algum saber (Foucault, 1995, p. 165, grifo nosso).

Nesse contexto, e dada a variação de definições, características, estratégias e heterogeneidade de elementos e práticas que Foucault atribui ao exame, decidiu-se nesta pesquisa fazer uso do termo dispositivo⁹, inclusive no título, como mais uma definição que se pode atribuir (no sentido foucaultiano) ao termo exame. Michel Foucault ressalta a relevância desse termo (dispositivo) no contexto disciplinar, principalmente pelo cunho estratégico-genealógico que ele assume nas práticas sociais, onde o discursivo e o extra discursivo se cruzam para constituição de um dado saber e para o exercício do poder. Para Foucault, portanto, “o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode

⁹ Ao fazer uso do termo dispositivo Foucault o faz na sua análise genealógica da história, na perspectiva de apreender nessa análise o discursivo e o não discurso, ou seja, de forma que ele pudesse apreender as relações de poder. Foucault afirma que o dispositivo “é essencialmente estratégico por natureza, o que implica que envolve certa manipulação das relações de poder, uma intervenção racional e concertada nessas relações de poder, seja para desenvolvê-las em uma direção específica, seja para bloqueá-las, seja para estabilizá-las ou utilizá-las. O dispositivo, portanto, é sempre parte de um jogo de poder, mas também sempre vinculado a um ou mais limites do conhecimento, que dele decorrem, mas que, da mesma forma, o condicionam. É isso que o dispositivo é: estratégias de relações de poder que sustentam tipos de conhecimento e são sustentadas por eles. Em *As palavras e as coisas*, ao tentar escrever uma história da episteme, fiquei em um impasse. Agora, o que eu gostaria de fazer é tentar mostrar que o que chamo de dispositivo é um caso muito mais geral da episteme. Ou melhor, a episteme é um dispositivo especificamente discursivo, diferentemente do dispositivo, que é discursivo e não discursivo, sendo seus elementos muito mais heterogêneos” (Foucault, 1994b, 300-301, tradução nossa).

estabelecer entre estes elementos” (Foucault, 2004, p. 244). Desse modo é possível apreender o exame não como uma técnica apenas, mas como um conjunto estratégico de técnicas e procedimentos, cuja finalidade é colocar em operação a relação saber-poder.

Para Foucault, essa nova maneira de estabelecimento da verdade implica também numa mudança de exercício de poder, reduzindo assim drasticamente seus custos econômicos e políticos. Através da técnica do exame foi possível “substituir um poder que se manifesta pelo brilho dos que o exercem, por um poder que objetiva insidiosamente aqueles aos quais é aplicado; formar um saber a respeito destes mais que patentear os sinais faustosos da soberania” (Foucault, 1995, p. 193). O exercício de um poder com tais características excede, portanto, as atribuições de um poder meramente judiciário. Foucault chama de disciplinar a esse poder emergente, que se manifesta insidiosamente sobre os indivíduos no interior de instituições, definidas como de sequestro pelo pensador francês e que são espaços privilegiados da prática de exame. O pensador caracteriza o exame ao afirmar que

O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza. É um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir. Estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual eles são diferenciados e sancionados. É por isso que, em todos os dispositivos de disciplina, o exame é altamente ritualizado. Nele vêm-se reunir a cerimônia do poder e a forma da experiência, a demonstração da força e o estabelecimento da verdade. No coração dos processos de disciplina, ele manifesta a sujeição dos que são percebidos como objetos e a objetivação dos que se sujeitam. A superposição das relações de poder e das de saber assume no exame todo o seu brilho visível. Mais uma inovação da era clássica que os historiadores deixaram na sombra (Foucault, 1995, p. 164-165).

Nesse sentido, Foucault destaca que diversas instituições de vigilância e controle dos indivíduos surgem em apoio a esse poder disciplinar. Essas instituições funcionam como mecanismo de controle, agindo exclusivamente no âmbito da individualidade nos diversos espaços sociais, controlando o tempo e o corpo de cada um. A interação dessas instituições disciplinares ou de sequestro, como Foucault as define, caracteriza-se como o principal mecanismo de produção, a começar pela produção de uma subjetividade dócil e útil política e economicamente, que os indivíduos assumem na plenitude de suas vidas, onde quer que se encontrem. Assim, padronizados, os indivíduos se integram ao aparelho de produção emergente na passagem do século XVIII para o século XIX. A partir de então, segundo Foucault, o sistema de produção da verdade não é mais punitivo, mas disciplinar. Ele afirma:

Em vez de sistema punitivo, seria preciso caracterizar como sistema disciplinar uma sociedade dotada de aparelhos cuja forma é o sequestro, cuja finalidade é a constituição de uma força-trabalho e cujo instrumento é a aquisição da disciplina ou de hábitos. [...] é pelo hábito que os indivíduos devem ser ligados ao aparelho de produção, é pelo hábito que os que não possuem serão ligados a um aparelho que não possuem. O hábito é o complemento do contrato para aqueles que não estão ligados pela propriedade. [...] No século XIX, o poder se efetua através do hábito imposto para que alguns se dobrem a ele. Então, o poder pode abandonar as suntuosidades

precedentes. Assume a forma insidiosa, quotidiana da norma e, deste modo, se oculta enquanto poder e se oferece como sociedade (Foucault, 1979, p. 52-53).

Foucault assinala que na virada do século XVIII para o século XIX o Ocidente encontrava-se sob três formas distintas de organizar o poder de punir. A primeira delas era o cerimonial soberano do suplício que, instrumentalizado pelo inquérito, continuava espalhando terror aos espectadores através da dilaceração do corpo dos condenados na expectativa de mostrar a força do poder monárquico. Entretanto, nesse momento tal espetáculo começava a produzir efeitos contrários, principalmente pela confrontação física entre soberano e condenado; começava a gerar fúria e revolta popular ao invés de despertar o temor e o respeito esperados. A segunda forma apontada por Foucault não difere da terceira quanto aos objetivos, uma vez que ambas são concepções preventivas, utilitárias e corretivas do direito de punir, que pertenceria à sociedade. Todavia, elas são bastante distintas quanto aos dispositivos que empregavam para alcançar seus intentos, ou seja, para manter o poder de punir. Trata-se do projeto de reforma penal e do projeto de instituição carcerária, que são caracterizados a seguir por Foucault:

No projeto dos juristas reformadores, a punição é um processo para requalificar os indivíduos como sujeitos de direito, utiliza não marcas, mas sinais, conjuntos codificados de representações, cuja circulação deve ser realizada o mais rapidamente possível pela cena do castigo, e a aceitação deve ser o mais universal possível. [...] no projeto de instituição carcerária que se elabora, a punição é uma técnica de coerção dos indivíduos; ela utiliza processos de treinamento do corpo – não sinais – com os traços que deixa, sob a forma de hábitos, no comportamento (Foucault, 1995, p. 116).

Segundo Foucault, importantes transformações aconteceram nas práticas judiciais a partir desse momento, ocasionando consequentes mudanças nas formas de estabelecimento da verdade e de exercício de poder. Foucault destaca que a reelaboração teórica do sistema penal realizada por juristas, legisladores e teóricos como Beccaria, Le Pelletier de Saint-Fargeau, Brissot, Servan¹⁰ e outros, demonstra que a preocupação central destes reformadores era com a

¹⁰ Em *Vigiar e punir*, nos dois capítulos sobre a punição, Foucault apresenta uma série de nomes daqueles que são considerados grandes reformadores do sistema penal no século XVIII, nomes que vêm propor “que o castigo deve ter a ‘humanidade’ como ‘medida’” (Foucault, 1995, 70), que Foucault definiu como suavização das penas. Entretanto, segundo Foucault, a crítica dos reformadores se dava pela “má economia do poder”, principalmente pelas intervenções do poder real na justiça, e não pela fraqueza ou crueldade (1995, p. 74). Foucault destaca que Le Pelletier como deputado apresentou o projeto de Código Criminal à Constituinte francesa, cujo “princípio formulado no início é que são necessárias ‘relações exatas entre a natureza do delito e a natureza da punição’: dores para os que foram ferozes, trabalho para os que foram preguiçosos, infâmia para aqueles cuja alma está degradada” (Foucault, 1995, p. 104). Sobre Beccaria, jurista italiano, Foucault ressalta que a sua obra *Dos delitos e das penas* foi fonte de inspiração para reformulação de códigos penais de diversos países da Europa do final do século XVIII (1995, p.104-105). Sobre Brissot, publicista, autor da obra *Teoria das leis criminais*, Foucault o classifica entre aqueles que defendem o princípio geral de “que o poder de julgar não dependesse mais de privilégios múltiplos, descontínuos, contraditórios da soberania às vezes, mas defeitos continuamente distribuídos do poder público” (Foucault, 1995, p. 75). Sobre Servan, autor de *Discurso sobre a administração da justiça criminal*, Foucault afirma: “Ouçamos mais uma vez Servan: ‘as ideias de crime e de castigo têm que estar fortemente ligadas e se suceder sem intervalo... Quando tiverdes conseguido formar assim a cadeia das ideias na

irregularidade e o custo econômico e político da justiça monárquica. Foucault afirma que a barbárie dos suplícios, por exemplo, os preocupava menos pelas atrocidades e cenas de horror do que pelas lacunas e fracassos que a justiça real apresentava ao empregá-la no combate ao crime. Essa irregularidade da justiça preocupava os legisladores, visto que operava tanto como incitação ao crime – à medida que o rei transformou a justiça em um mero instrumento de sua vontade, mercantilizando-a de acordo com suas conveniências de tesouraria (Foucault, 1995, p. 74) e/ou para barganha política – quanto como incitação à revolta da população, à medida que o rei era demasiadamente intolerante e cruel com uns e tolerante e passivo com outros¹¹, “especialmente quando os crimes diziam respeito à propriedade e, particularmente, à propriedade dos mais altos escalões da hierarquia social” (Dreyfus, H e Rabinow, 1995, p. 163). O poder de punir, portanto, preocupava os reformadores mais pela irregularidade do que pela crueldade. Foucault manifesta quais, de fato, eram os interesses dos reformadores:

O verdadeiro objetivo da reforma [...] não é tanto fundar um novo direito de punir a partir de princípios mais equitativos; mas estabelecer uma nova “economia” do poder de castigar, assegurar uma melhor distribuição dele, fazer com que não fique concentrado demais em alguns pontos privilegiados, nem partilhado demais entre instâncias que se opõem; que seja repartido em circuitos homogêneos que possam ser exercidos em toda parte, de maneira contínua e até o mais fino grão do corpo social. [...] A reforma do direito criminal deve ser lida como uma estratégia para o remanejamento do poder de punir, de acordo com modalidades que o tornam mais regular, mais eficaz, mais constante e mais bem detalhado em seus efeitos; enfim, que aumentem os efeitos diminuindo o custo econômico [...] e seu custo político (Foucault, 1995, p. 75).

Considerando o contexto da época, meados do século XVIII, as preocupações dos reformadores eram pertinentes, visto que foi marcado por uma explosão demográfica e pelo

cabeça de vossos cidadãos, podereis então vos gabar de conduzi-los e de ser seus senhores. Um déspota imbecil pode coagir escravos com correntes de ferro; mas um verdadeiro político os amarra bem mais fortemente com a corrente de suas próprias ideias; é no plano fixo da razão que ele ata a primeira ponta; laço tanto mais forte quanto ignoramos sua tessitura e pensamos que é obra nossa; o desespero e o tempo roem os laços de ferro e de aço, mas são impotentes contra a união habitual das ideias, apenas conseguem estreitá-la ainda mais; e sobre as fibras moles do cérebro funda-se a base inabalável dos mais sólidos impérios” (Foucault, 1995, p. 93).

¹¹ O marco da Revolução Francesa é assinalado pela queda da Bastilha, em 14 de julho de 1789. Porém, enquanto a plebe conquistava a liberdade nas ruas, a nova elite legislava para anular essa liberdade. Passados apenas cinco meses da tomada da Bastilha e dois meses da promulgação da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão pela Assembleia Nacional Constituinte da França, em 02 de outubro de 1789, foi aprovada a lei de 22 de dezembro de 1789, que dividiu os franceses em três categorias. O conflito de interesses e de leis desse período é criticado pelo historiador francês Soboul no livro *A revolução francesa*, 3. ed. São Paulo: DIFEL, 1986, p. 50, da seguinte forma: “A igualdade civil recebeu, no entanto, uma singular deturpação pela manutenção da escravidão nas colônias: sua abolição teria lesado os interesses dos grandes plantadores cujo grupo de pressão era particularmente influente na Assembleia. Da igualdade social não se podia cogitar: a propriedade é proclamada, no art. 2 da Declaração, direito natural e imprescritível, sem a preocupação com a imensa massa dos que nada possuem. A igualdade política, ela mesma, foi contraditada pela organização censitária do sufrágio: pela lei de 22 de dezembro de 1789, os direitos políticos foram reservados a uma minoria de proprietários, divididos em três categorias hierarquizadas segundo a contribuição: *cidadãos ativos* agrupados nas assembleias *primárias*; *eleitores*, que formam as assembleias *eleitorais* departamentais; e, enfim, *elegíveis* à Assembleia legislativa. Os cidadãos *passivos* estavam excluídos do direito de sufrágio, porque não atingiam o censo prescrito” (Soboul, 1986, p. 50).

crescimento do aparelho produtivo que, segundo Foucault, vai da produção propriamente dita à produção de saber, de saúde nos hospitais e até mesmo de forças destrutivas, no exército (Foucault, 1995, p. 192). Foucault considera que reduzir os custos econômicos e políticos e ainda obter lucro, através da diluição do poder de punir entre o monarca e a sociedade, foi um ganho político sem precedentes. A punição não visava mais reconstituir a soberania lesada e trazia à tona um novo elemento com poder de punir: a sociedade. O intento dos reformadores, segundo Foucault, era punir e reprimir as ilegalidades de forma regular, “coextensiva à sociedade; não punir menos, mas punir melhor; punir talvez com uma severidade atenuada, mas para punir com mais universalidade e necessidade; inserir mais profundamente no corpo social o poder de punir” (Foucault, 1995, p. 75).

Foucault assinala que para fazer valer essa nova economia e a essa nova tecnologia do poder de punir os reformadores remeteram-se, estrategicamente, à teoria do contrato social. Estando em sociedade os indivíduos se submetem a todas as leis dessa sociedade, inclusive àquelas que os pune. Nesse sentido, qualquer um que rompa o pacto social, ou seja, exclua-se dele, é tido como inimigo social, um criminoso¹². A partir dessa perspectiva contratual, os reformadores definiram vários princípios táticos para extinção das lacunas e contradições do sistema penal soberano. Segundo Foucault, um desses princípios que foi determinante na consecução dos objetivos da reforma separação total entre o crime e a falta moral ou religiosa. Ele observa que “a falta é uma infração à lei natural, à lei religiosa, à lei moral. O crime ou a infração penal é a ruptura com a lei [...] estabelecida no interior de uma sociedade pelo lado legislativo do poder político. [...] só podem sofrer penalidade as condutas definidas [...] pela lei” (Foucault, 1996, p. 80). Foucault, referindo-se a outros dois princípios pensados pelos reformadores, destaca que o segundo deles defende que a única finalidade da lei penal é definir o que é útil e o que é nocivo à sociedade. Assim eles chegaram a um terceiro princípio: dano social, cometido, a partir de então, pelos que são ofensivos à sociedade, ou seja, pelos criminosos (Foucault, 1996, p. 81).

¹² Ao expor suas ideias sobre tratado social em 1757, numa das suas obras mais importantes, *Do contrato social*, livro II, cap. V, p. 51-52, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) propôs uma série de definições de leis que inspiraram os reformadores a defenderem princípios redutores das ilegalidades e barbáries do sistema penal soberano: “O tratado social tem como fim a conservação dos contratantes. Quem deseja os fins, também deseja os meios, e tais meios são inseparáveis de alguns riscos e, até, de algumas perdas. Quem deseja conservar sua vida à custa dos outros, também deve dá-la por eles quando necessário. [...] Ademais, qualquer malfeitor, atacando o direito social, pelos seus crimes torna-se rebelde e traidor da pátria, deixa de ser um seu membro ao violar suas leis e até lhe move guerra. A conservação do Estado é então incompatível com a sua, sendo preciso que um dos dois pereça, e, quando se faz que um culpado morra, é menos como cidadão do que como inimigo” (Rousseau, 1983, p. 428).

O aumento da intolerância com as irregularidades se acentuou, segundo Foucault, quando a burguesia sentiu seus bens ameaçados¹³. Esses bens agora não eram somente imobiliários, mas também comerciais e industriais. O filósofo salienta que a fraude e a evasão fiscal, que são ilegalidades de direitos, por exemplo, ainda eram toleradas, o que não requer esforços para se entender as razões: tais irregularidades representavam uma das principais fontes de acúmulo de riquezas. O roubo e a pilhagem, ilegalidades contra os bens, são intoleráveis, visto que se trata da subtração de capital da burguesia. Foucault sintetiza que “a reforma penal nasceu no ponto de junção entre a luta contra o superpoder do soberano e o infrapoder das ilegalidades conquistadas e toleradas” (Foucault, 1995, p. 81). Esse contexto exigia dos reformadores novos mecanismos capazes de tonar a punição eficaz, resguardando a sociedade dos delinquentes e da carnificina soberana. Nesse sentido Foucault afirma:

Na verdade, a passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude faz parte de todo um mecanismo complexo, onde figuram o desenvolvimento da produção, o aumento das riquezas, uma valorização jurídica e moral das relações de propriedade, métodos de vigilância mais rigorosos, um policiamento mais estreito da população, técnicas mais bem ajustadas de descoberta, de captura, de informação; o deslocamento das práticas ilegais é correlato de uma extensão e de um afinamento das práticas punitivas (Foucault, 1995, p. 72).

Michel Foucault ressalta que essa extensão e esse afinamento das práticas punitivas foram direcionados a um novo ponto da vida do apenado, no qual não mais se podia imprimir as marcas e dores físicas, como fazia o suplício, visto que se tratava de uma realidade imaterial, que Foucault descreve assim:

Se não é mais ao corpo que se dirige a punição, em suas formas mais duras, sobre o que, então, se exerce? A resposta dos teóricos [...] é simples, quase evidente. [...] Pois não é mais o corpo, é a alma. À expiação que tripudia sobre o corpo deve suceder um castigo que atue, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. [...] “Que o castigo, se assim posso exprimir, fira mais a alma do que o corpo.” [...] O corpo e o sangue, velhos partidários do fausto punitivo, são substituídos. Novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada a tragédia, começa a comédia, com sombrias silhuetas, vozes sem rosto, entidades impalpáveis. O aparato da justiça punitiva tem que ater-se, agora, a esta nova realidade, realidade incorpórea (Foucault, 1995, p. 20-21).

Foucault explica que a lei penal agora buscará apenas reparar os danos sofridos pela sociedade. Uma reparação que se fará pela punição do criminoso, deverá ser tão eficaz ao ponto de restaurar a honra social no presente e garantir que no futuro tais atos danosos não possam

¹³ Essa preocupação em reprimir as ilegalidades do roubo e da pilhagem é expressa em números por Colquhoun ao relatar dados sobre a questão na cidade de Londres, conforme denúncias dos empresários e das seguradoras. Foucault apresenta essas estatísticas em *Vigiar e punir*, afirmando que “o roubo de produtos importados da América e depositados às margens do Tâmesa subia, em média, a 250.000 libras; ao todo, roubavam-se cerca de 500.000 cada ano só no porto de Londres (e isso sem levar em conta os arsenais); a que se deviam acrescentar 700.000 libras para a própria cidade. E nessa pilhagem permanente, três fenômenos, segundo Colquhoun, deviam ser considerados: a cumplicidade e muitas vezes a participação ativa dos empregados, dos vigias, dos contramestres e dos trabalhadores” (Foucault, 1995, p. 79).

ser repetidos, nem por quem os praticou e nem por outros indivíduos. Foucault ressalta que essa tessitura punitiva se constituía de uma série de mecanismos meticulosamente pensados para impingir sinais-obstáculos no espírito dos indivíduos, desviando-os da prática criminosa pelas desvantagens implícitas na ideia do castigo. O pensador assevera que:

A arte de punir deve, portanto, repousar sobre toda uma tecnologia da representação. [...] Encontrar para um crime o castigo que convém é encontrar a desvantagem cuja ideia seja tal que torne definitivamente sem atração a ideia de um delito. [...] Importa constituir pares de representação de valores opostos, instaurar diferenças quantitativas entre as forças em questão, estabelecer um jogo de sinais-obstáculos que possam submeter o movimento das forças a uma relação de poder. [...] “Que a ideia do suplício esteja sempre presente no coração do homem fraco e domine o sentimento que o arrasta para o crime.” [...] Esses sinais-obstáculos devem constituir o novo arsenal das penas (Foucault, 1995, p. 94).

Nesse novo arsenal penal, Foucault identificou quatro tipos de punição, nos quais repousa toda tecnologia da representação, ou seja, neles se mantêm os sinais-obstáculos como escudo do corpo social. O primeiro deles é a deportação, que visa proteger a sociedade daqueles que cometerem atos lesivos às leis dessa sociedade. Quem age assim exclui-se do corpo social, ou seja, é deportado. Foucault afirma que o segundo também é uma forma de isolamento, uma exclusão do indivíduo, só que agora a punição ocorre no interior do espaço moral e psicológico, trata-se da humilhação pública do infrator. O terceiro tipo de punição visa reparar o dano social através de uma atividade útil à sociedade que, segundo Foucault, traz a teoria do trabalho forçado. Por último, a punição deve evitar a repetição do dano social e requer aplicação de uma pena que cause no delinquente repugnância pelo dano social causado, trata-se da pena de talião. Dente por dente, olho por olho. Assim pensavam os reformadores (Foucault, 1996, p. 82-83).

Para Foucault, no teatro da representação os atores do crime encenavam esse conjunto de leis do código penal. Entretanto, nesses espetáculos os delinquentes eram meros coadjuvantes, marionetes do sistema penal, que recebiam cachês negativos de punição. Mas, há quem afirme, os reformadores, por exemplo, que esses delinquentes eram os que mais lucravam, uma vez que tinham o espírito restaurado e ao mesmo tempo eram o instrumento através do qual o sistema penal grifava os sinais-obstáculos “sobre as fibras moles do cérebro” daqueles que assistiam a seus espetáculos, como afirmara o reformador Servan. Nesse contexto, Foucault afirma:

Eis então como devemos imaginar a cidade punitiva, nas encruzilhadas, nos jardins, à beira das estradas que são refeitas ou das pontes que são construídas, em oficinas abertas a todos, no fundo de minas que serão visitadas, mil pequenos teatros de castigos. Para cada crime, sua lei; para cada criminoso, sua pena. Pena visível, pena loquaz, que diz tudo, que explica, se justifica, convence: placas, bonés, cartazes, tabuletas, símbolos, textos lidos ou impressos, isso tudo repete incansavelmente o Código. [...] Em torno de cada uma dessas “representações” morais, os escolares se comprimirão com seus professores e os adultos aprenderão que lição ensinar aos filhos. Não mais o grande ritual aterrorizante dos suplícios, mas no correr dos dias e

pelas ruas esse teatro sério, com suas cenas múltiplas e persuasivas. E a memória popular reproduzirá em seus boatos o discurso austero da lei (Foucault, 1995, p. 101).

Nesse sistema penal, com toda sua austeridade e todo seu arsenal de penas, cujos objetivos eram recodificar o espírito dos cidadãos, obstaculizar a ideia do crime para reprimi-lo, dentre outros, passados apenas vinte anos do século XIX, segundo Foucault, apresentava-se, na prática, totalmente diferente do que fora originariamente pensado pelos reformadores. Aquilo que Foucault chamou de bateria de penalidades: “deportação, trabalho forçado, vergonha, escândalo público e pena de talião” (Foucault, 1996, p. 83) ficara para traz.

Foucault assinala que o projeto de reforma penal, pensado como um investimento econômico-político, embora não apresentasse, na teoria, nenhum aspecto irrealizável nos seus dois maiores objetivos propostos, na prática, tornou-se onírico, principalmente no tocante aos ganhos econômicos, que foram mínimos frente ao esperado no combate à evasão de riqueza, que agora não era mais apenas monetária, mas constituía-se, principalmente, de estoques de mercadorias, matérias-primas e máquinas, tudo à mercê de uma pilhagem crescente. Buscando proteger essa riqueza, as sociedades industriais emergentes de 1820, por exemplo, já usavam uma penalidade à margem do sistema penal, momento este que Foucault descreve como o início aproximado de uma transformação profunda na maneira de punir, que é o nascimento da prisão.

O surgimento da prisão é um elemento novo e transformador na aplicação das penalidades naquele período da história ocidental. Foucault a descreve como nova, porque ela não fora pensada pelos reformadores, ao contrário, fora bastante criticada¹⁴ por eles e transformadora, porque ela fez a lei curvar-se diante de si, desviando dela (lei) o foco da utilidade social e ajustando-o ao indivíduo, desde então, e por todo século XIX, como Foucault descreve a seguir:

[...] as grandes reformas da legislação penal na França e demais países europeus entre 1825 e 1850/60, que consistem na organização do que chamamos circunstâncias

¹⁴ Ao tratar das formas táticas de punição nas diferentes épocas da sociedade Ocidental, Foucault destaca que o enclausuramento não fazia parte do sistema penal europeu antes de 1780-1820, período que ocorreram as grandes reformas penais. Destaca também que havia unanimidade dos juristas do século XVIII quanto a essa questão ao afirmarem que “a prisão não é vista como uma pena de acordo com nosso direito civil...por mais que os Príncipes, por razões de Estado, se comportem muitas vezes de modo a infligir essa pena, trata-se de manifestações de autoridade, e a justiça ordinária não costuma usar esses tipos de condenações”. Esse posicionamento dos reformistas justifica-se pelas várias críticas que faziam ao encarceramento como pena, dentre as quais estão aquelas embasadas em princípios fundamentais, bem como, aquelas baseadas na paralisia que a prisão poderia levar ao sistema penal e a toda sociedade. Essas críticas foram assim descritas por Foucault: “1- A prisão impede o poder judiciário de controlar e de verificar a aplicação das penas. A lei não penetra nas prisões. [...] 2- A prisão, misturando os condenados, ao mesmo tempo diferentes e isolados entre si, constitui uma comunidade homogênea de criminosos que se tornam solidários no enclausuramento e que permanecerão no exterior. A prisão fabrica um verdadeiro exército de inimigos interiores. 3- Dando um abrigo, comida, roupas, e frequentemente, trabalho aos condenados, a prisão lhes assegura um destino por vezes preferível ao dos operários de maneira em geral. Pode não somente não ter efeito de dissuasão, como também atrair à delinquência. 4- Os hábitos e a infâmia que marcam as pessoas que saem da prisão fazem com que sejam definitivamente fadadas à criminalidade” (Foucault, 1997, p. 28-29-30).

atenuantes: o fato da aplicação rigorosa da lei, tal como se acha no Código, poder ser modificada por determinação do juiz ou do júri e em função do indivíduo em julgamento. O princípio de uma lei universal representando unicamente os interesses sociais é consideravelmente falseado pela utilização das circunstâncias atenuantes que vão assumindo importância cada vez maior. Além disso, a penalidade que se desenvolve no século XIX se propõe cada vez menos definir de modo abstrato e geral o que é nocivo à sociedade, afastar os indivíduos que são nocivos à sociedade ou impedi-los de recomeçar. A penalidade no século XIX, de maneira cada vez mais insistente, tem em vista menos a defesa geral da sociedade que o controle e a reforma psicológica e moral das atitudes e do comportamento dos indivíduos (Foucault, 1996, p. 84-85).

Para Foucault, o súbito e inesperado surgimento da prisão enquanto instituição penal na passagem do século XVIII para o XIX é quase inexplicável, uma vez que isso ocorreu em um contexto em que a penalidade era aplicada pela sociedade de forma transparente, representativa e pública, o que correspondia plenamente, pelos menos aparente e teoricamente, ao projeto da reforma do sistema penal. Entretanto, para Foucault, não representava nenhuma novidade quando se refere ao encarceramento e ao controle dos indivíduos.

Segundo Foucault, existia diversas instâncias de controle (Foucault, 1997, p. 36-37) extrapenais nos séculos XVII e XVIII que faziam da clausura um mecanismo de intervenção na distribuição espacial dos indivíduos, principalmente mendigos e vagabundos, que eram enclausurados para não circularem pela cidade ou região, ou para forçá-los a trabalharem em um determinado lugar. O pensador assegura que se enclausurava para intervir na conduta dos indivíduos, em nome da manutenção da ordem e da regularidade; enclausurava-se para controlar a capilaridade dos atos sociais, por meio das *lettres-de-cachet*¹⁵.

Foucault classifica as condutas passíveis de sanção pelas *lettres-de-cachet*, em três categorias: a primeira, eram condutas de imoralidade, caracterizada pelos atos de devassidão,

¹⁵ As *lettres-de-cachet*, segundo Foucault, não eram leis e nem decretos: eram ordens do rei, de caráter individual, obrigando uma pessoa a fazer algo, inclusive se casar, ser preso, ser exilado, entre outras punições. Foucault alerta que se tornou comum classificá-las como instrumentos arbitrários do rei, que poderia prender alguém para sempre. Porém, é preciso prudência quanto a isso, pois as *lettres-de-cachet* não funcionam apenas desse modo. “Ao examinar as *lettres-de-cachet* mandadas pelo rei em quantidade bastante numerosa notamos que, na maioria das vezes, não era ele que tomava a decisão de enviá-las. Ele o fazia em alguns casos como nos assuntos de Estado. Mas a maioria delas, as dezenas de milhares de *lettres-de-cachet* enviadas pela monarquia eram, na verdade, solicitadas por indivíduos diversos: maridos ultrajados por suas esposas, pais de família descontentes com seus filhos, famílias que queriam se livrar de um indivíduo, comunidades religiosas perturbadas por alguém, uma comuna descontente com seu cura, etc. Todos esses indivíduos ou pequenos grupos pediam ao intendente do rei uma *lettre-de-cachet*; este fazia um inquérito para saber se o pedido era justificado. Quando isto ocorria, ele escrevia ao ministro do rei encarregado do assunto, solicitando enviar uma *lettre-de-cachet* permitindo a alguém mandar prender sua mulher que o engana, seu filho que é muito gastador, sua filha que se prostitui ou o cura da cidade que não demonstra boa conduta, etc. De forma que a *lettre-de-cachet* se apresenta, sob seu aspecto de instrumento terrível da arbitrariedade real, investida de uma espécie de contrapoder, poder que vinha de baixo e que permitia a grupos, comunidades, famílias ou indivíduos exercer um poder sobre alguém. Eram instrumentos de controle, de certa forma espontâneos, controle por baixo, que a sociedade, a comunidade exercia sobre si mesma. A *lettre-de-cachet* consistia, portanto, em uma forma de regulamentar a moralidade cotidiana da vida social, uma maneira do grupo ou dos grupos – familiares, religiosos, paroquiais, regionais, locais, etc. – assegurarem seu próprio policiamento e sua própria ordem” (Foucault, 1996, p. 96-97).

adultério, sodomia, bebedeira, e outros de ordem moral, que eram reprimidos por *lettres-de-cachet*, geralmente solicitadas pelas famílias ou comunidades; a segunda, as condutas religiosas julgadas perigosas e dissidentes, como não se leva mais à fogueira bruxas e feiticeiros na época, com um pedido de uma *lettre-de-cachet* se podia prendê-los; terceira, casos de conflitos trabalhistas: a insatisfação com seus aprendizes e operários era motivo para os patrões a pedirem uma *lettre-de-cachet* ou então simplesmente livrarem-se deles, expulsando-os, fato corriqueiro em pleno século XVIII. Para ilustrar a importância e influência dessa terceira categoria de controle dos indivíduos pelas *lettres-de-cachet*, Foucault toma como exemplo a greve dos relojoeiros, a primeira da história da França, ocorrida em 1724, na qual os empresários do setor solicitaram uma *lettre-de-cachet* contra os líderes, que foram presos (Foucault, 1996, p. 97-98).

Michel Foucault destaca que a legislação penal dos séculos XVII e XVIII previa como punição a seus infratores a “condenação à morte, a ser queimado, a ser esquartejado, a ser marcado, a ser banido, a pagar uma multa” (Foucault, 1996, p. 98). A prisão não só não constava no rol de penas da época, como também serviu como elemento de fuga à legislação penal ao ser aplicada através das *lettres-de-cachet*, como afirma Foucault a seguir:

A prisão, que vai se tornar a grande punição do século XIX, tem sua origem precisamente nesta prática para-judiciária da *lettre-de-cachet*, utilização do poder real pelo controle espontâneo dos grupos. Quando uma *lettre-de-cachet* era enviada contra alguém, esse alguém não era enforcado, nem marcado, nem tinha de pagar uma multa. Era colocado na prisão e nela devia permanecer [...] até nova ordem, e a nova ordem só intervinha quando a pessoa que requisitara a *lettre-de-cachet* afirmasse que o indivíduo aprisionado tinha se corrigido (Foucault, 1996, p. 98).

Segundo Foucault, a concepção de correção dos indivíduos pelo aprisionamento surgiu com as instituições e grupos sociais dos séculos XVII e XVIII como uma forma de controlar seus membros e como forma de “escapar ao direito penal”¹⁶. A rigorosidade da lei penal da época poderia causar enormes baixas ao coletivo dessas organizações ou até mesmo extingui-las, caso elas não exerçam controle ininterrupto sobre a conduta dos seus membros, evitando com isso que eles infringissem as leis. Esse aprisionamento não se dava somente contra uma infração cometida, seu principal alvo era a correção do comportamento, da conduta dos indivíduos através de uma vigilância permanente. Essa vasta experiência de encarceramento e

¹⁶ As diversas instituições e grupos de controle dessa época eram quase todas de cunho religioso, porém existiam as de cunho moral e paramilitar. Foucault assinala a organização dos ingleses numa dessas instâncias de controle e os seus fins: “Os quakers e metodistas do fim do século XVII e início do século XVIII, que se organizavam para tentar suprimir os vícios, reformar as maneiras, eram pequenos burgueses que se agrupavam visando evidentemente fazer reinar a ordem entre eles e em volta deles. Mas, essa vontade de fazer reinar a ordem era, no fundo, uma forma de escapar do poder político, pois este detinha um instrumento formidável, aterrorizador e sanguinário: sua legislação penal. Em mais de 300 casos, com efeito, se podia ser enforcado” (Foucault, 1996, p. 92).

controle dos indivíduos é, portanto, incorporada pela prisão ao tornar-se a forma concentrada de todas as penas. Para Foucault, esse é o “momento em que se percebeu ser, segundo a economia do poder, mais eficaz e mais rentável vigiar do que punir” (Foucault, 2004, p. 130). A partir de então o que se constata é a produção insidiosa de um saber-poder de vigilância que, institucionalmente, se estende contínua e permanentemente sobre a vida dos indivíduos, mantendo-os sob efetivo controle. Nesse contexto, Foucault afirma que

A prisão é menos recente do que se diz quando se faz datar seu nascimento dos novos códigos. A forma-prisão preexiste à sua utilização sistemática nas leis penais. Ela se constituiu fora do aparelho judiciário, quando se elaboraram, por todo corpo social, os processos para repartir os indivíduos, fixá-los e distribuí-los espacialmente, classificá-los, tirar deles o máximo de tempo, e o máximo de forças, treinar seus corpos, codificar seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem lacuna, formar em torno deles um aparelho completo de observação, registro e notações, constituir sobre eles um saber que se acumula e se centraliza. A forma geral de uma aparelhagem para tornar os indivíduos dóceis e úteis, através de um trabalho preciso sobre seu corpo, criou a instituição-prisão, antes que a lei a definisse como a pena por excelência (Foucault, 1995, p. 207).

Considerado todo o aparato de manipulação da individualidade utilizado pelas instituições de controle europeias, principalmente as de cunho religioso, cujas eficácias econômica e política eram reconhecidas, por que não o aproveitar? Por que não reescrever com a grafia da vigilância a história dos corpos, deletando suas marcas deixadas pelo suplício e juntando, pelo exercício, suas partes dilaceradas pelo poder soberano? Por que não tornar o teatro da punição um espetáculo único, sem os dispêndios de atravessar a cidade punitiva na incerteza de cravar sinais na alma dos apenados e da sociedade em geral? É pouco provável que questionamentos como esses não tenham fundamentado o “confisco”, pelo poder judiciário, da prisão e dos mecanismos de controle dos indivíduos praticados pelas organizações sociais e religiosas anteriores ao século XIX. Em suma, foi isto que fizeram os legistas, que passaram das duras críticas a escancarados elogios à prisão, como Livingston, em 1820, ao afirmar que, segundo Foucault, “a pena de prisão tem a quádrupla vantagem de poder dividir-se em quantos forem os níveis de gravidade dos delitos: impedir a reincidência, permitir a correção, ser suficientemente leve para que os jurados não hesitem em aplicar a punição e permitir com que o povo não se revolte contra a lei” (Foucault, 1997, p. 35).

Para Foucault, reescrever a história do corpo nessa nova concepção do poder de punir exige que se mantenha sobre ele um controle individual e detalhado; que seja constante a coerção sobre seus movimentos, gestos e atitudes; que ele tenha o tempo e o espaço meticulosamente divididos; que ele seja continua e ininterruptamente treinado. A esses mecanismos minuciosos de controle do corpo, que criam nele uma sujeição e uma relação de docilidade-utilidade, representam as características do sistema disciplinar (Foucault, 1995, p.

126). Os efeitos e as táticas da disciplina no processo de controle da individualidade, cujo resultado é a docilidade-utilidade do corpo, são sintetizados por Foucault ao afirmar que:

[...] pode-se dizer que a disciplina produz, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade, ou antes uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela acumulação do tempo), é combinatória (pela composição das forças). E para tanto, utiliza quatro grandes técnicas: constrói quadros; prescreve manobras; impõe exercícios; enfim, para realizar a combinação das forças, organiza “táticas”. A tática, arte de construir, com os corpos localizados, atividades codificadas e as aptidões formadas, aparelhos em que o produto das diferentes forças se encontra majorado por sua combinação calculada é sem dúvida a forma mais elevada da prática disciplinar (Foucault, 1995, p. 150).

Foucault é ainda mais contundente ao afirmar que o poder “produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (Foucault, 1995, p.172). Ao se referir à grandeza das “muitas vezes minúsculas” astúcias disciplinares, sobre onde elas conseguem essa vastidão de efeitos, é possível se remeter ao exame como o ponto de difusão das técnicas disciplinares, visto que pelo simples mecanismo de vigilância ele qualifica, classifica e sanciona os indivíduos. Desse modo, “o sucesso do poder disciplinar se deve sem dúvida ao uso de instrumentos simples: o olhar hierárquico, a sanção normalizadora e sua combinação num procedimento que lhe é específico, o exame” (Foucault, 1995, p.153), assinala Foucault.

O exame, enquanto dispositivo de vigilância capaz de diferenciar e sancionar os indivíduos, Foucault toma o projeto político-arquitetônico do Panóptico, do jurista inglês Jeremy Bentham, como um modelo perfeito de dispositivo vigilância, de exame, ou seja, como modelo de instituições disciplinares. A invenção de Bentham, segundo Foucault

[...] deve ser compreendido como um modelo generalizável de funcionamento; uma maneira de definir as relações de poder com a vida cotidiana dos homens. [...] não deve ser compreendido como um edifício onírico: é o diagrama de um mecanismo de poder levado à sua forma ideal; seu funcionamento abstraindo-se de qualquer obstáculo, resistência ou desgaste, pode ser representado como um puro sistema arquitetural e óptico: é na realidade uma figura de tecnologia política que se pode e se deve destacar de qualquer uso específico. É polivalente em suas aplicações: serve para emendar o prisioneiro, mas também para cuidar dos doentes, instruir os escolares, guardar os loucos, fiscalizar os operários, fazer trabalhar os mendigos e ociosos. É um tipo de implantação dos corpos no espaço, de distribuição dos indivíduos em relação mútua, de organização hierárquica, de distribuição dos centros e dos canais de poder, de definição de seus instrumentos e de modos de intervenção, que se podem utilizar nos hospitais, nas oficinas, nas escolas, nas prisões. Cada vez que se tratar de uma multiplicidade de indivíduos a que se deve impor uma tarefa ou um comportamento, o esquema panóptico poderá ser utilizado (Foucault, 1995, p. 181).

Foucault destaca que as características panópticas dissimilaram-se nos arquétipos de prisões ocidentais modernas e até as mais recentes, consideradas instituições exemplares de punição. Foucault salienta que instituições com tais características estão isentas de obstáculos ou desgastes no exercício do poder, uma vez que nelas o poder age invisivelmente pelo simples

mecanismo de vigilância, o que não é privilégio das prisões, porém, as prisões e a polícia podem ser consideradas irmãs gêmeas do panóptico (Foucault, 2006a2, p. 156). Estabelecida na modernidade como o lugar de execução de penas, a prisão, segundo Foucault, também é lugar de observação dos indivíduos e de registro das suas peculiaridades, constituindo-se, desse modo, numa instituição de produção de saber e de exercício do poder.

Entre o panóptico e a prisão há mais que similaridade, há uma comunhão de objetivos: fazer emergir pela prática do exame o binômio saber-poder, que é a condição de possibilidade de produção de indivíduos dóceis e úteis. Para o autor, “O tema do panóptico – ao mesmo tempo vigilância e observação, segurança e saber, individualização e totalização, isolamento e transparência – encontrou na prisão seu local privilegiado de realização” (Foucault, 1995, p. 221). O panoptismo presente em toda e qualquer estrutura da sociedade disciplinar permitiu a Foucault afirmar que as prisões se assemelham a escolas, a hospitais e vice-versa. Portanto, ele conclui que “a fiscalização moderna, os asilos psiquiátricos, os fichários, os circuitos de televisão e tantas outras tecnologias que nos envolvem são sua concreta aplicação” (Foucault, 2006a2, p. 156).

No início do século XIX a sociedade industrial ou capitalista, em plena ascensão, para manter funcionando o seu aparelho de produção capturou indistintamente os indivíduos e, concomitantemente, os submeteu a um sistema coercitivo variado, cujo propósito era dispor integralmente da vida desses indivíduos, do nascimento à morte: seus corpos, seus tempos e suas existências sofreram uma espécie de incorporação ao processo moderno de “manufatura”, independente do aparelho de produção a que estivessem ligados. Esse sistema de coerção que Foucault qualificou como específico das instituições disciplinares tem na prática do exame seu mecanismo central de enquadramento dos indivíduos, ou seja, de objetivação e subjetivação, de normalização deles.

Há, desde o início do século XIX, toda uma série de instituições que funcionaram sob o mesmo modelo, que obedeciam às mesmas regras, e cuja primeira descrição, quase delirante, se encontra no célebre Panóptico de Bentham: instituições de vigilância nas quais os indivíduos eram fixados, seja a um aparelho de produção, uma máquina, um ofício, um ateliê, uma usina, seja a um aparelho escolar, seja a um aparelho punitivo, corretivo ou sanitário. Eles eram fixados a esse aparelho, coagidos a obedecer a um certo número de regras de existência que enquadravam toda a vida deles – e isso, sob a vigilância de um certo número de pessoas, de quadros (contramestres, enfermeiros, guardas de prisão) que dispunham de meios de punir, consistindo em multas nas usinas, em corretivos físicos ou morais nas escolas e nos asilos e, nas prisões, um certo número de penas violentas e essencialmente físicas (Foucault, 2006a3, p. 66).

Segundo Foucault, duas importantes ocorrências serviram para consolidar ainda mais as ambições de controle dos indivíduos, imposto pela sociedade industrial do início do século XIX. A oferta do tempo dos indivíduos como mercadoria e, em segundo lugar, a transformação

desse tempo dos indivíduos em tempo de trabalho, que era remunerado, porém, era consumido ao extremo pelos aparelhos de produção. Foucault concluiu que “é por isso que em uma série de instituições encontramos o problema e as técnicas da extração máxima do tempo” (Foucault, 1996, p. 116). Esses fatos constituíram aquilo que Foucault classificou como a primeira função das instituições de sequestro: extrair ao máximo o tempo dos indivíduos e transformá-lo em tempo de trabalho; e a segunda, refere-se ao próprio corpo dos indivíduos, que foi transformado em força de trabalho. Deste modo, o filósofo arremata que “a transformação do corpo em força de trabalho responde à função de transformação do tempo em tempo de trabalho” (1996, p. 118-119). Uma terceira função das instituições de sequestro é apontada por Foucault como sendo a criação de “um novo e curioso tipo de poder” que é exercido de forma polimorfa e polivalente (Foucault, 1996, p. 120). As instituições disciplinares ou de sequestro, indistinta e simultaneamente, são dotadas de poder econômico, político, judiciário e epistemológico, o que as torna multifuncionais e controladoras efetivas de toda a extensão da vida dos indivíduos. Esses atributos, funcional e de controle, são exigências àqueles que as dirigem, como demonstra Foucault a seguir.

As pessoas que dirigem estas instituições se delegam o direito de dar ordens, de estabelecer regulamentos, de tomar medidas, de expulsar indivíduos, aceitar outros. [...] este mesmo poder, econômico e político, é também um poder judiciário. Nestas instituições não apenas se dão ordens, se tomam decisões, não somente garantem funções como a produção, a aprendizagem [...], mas também se tem o direito de punir e recompensar, se tem o direito de fazer comparecer diante de instâncias de julgamento. Este micro-poder que funciona no interior destas instituições é ao mesmo tempo um poder judiciário. O fato é surpreendente, por exemplo, no caso das prisões, para onde os indivíduos são enviados porque foram julgados por um tribunal, mas onde sua existência é colocada sob a observação de uma espécie de micro-tribunal, de pequeno tribunal permanente, constituído pelos guardiões e pelo diretor da prisão, que da manhã à noite vai puni-los segundo seu comportamento. O sistema escolar é também inteiramente baseado em uma espécie de poder judiciário. A todo momento se pune e se recompensa, se avalia, se classifica, se diz quem é o melhor, quem é o pior. (Foucault, 1996, p. 120).

Para Foucault, o poder das instituições de sequestro que é econômico, político, jurídico é também um poder epistemológico, responsável pela extração de saber dos indivíduos sob vigilância e “já controlados por estes diferentes poderes” (Foucault, 1996, p. 121). Existe nas instituições de sequestro, segundo Foucault, uma espécie de jogo do poder e do saber, que se exerce e interfere, simultaneamente, em todas elas, cujo objetivo comum é “fazer do tempo e do corpo dos homens, da vida dos homens, algo que seja força produtiva” (1996, p. 122). Isto é o que caracteriza o sequestro. Através dos hábitos adquiridos, pelo “jogo de coerções, aprendizagem e punições”, os indivíduos foram fixados pelas instituições de sequestro aos aparelhos de produção. O aparelho de sequestro deve, portanto, “fabricar um comportamento que caracterize os indivíduos, deve fabricar uma grade de hábitos que defina socialmente a

inclusão dos indivíduos numa sociedade, ou seja, fabrica algo como a norma” (Foucault, 1979, p. 53). O poder da norma, segundo Foucault, originado nas disciplinas com suas diversas instituições de sequestro, a partir do século XVIII juntou-se impositivamente a outros poderes, tais como o poder “da Lei, o da Palavra e do Texto, e da Tradição”, delimitando-os profundamente. O poder da norma vai aferir as diferenças individuais para classificar, hierarquizar, determinar lugares. O poder da norma torna-se a partir de então o princípio de coerção no contexto das ciências humanas, ou seja, põe em funcionamento um sistema jurídico-antropológico, cujo objetivo é estabelecer normalidades e tornar o corpo social homogêneo (Foucault, 1995, p. 163-164).

Foucault destaca que houve uma fusão do estatal com o não estatal nas instituições de sequestro, afastando-as das suas origens inglesas e francesas, onde na primeira essas instituições desempenhavam ações de controle mais de cunho privado, enquanto na segunda a primazia era pelo controle público. O pensador afirma que atualmente elas não são mais propriamente estatais ou não estatais e que “existe uma rede institucional de sequestro, que é intraestatal” (Foucault, 1996, p. 115), cujas funções continuam sendo de manter aprisionada nossa existência. Aprisionamento resultante de técnicas sutis, imperceptíveis, porém, contínuas e infalíveis.

O exame, na concepção foucaultiana, ao combinar as técnicas de vigilância e de sanção normalizadora, tornou-se apto a classificar, qualificar e punir os indivíduos. Por meio da vigilância hierarquizada o exame diferencia e sanciona os indivíduos. Tais características fizeram da prática do exame o núcleo dos procedimentos disciplinares e de controle, quer dos indivíduos, quer da população.

Ao manifestar a sujeição daqueles que são objetivados e a objetivação daqueles que são sujeitados, o exame proporciona à superposição das relações de poder e das de saber uma importância fundamental nos procedimentos de controle dos indivíduos e da população. O exame, que até então tinha sido irrelevante para os historiadores, tornara-se um eficiente mecanismo de controle da individualidade nas sociedades de sequestro, uma vez que no interior destas instituições ele articula, pelas variadas técnicas que dispõe, o saber e o poder. Nesse contexto, Foucault pontua que aquilo que possibilita algum conhecimento manifesta-se também como investimento político, que não ocorre apenas ao nível da consciência, das representações ou daquilo que julgamos saber.

Para Foucault, a prática do exame utiliza-se, além da vigilância, de uma rede de anotações escritas sobre a individualidade que ele classifica como poder de escrita. Ao entrar num campo documentário, numa instituição de sequestro qualquer, cujo modelo de todas é o

panóptico, o indivíduo transforma-se em um arquivo, cujas anotações detalhadas e minuciosas vão do corpo, ao tempo e ao espaço. Sobre esse arquivo de detalhes Foucault afirma:

O exame que coloca os indivíduos num campo de vigilância situa-se igualmente numa rede de anotações escritas; compromete-os em toda uma quantidade de documentos que os captam e os fixam. Os procedimentos de exame são acompanhados imediatamente de um sistema de registro intenso e de acumulação documentária. Um “poder de escrita” é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina. [...] Daí a formação de uma série de códigos da individualidade disciplinar que permitem transcrever, homogeneizando-os, os traços individuais estabelecidos pelo exame: código físico da qualificação, código médico dos sintomas, código escolar ou militar dos comportamentos e dos desempenhos. [...] outras inovações da escrita disciplinar se referem à correlação desses elementos, à acumulação desses documentos, sua seriação, à organização de seus campos comparativos que permitam classificar, formar categorias, estabelecer médias, fixar normas (Foucault, 1995, p. 168-169).

Através desse campo documentário o exame constituiu o indivíduo como objeto descritível, analisável e, assim, pode manter sob o controle de um saber permanente os “seus traços singulares”, “sua evolução particular”, “suas aptidões ou capacidades próprias”, o que também o possibilitou constituir um “sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si, sua distribuição numa ‘população’” (Foucault, 1995, p. 169).

As técnicas documentárias do exame permitiram ainda que se transformasse cada indivíduo em um caso, que segundo Foucault, “ao mesmo tempo constitui um objeto para o conhecimento e uma tomada para o poder” (Foucault, 1995, p. 170). Esse caso, ou esse indivíduo, naquilo que lhe é próprio, agora pode ser mensurado, medido e comparado a outros, através das técnicas documentárias do exame; é esse indivíduo “que tem que ser treinado ou retreinado, tem que ser classificado, normalizado, excluído” (1995, p. 170).

O exame como técnica de saber e estratégia de poder propiciou às instituições de sequestro manter uma das suas principais funções: fixar os indivíduos aos aparelhos de produção. Propiciou ainda que esses indivíduos não fossem dispendiosos econômica e politicamente, portanto, que fossem dóceis e úteis. O exame com suas minuciosas técnicas atuando contínua e ininterruptamente sobre o corpo, espaço e tempo dos indivíduos, ou seja, sobre suas vidas, constituiu uma individualidade nos padrões disciplinar. Todavia, com tais características, o exame também deve ser concebido como um poder normalizador ou biopolítico, visto que, pela norma e vigilância, pela docilidade e utilidade política e econômica com que constituiu os indivíduos, consequente e inequivocamente constitui também uma coletividade passiva e rentável política e economicamente, ou seja, uma população sob controle. Nesse sentido, Foucault afirma que

[...] o exame está no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que, combinando vigilância hierárquica e sanção normalizadora, realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões. Portanto, de fabricação da individualidade celular, orgânica, genética e combinatória. Com ele se ritualizam aquelas disciplinas que se pode caracterizar com uma palavra dizendo que são uma modalidade de poder para o qual a diferença individual é pertinente (Foucault, 1995, p. 171).

A prática do exame possibilitou à sociedade disciplinar conhecer profunda e detalhadamente a matéria prima usada para fazer funcionar todo e qualquer aparelho produtivo: o indivíduo. Igualmente, pela vigilância, possibilitou à sociedade de normalização manter o controle da população, sua segurança e manutenção. Somente através das técnicas de exame tornou-se possível analisar, decompor e modificar essa matéria prima, conforme as necessidades econômicas e políticas da sociedade disciplinar, cujos princípios são de docilidade e utilidade. Tornar útil é produzir ao extremo, economicamente. Tornar dócil é produzir ao extremo, politicamente. Pelas técnicas do exame o Ocidente pode constituir um campo de saber e, ao mesmo tempo, traçar suas estratégias de poder. Portanto, o indivíduo e tudo que se sabe sobre ele é produto dessa relação saber-poder, que por sua vez é consequência da prática do exame.

O exame tornou possível a inversão da forma de exercício do poder. Agora não há cerimônia, nem ostentação. Agora não há mais apenas um corpo emergindo sobre a multidão para restabelecer o poder. Agora não há poder a ser visto. Agora não há soberano. Há apenas exame, vigilância. Foucault destaca que a visibilidade “mal sustentável do monarca se torna em visibilidade inevitável dos súditos. E essa inversão de visibilidade no funcionamento das disciplinas é que realizará o exercício do poder até em seus graus mais baixos. Entramos na era do exame interminável e da objetivação limitadora” (Foucault, 1995, p. 168). Agora há sutileza e simplicidade. Agora há corpos treinados, transformados, habilitados. Agora há vida a ser cuidada. Agora há população sendo vista. Agora há um poder invisível. Agora há disciplina. Agora há norma. Agora há exame, que em nome da proteção e segurança da espécie humana controla, com suas variadas técnicas, indivíduo e população.

Para que a fábrica disciplinar produza, não precisa de instrumentos sofisticados e caros, porém, eles devem ser eficientes e multifuncionais, para mantê-la viável econômica e politicamente. O processo de produção da fábrica disciplinar, visando a obtenção de um produto de qualidade, com certificado de normalidade reconhecido, utiliza-se do exame, que unindo a vigilância e a sanção, estabelece a norma como dispositivo de funcionamento das distintas operações de produção. Portanto, segundo Foucault, é a prática do exame que possibilita

[...] relacionar os atos, os desempenhos, os comportamentos singulares a um conjunto, que é ao mesmo tempo campo de comparação, espaço de diferenciação e princípio de uma regra a seguir. Diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros e em função dessa regra de conjunto – que se deve fazer funcionar como base mínima, como média a respeitar ou como o ótimo de que se deve chegar perto. Medir em termos quantitativos e hierarquizar em termos de valor as capacidades, o nível, a “natureza” dos indivíduos. Fazer funcionar, através dessa medida “valorizadora”, a coação de uma conformidade a realizar. Enfim, traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal [...]. A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, exclui. Em uma palavra, ela *normaliza* (Foucault, 1995, p. 163).

A norma, segundo François Ewald, é aquilo que transforma a disciplina-bloqueio em disciplina-mecanismo; transforma o negativo em positivo e possibilita a generalização disciplinar como algo virtuoso, fruto dessa transformação. Articula e interdisciplinariza as instituições disciplinares, além de homogeneizar o espaço social (Ewald, 1993, p. 93). Michel Foucault, no epílogo de *Vigiar e punir*, numa espécie de prenúncio da sua proposta futura de uma sociedade de normalização ou biopolítica, declara que “o problema atualmente está mais no grande avanço desses dispositivos de normalização e em toda a extensão dos efeitos de poder que eles trazem, através da colocação de novas objetividades” (Foucault, 1995, p. 268). Para Foucault, a norma é um procedimento de conexão entre a sociedade disciplinar e a sociedade de normalização ou biopolítica.

1.1.2.1 O exame como verdade normalizadora e biopolítica

Depois das análises sobre a produção da verdade pela prática do inquérito e pela prática do exame, faz-se necessário estabelecer a distinção entre esses dois dispositivos de produção de saber-poder, ou seja, entre esses dispositivos produtores de verdades. No final das conferências no Brasil, Foucault assinala que ambas as práticas serviram como produtoras de verdades (saber-poder) que contribuíram para a apropriação de bens, cada uma à sua época de origem: o inquérito, no feudalismo e o exame, no capitalismo (Foucault, 1996, p.126). Cabe, então, que se sintetize diferenças entre ambas as práticas de produção da verdade para, na sequência, se fazer a abordagem da análise de Foucault sobre a produção da verdade na sociedade de normalização. A verdade biopolítica, portanto, será uma produção da prática do exame. O exame assume a função de produzir a verdade disciplinar-normalizadora no contexto biopolítico.

A prática do inquérito, caracterizada por Foucault como velha técnica fiscal e administrativa, na qual o estabelecimento da verdade se dava pelo poder soberano (Foucault, 1995, p. 197), recebe do filósofo o reconhecimento pela importância que teve na produção da verdade na cultura ocidental durante o período feudal. Quanto a isto, Foucault destaca que “não se deve esquecer sua origem política, sua ligação com o nascimento dos Estados e da soberania monárquica, nem tampouco sua derivação posterior e seu papel na formação do saber” (1995, p. 197). A prática do inquérito, segundo Foucault, por suas características e métodos investigativos, reorganizou as práticas judiciárias e administrativas dos estados, principalmente no que se refere à administração econômica, o que certamente contribuiu para o nascimento de ciências como a Economia Política e a Estatística (Foucault, 1996, p. 74). Para Foucault, “o inquérito foi com efeito a peça rudimentar e fundamental, para a constituição das ciências empíricas; foi a matriz jurídico-política desse saber experimental, que, como se sabe, teve seu rápido surto no fim da Idade Média” (1995, p. 197). Trata-se, portanto, de um procedimento que produzia retrospectivamente a verdade, ou seja, o inquérito fazia ressurgir no presente a verdade dos dados e fatos passados, reconstituindo-os por meio da figura da testemunha ou do portador de notório saber. O saber de inquérito, portanto, serviu a uma sociedade que se caracterizava pelo confisco, pelo “direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida; culminava com o privilégio de se apoderar da vida para suprimi-la” (Foucault, 2014, p. 146), o que, segundo Foucault, não mais se sustentará na cultura ocidental a partir da época clássica.

A partir desse momento os mecanismos de poder sofreram uma grande transformação e passaram a utilizar o confisco apenas como mais um procedimento de estímulo, vigilância, controle e majoração das forças, ou seja, como um poder que produz, faz crescer e ordena as forças sob seu crivo, não mais para destruí-las, mas para potencializar todos os aspectos da vida. A partir de então, não se trata mais da morte, trata-se da vida¹⁷. Trata-se de uma nova sociedade

¹⁷ Em *Vigiar e punir*, Michel Foucault sintetiza o processo histórico-político de mudança de um poder que se manifestava pelo brilho de quem o exercia, o soberano, para um poder que objetiva insidiosamente os indivíduos sobre os quais ele se aplica. Ressalte-se que com tais características, o exercício do poder monárquico mostrava-se oneroso política e economicamente, o que tornou sua manutenção inviável, principalmente diante da necessidade de produzir uma maior quantidade de bens industriais para uma população em crescimento e, paradoxalmente, manter-se como um poder em que a morte ainda prevalecia sobre a vida. Nesse sentido, Foucault destaca que “a sociedade disciplinar, no momento de sua plena eclosão, assume ainda com o Imperador o velho aspecto do poder de espetáculo. Como monarca ao mesmo tempo usurpador do antigo trono e organizador do novo Estado, ele recolheu numa figura simbólica e derradeira todo o longo processo pelo qual os faustos da soberania, as manifestações necessariamente espetaculares do poder apagaram-se um por um no exercício cotidiano da vigilância, num panoptismo em que a penetração dos olhares entrecruzados há de em breve tornar inúteis a águia e o sol” (Foucault, 1995, p. 191). Foucault ressalta que “a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ônus reduzida como força ‘política’, e maximalizada como força útil. O crescimento de uma economia capitalista fez apelo à modalidade específica do poder disciplinar, cujas fórmulas gerais, cujos

que se caracteriza pela centralidade da defesa da vida, quer individual, em que os investimentos político-disciplinares recaem sobre o corpo dos indivíduos, ou coletiva, em que os investimentos biopolíticos são voltados para a população. Em ambos os casos o objetivo será sempre o mesmo: controlar a vida para potencializar a produção econômica e política.

Tratando-se de uma sociedade disciplinar e normalizadora, qual das práticas de produção da verdade apontadas por Foucault pode manter-se eficiente como dispositivo de produção da verdade nesta nova sociedade? Pelas características da sociedade emergente que tem como propósito vigilância, controle, segurança e manutenção da população, ou seja, que visa garantir a vida da espécie humana, pode-se afirmar que o inquérito não se sustenta mais como prática de produção da verdade numa sociedade com tais características. A partir de então, segundo Foucault, “não há mais inquérito, mas vigilância, exame. Não se trata de reconstituir um acontecimento, mas de algo, ou antes, de alguém que se deve vigiar sem interrupção e totalmente” (Foucault, 1996, p. 88). Agora, a vigilância constante e ininterrupta do indivíduo em todos os espaços de sua existência torna possível o exercício do biopoder, que com suas variadas técnicas investe sobre o corpo vivo, valorizando-o, gerindo suas forças em prol da expansão da produção e do lucro.

Foucault considera que esse é o momento em que a vida entra no campo histórico-político, o momento em que os fenômenos próprios da vida da espécie humana entram na ordem do saber e do poder (Foucault, 2014, p. 152-153). Portanto, no contexto biopolítico a que se refere Foucault, o exame constituiu-se como um importante dispositivo da relação saber-poder, assim como o foi no contexto disciplinar. Ele não cessou, apenas teve suas variadas técnicas de controle incorporadas e ampliadas pela sociedade de normalização, visando assim a proteção e manutenção da espécie humana.

A prática do exame nasce com o poder disciplinar e expande-se ao poder normalizador, permanecendo com eles até os dias atuais. Segundo Foucault, é “um controle normalizante, uma vigilância que permite qualificar, classificar e punir” (Foucault, 1995, p.164), isto vale para o indivíduo e para a população. O exame, com seus variados procedimentos, principalmente pela

processos de submissão das forças e dos corpos, cuja ‘anatomia política’, em uma palavra, podem ser postos em funcionamento através de regimes políticos, de aparelhos ou de instituições muito diversas.[...] Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as disciplinas. [...] O que generaliza então o poder de punir não é a consciência universal da lei em cada um dos sujeitos de direito, é a extensão regular, é a trama infinitamente cerrada dos processos panópticos” (Foucault, 1995, p. 194-195).

vigilância, produz virtualidades. Ao contrário do inquérito, que reconstituiu fatos passados para produzir a verdade, o exame possibilita que se constitua a verdade no presente e para o futuro, ou seja, produz uma verdade virtual e perspectiva aliada aos interesses da segurança e manutenção da população. Nesse sentido, “a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer” (1996, p. 104), assevera Foucault.

Em *Os anormais* e *Vigiar e punir*, Foucault apresenta uma analogia entre a prática relativa à lepra¹⁸, que para o filósofo representa um modelo de exclusão social, e a prática relativa à peste¹⁹, que representa um modelo de inclusão. Foucault fez uso da analogia para dar ênfase às técnicas de poder, que ele classificou como a grande invenção da Idade Clássica. A partir de então, a nova “arte de governar” bane o desconhecimento e vincula-se definitivamente à formação, investimento, acúmulo e crescimento do saber. Trata-se de “um poder que não age

¹⁸ Foucault destaca que durante a Idade Média até o início do século XVIII, a “exclusão da lepra era uma prática social que comportava primeiro uma divisão rigorosa, um distanciamento, uma regra de não-contato entre um indivíduo (ou um grupo de indivíduos) e outro. Era, de um lado, a rejeição desses indivíduos num mundo exterior, confuso, fora dos muros da cidade, fora dos limites da comunidade” (Foucault, 2011, p. 37).

¹⁹ Para Foucault, um dos grandes acontecimentos do século XVIII foi a mudança do modelo de controle de exclusão do leproso para o modelo de inclusão do pestífero. Em *Os anormais*, Foucault afirma que “a cidade em estado de peste [...] era dividida em distritos, os distritos eram divididos em quarteirões, e então nesses bairros eram isoladas as ruas e havia em cada rua vigias, em cada quarteirão inspetores, em cada distrito responsáveis por eles e na cidade mesma seja um governador nomeado para tanto, seja escabinos que, no momento da peste, receberam um suplemento de poder. Portanto, análise do território em seus elementos mais pormenorizados; organização, através desse território assim analisado, de um poder contínuo, e contínuo em dois sentidos. De um lado, por causa dessa pirâmide, de que eu lhes falava há pouco. Das sentinelas postadas diante das portas das casas, na extremidade das ruas, aos responsáveis pelos quarteirões, aos responsáveis pelos distritos e aos responsáveis pela cidade, vocês têm uma espécie de grande pirâmide de poder na qual nenhuma interrupção devia ocorrer. Era um poder que era contínuo também em seu exercício, e não apenas em sua pirâmide hierárquica, já que a vigilância devia ser exercida sem nenhuma interrupção. As sentinelas deviam estar sempre presentes na extremidade das ruas, os inspetores de quarteirão e de distrito deviam, duas vezes por dia, fazer sua inspeção, de tal modo que nada que acontecesse na cidade pudesse escapar ao olhar deles. E tudo o que era assim observado devia ser registrado, de forma permanente, por essa espécie de exame visual e, igualmente, pela transcrição de todas as informações em grandes registros. De fato, no início da quarentena, todos os cidadãos presentes na cidade deviam dar seu nome. Seus nomes eram anotados numa série de registros. Alguns desses registros ficavam na mão dos inspetores locais, os outros ficavam em poder da administração central da cidade. E todos os dias os inspetores deviam passar diante de cada casa, parar e fazer a chamada. A cada indivíduo era atribuída uma janela à qual devia se mostrar e, quando chamavam seu nome, ele devia se apresentar nessa janela, estando entendido que se não se apresentava é que estava de cama; e, se estava de cama, é que estava doente; e, se estava doente, é que era perigoso. E, por conseguinte, era necessário intervir. Era nesse momento que se fazia a triagem dos indivíduos, entre os que estavam doentes e os que não estavam. Todas essas informações assim constituídas, duas vezes por dia, pela visita – essa espécie de passagem em revista, de parada dos vivos e dos mortos que o inspetor realizava, todas essas informações transcritas no registro eram confrontadas em seguida com o registro central que os escabinos detinham na administração central da cidade” (Foucault, 2011, p. 38-39). Foucault continua sua análise comparativa afirmando que “a substituição do modelo da lepra pelo modelo da peste corresponde a um processo histórico importantíssimo que chamarei, numa palavra, de invenção das tecnologias positivas de poder. A reação à lepra é uma reação negativa; é uma reação de rejeição, de exclusão, etc. A reação à peste é uma reação positiva; é uma reação de inclusão, de observação, de formação de saber, de multiplicação dos efeitos de poder a partir do acúmulo da observação e do saber. Passou-se de uma tecnologia do poder que expulsa, que exclui, que bane, que marginaliza, que reprime, a um poder que é enfim um poder positivo, um poder que fabrica, um poder que observa, um poder que sabe e um poder que se multiplica a partir de seus próprios efeitos” (Foucault, 2011, p. 41).

por exclusão, mas sim por inclusão densa e analítica dos elementos” (Foucault, 2011, p. 41). A referência que se faz aqui à analogia feita pelo filósofo é para demonstrar a prática relativa à peste como um exemplo que se adequa perfeitamente à conexão dos poderes disciplinar e normalizador através da prática do exame. Foucault sintetiza a analogia desses modelos de práticas afirmando que

O grande fechamento por um lado; o bom treinamento por outro. A lepra e sua divisão; a peste e seus recortes. Uma é marcada; a outra, analisada e repartida. O exílio do leproso e a prisão da peste não trazem consigo o mesmo sonho político. Um é o de uma comunidade pura, o outro, o de uma sociedade disciplinar. Duas maneiras de exercer poder sobre os homens, de controlar suas relações, de desmanchar suas perigosas misturas. A cidade pestilenta, atravessada inteira pela hierarquia, pela vigilância, pelo olhar, pela documentação, a cidade imobilizada no funcionamento de um poder extensivo que age de maneira diversa sobre todos os corpos individuais — é a utopia da cidade perfeitamente governada (Foucault, 1995, p. 175-176).

No modelo de inclusão representado pela cidade pestilenta da analogia foucaultiana, o exame, que é vigilância, disciplina, norma e que representa o investimento do poder sobre a vida, assume a função central de produção da verdade “para maximizar a saúde, a vida, a longevidade, a força dos indivíduos. Trata-se, no fundo, de produzir uma população sadia” (Foucault, 2011, p. 40).

Entre os anos de 1976 e 1980, Foucault priorizou as investigações sobre a história da produção da verdade na governamentalidade biopolítica, ou seja, no liberalismo e no neoliberalismo, cujas análises iniciaram com o lançamento da *História da sexualidade I: a vontade de saber* e prosseguiram com os cursos *Em defesa da sociedade*; *Segurança, território, população* e *Nascimento da biopolítica*, ministrados por Foucault no Collège de France nos quatro anos precedentes ao curso *Do governo dos vivos*, ministrado em 1980. É esse contexto que será explorado no capítulo seguinte da tese, que apresenta o exame como dispositivo normativo e de vigilância, responsável pelo controle e gestão da população, principalmente a partir da segunda metade do século XIX, como sugerido por Michel Foucault.

CAPÍTULO II

O EXAME: VIGILÂNCIA E NORMA, ESTRATÉGIAS BIOPOLÍTICAS DE GOVERNAMENTALIDADE

Após realizar uma profunda análise da história da produção da verdade nas sociedades que antecederam a sociedade de normalização, Michel Foucault dedica quatro árduos anos na investigação da produção da verdade nesta sociedade, denominada por ele de biopolítica ou sociedade de normalização. A essas sociedades que precederam a sociedade biopolítica Foucault classificou como soberana e disciplinar. Na primeira delas, Foucault destaca que durante o longo período em que esse modelo de produção da verdade se manteve em evidência, o corpo dos indivíduos era inexpressivo historicamente e servia apenas como suporte sobre o qual o poder soberano imprimia suas marcas ou impingia o ato extremo da morte, na mais plena e cruel demonstração de força. Esse contexto põe em evidência os valores cristãos, a situação demográfica e biológica de então, no qual a morte grassava, numa permanente agressão à existência humana. A essa conspiração em favor da morte somavam-se “as devastações da doença e da fome, os morticínios periódicos das epidemias, a enorme mortalidade infantil, a precariedade dos equilíbrios bioeconômicos” (Foucault, 1995, p. 50), que Michel Foucault descreve em *Vigiar e punir*, ao contextualizar a época da ostentação dos suplícios. Na segunda, a disciplinar, o corpo e a vida dos indivíduos passam a ser definitiva e insidiosamente controlados pelas relações que esses indivíduos mantêm nas instituições em que estão inseridos. Essa situação que teve início a partir do século XVII foi classificada por Foucault como sendo a entrada da vida na história.

Nesse contexto, Foucault constatou que o primeiro polo de investimento do poder sobre a vida se deu sobre o corpo, transformando o corpo dos indivíduos naquilo que o filósofo denominou de corpo-máquina, cujo objetivo era adestrar o corpo dos indivíduos para extorquir suas forças e torná-lo dócil politicamente e útil economicamente, ou seja, torná-lo disciplinado. Trata-se, segundo Foucault, de uma “anátomo-política do corpo humano” (Foucault, 2014, p. 150). Esse processo disciplinar somente se tornou possível pela vigilância incessante dos indivíduos nas instituições panópticas²⁰ da sociedade disciplinar. A vigilância é uma técnica do

²⁰ Para Foucault, a vigilância generalizada da vida dos indivíduos, do nascer ao morrer, aplicada diretamente ao corpo, gestos e tempo dos indivíduos, interessa instruir e classificar indivíduos e população, ou seja, disciplinar, visando com isso a elevação do nível da moral pública, o aumento da produção econômica, o fortalecimento e proteção da espécie humana. Segundo Foucault, “o panoptismo é o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania, mas as relações de disciplina. Na famosa jaula transparente e

exame, ou melhor, é a própria prática do exame, visto que o exame reúne em si a vigilância, a sanção e a norma, para disciplinar nesse primeiro momento da entrada da vida na história, assim como o faz também no segundo ato deste processo (biopolítico), desta feita para normalizar a população.

O exame está para Foucault como o dispositivo fundamental da relação saber-poder, que, desse modo, assume a produção da verdade no processo de docilidade política e utilidade econômica, característico da cultura ocidental. Trata-se de uma verdade que tem origem na vigilância e na norma, enquanto técnicas da prática do exame, que se pode chamar de verdade disciplinar-normalizadora, visto que nela centra-se o controle do indivíduo e da população.

A partir da metade do século XVIII o investimento político sobre o corpo ganhou uma nova proporção, ampliando-se do corpo dos indivíduos ao corpo-espécie, à população. A partir de então os processos que se referem à vida com suas variáveis, tais como os nascimentos e a mortalidade, a duração da vida, o nível de saúde, se tornam preponderantes para as intervenções e regulamentações visando a preservação da vida da espécie humana. A esse processo Foucault definiu como uma “biopolítica da população” (Foucault, 2014, p. 150). Nesse contexto, disciplinar e cuidar da vida tornou-se imprescindível. Para Foucault, disciplina e biopolítica estão umbilicalmente unidas pelos binômios corpo²¹ e vida, indivíduo e população, vigilância e norma. A produção da verdade na sociedade de normalização verifica-se, portanto, na relação mútua disciplina-normalização. Portanto, numa sociedade biopolítica o corpo e a vida estão inseridos em um código normativo, que tem por objetivo potencializar política e economicamente esse corpo e essa vida para garantir a manutenção da espécie humana.

circular, com sua torre alta, potente e sábia, será talvez o caso para Bentham de projetar uma instituição disciplinar perfeita; mas também importa mostrar como se pode ‘destrancar’ as disciplinas e fazê-las funcionar de maneira difusa, múltipla, polivalente no corpo social inteiro. Essas disciplinas que a era clássica elabora em locais precisos e relativamente fechados — casernas, colégios, grandes oficinas — e cuja utilização global só fora imaginada na escala limitada e provisória de uma cidade em estado de peste, Bentham sonha fazer delas uma rede de dispositivos que estariam em toda parte e sempre alertas, percorrendo a sociedade sem lacuna nem interrupção. O arranjo panóptico dá a fórmula dessa generalização. Ele programa, ao nível de um mecanismo elementar e facilmente transferível, o funcionamento de base de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares” (Foucault, 1995, 183-184).

²¹ Para Foucault, a apreensão da vida enquanto fenômeno histórico-político, ou seja, a vida, do nascer ao morrer sendo cuidada, representa a condição única de garantia de existência da vida da espécie humana, portanto, potencializá-la política e economicamente é o que importa. Corpo-vida, fenômeno histórico e político que pelas técnicas de saber e estratégias de poder tornou-se a peça central de investimento, organização e ampliação dos processos vitais. Nesse sentido, Foucault afirma que “sabemos quantas vezes se colocou a questão do papel que uma moral ascética teria tido em toda a primeira formação do capitalismo; mas, o que se passou no século XVIII em certos países ocidentais e esteve ligado ao desenvolvimento do capitalismo, foi um outro fenômeno, talvez de maior amplitude do que essa nova moral que parecia desqualificar o corpo: foi nada menos do que a entrada da vida na história — isto é, a entrada dos fenômenos próprios à vida da espécie humana na ordem do saber e do poder — no campo das técnicas políticas” (Foucault, 2014, p. 152-153).

Foucault destaca que na sociedade de normalização, como em outra qualquer, é indispensável se produzir, acumular e fazer circular a verdade, que por sua vez estabelece as relações de poder e, conseqüentemente, define a constituição do corpo social e suas variadas relações. O discurso verdadeiro é exigido para que nele o poder se exerça, ou seja, o poder efetiva-se pela manifestação da verdade. Para Foucault, “somos coagidos, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la; [...] somos igualmente submetidos a verdade, no sentido de que a verdade é a norma” (Foucault, 2005, p. 29). Portanto, na sociedade biopolítica a norma é o que produz verdades sobre o corpo e a população para controlá-los e “fazer viver” (2005, p. 294) a espécie humana.

A produção da verdade, segundo Foucault, é uma exigência para o exercício do poder em qualquer sociedade, pelo menos na cultura ocidental. Se o exercício do poder somente é possível pela manifestação da verdade, como ocorre a produção da verdade na sociedade de normalização ou biopolítica? Existe algo de singular na produção da verdade biopolítica na proposta foucaultiana, ou seja, o que distingue a verdade biopolítica da verdade soberana e da verdade disciplinar? A relação poder-saber, que sintetiza a produção da verdade e o exercício do poder, mantém-se como síntese da produção da verdade também na sociedade biopolítica?

Para demonstrar quão importante para a humanidade tem sido a história da produção da verdade e a sua relação com o exercício do poder e vice-versa, Michel Foucault nos brinda com um relato bem antigo, mas muito significativo para que se entenda a relação saber-poder, verdade-poder no contexto disciplinar-normalizador. O filósofo relata que na passagem do primeiro para o segundo milênio antes da era cristã a história registra que nas sociedades indo-europeias do leste mediterrâneo havia uma imperativa relação entre saber e poder. Naquela época o poder político detinha sempre certo tipo de saber. “Saber e poder eram exatamente correspondentes, correlativos, superpostos” (Foucault, 1996, p. 49). O rei e sua corte detinham um saber privativo aos demais grupos sociais. Essa tradição foi incorporada pelos tiranos gregos dos séculos VI e VII, que dominavam tanto pelo poder que detinham quanto pelo saber que possuíam. Os sofistas dos séculos V e VI, na condição de profissionais do poder político e do saber, e ainda, na condição de pequenos representantes dos tiranos de então, tentavam resistir às investidas contra a superposição do saber e do poder nas gestões das cidades gregas. No entanto, ocorreu que na “origem da sociedade grega”, “na origem da nossa civilização” o binômio saber-poder encontrava-se condenado ao desaparecimento. Foucault descreve que “quando a Grécia clássica aparece [...] o que deve desaparecer para que esta sociedade exista é a união do poder e do saber. A partir deste momento o homem do poder será o homem da ignorância” (Foucault, 1996, p. 50). Nesse sentido, ao realizar uma análise aprofundada da

tragédia de *Édipo*, Foucault procurou demonstrar que o autor, Sófocles, tencionava tão somente desqualificar o exercício do poder dos tiranos gregos²² de então. O filósofo alerta para o desenrolar da trama, perpassada integralmente pela temática do poder, o que se observa a partir do título: *Édipo-Rei*. Trata-se de uma trama política. Portanto, não interessava a Sófocles desqualificar o *Édipo* incestuoso, nem mesmo o *Édipo* assassino de seu pai (Foucault, 1996, p. 41) ou mesmo o *Édipo* irmão de seus filhos. Assinalar esses fatos faz parte do enredo para desqualificar o *Édipo* tirano, com seus excessos de saber e de poder. Daí que o título não poderia ser diferente. É aos tiranos que Sófocles quer atingir, àqueles que à época aliavam o saber ao exercício do poder.

Essa investida na desqualificação da relação saber-poder teve novo capítulo com a filosofia de Platão, anos depois. A filosofia de Platão, assim como a peça de Sófocles, contribuiu com a disseminação por todo Ocidente do grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político; que somente os deuses ou as ideias das coisas passadas poderiam revelar o verdadeiro saber. Foucault afirma que

Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que se renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político. Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar [...] que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber (Foucault, 1996, p. 51).

Foucault, opondo-se à tradição de um poder vazio de saber, que ainda se mantém fortemente arraigada na contemporaneidade, procurou demonstrar que através da genealogia nietzscheana pode-se perceber que os substratos de acontecimentos ou os acontecimentos que a história desqualificou pelo caminho, eclodem agora tenazmente enquanto saberes e, mais importante, saberes locais. Como desconsiderar ou desqualificar acontecimentos, fatos e situações que marcaram definitivamente a vida de indivíduos e populações em sociedades de todos os tempos?

É neste contexto que “um forte vento” (Nietzsche, 2016, p. 115) nietzschiano sopra sobre Foucault, inspirando-o genealógicamente a analisar os aliados da história e as quiméricas verdades universais; analisar as estratégias e táticas das relações de poder que constituem a história e, portanto, a subjetividade dos indivíduos. Em *Verdade e poder*, Foucault afirma que

²² Ressalte-se que Édipo se enquadrava justamente no perfil tirano da época, visto que se caracterizava pelo poder e por certo tipo de saber. Foucault afirma que “o tirano grego não era simplesmente o que tomava o poder. Era aquele que tomava o poder porque detinha ou fazia valer o fato de deter um certo poder superior em eficácia ao dos outros. Este é precisamente o caso de Édipo. Édipo é aquele que conseguiu resolver por seu pensamento, por seu saber, o famoso enigma da esfinge” (Foucault, 1996, p. 46).

O problema é ao mesmo tempo distinguir os acontecimentos, diferenciar as redes e os níveis a que pertencem e reconstituir os fios que os ligam e que fazem com que se engendrem, uns a partir dos outros. Daí a recusa das análises que se referem ao campo simbólico ou ao campo das estruturas significantes, e o recurso às análises que se fazem em termos de genealogia das relações de força, de desenvolvimentos estratégicos e de táticas. Creio que aquilo que se deve ter como referência não é o grande modelo da língua e dos signos, mas sim da guerra e da batalha. A historicidade que nos domina e nos determina é belicosa e não linguística. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem "sentido", o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas (Foucault, 2004, p. 5).

Percebe-se claramente, numa perspectiva genealógica²³, que Nietzsche assinala as ruínas de verdades antigas e universais propagadas pela história e o surgimento de verdades duramente talhadas pela experiência cotidiana dos indivíduos em suas mútuas e variadas relações, inclusive consigo mesmo. Em *Ecce homo: como cheguei a ser o que sou*, obra na qual o filósofo alemão Friedrich Nietzsche tece comentários sobre todos os livros que lançara até então, ao referir-se ao livro *Crepúsculos dos ídolos: como se faz filosofia a golpes de martelo*, que ele classifica como uma obra serena e fatal, “um demônio que ri”, Nietzsche apresenta uma síntese do seu projeto genealógico, que consta no livro comentado por ele, mas que está presente em outras obras do pensador, que serão consultadas e referenciadas por Foucault por diversas vezes. Nietzsche afirma:

O que na capa se chama ídolo é simplesmente aquilo que até agora se chamava verdade. *Crepúsculo dos ídolos* quer dizer, em linguagem pobre: a verdade antiga se aproxima do seu fim... [...] Não só ídolos *eternos*, mais ainda os mais recentes e, conseqüentemente, os mais caducos: “as ideias modernas”, por exemplo. Um forte vento sopra entre as árvores e em toda parte se vê cair por terra os frutos: Verdades.

²³ Michel Foucault, na parte inicial do curso *Em defesa da sociedade*, destaca que a genealogia tem como característica insurgir-se contra as consequências das “verdades” universais do discurso, quer científico, histórico, político ou religioso, pois assim, e somente assim, faz emergir saberes inferiores, desclassificados, descontínuos, que sempre foram subvertidos pela história, mas que representam de fato os movimentos contínuos da vida. Ele afirma: “No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela. E assim se delineou o que se poderia chamar uma genealogia, ou, antes, assim se delinearão pesquisas genealógicas múltiplas, a um só tempo redescoberta exata das lutas e memória bruta dos combates; e essas genealogias, como acoplamento desse saber erudito e desse saber das pessoas, só foram possíveis, e inclusive só puderam ser tentadas, com uma condição: que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quisermos, de ‘genealogia’ o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. [...] Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns. As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anti-ciências. Não que elas reivindiquem o direito lírico à ignorância e ao não-saber, não que se tratasse da recusa de saber ou do pôr em jogo, do pôr em destaque os prestígios de uma experiência imediata, ainda não captada pelo saber. Não é disso que se trata. Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (Foucault, 2005, p. 13-14).

Há nesse livro a prodigalidade benfazeja dum outono sobremodo fecundo: deparam-se-nos as verdades, sendo algumas até pisadas por nós: são demasiadas... Mas o que acabamos colhendo não tem já nada de problemático, porque são coisas precisas. Só eu tenho à mão a “medida” das “verdades”; portanto, só eu posso julgá-las. Como se houvesse despertado em mim uma *segunda consciência*, como se “a vontade” houvesse acendido em mim uma luz para clarear a espia nada *oblíqua* pela qual até então se deslizava ao precipício (Nietzsche, 2016, p. 115-116).

As verdades antigas são varridas ao desprezo histórico pelos fortes ventos genealógicos, aos quais Nietzsche atribui a chegada de “coisas precisas”, que mesmo que também sejam verdades, são agora talhadas na belicosa realidade dos indivíduos, cuja apreensão torna-se possível somente por uma análise genealógica, que capta a “singularidade dos acontecimentos” onde eles se dão: no corpo e na alma do indivíduo, com suas múltiplas e contingentes relações – não se trata de uma revanche, trata-se apenas de uma verdade de outro mundo, que se esvai aos poucos, e uma verdade deste mundo, que se constitui na mutação perene dos acontecimentos, sem pretensões de revelar algo além ou tornar-se eterna.

Foucault caracteriza a genealogia nietzscheana como “meticulosa e pacientemente documentária” no trato com os acontecimentos²⁴, não para narrar a história do brilho, da utilidade, do sentido e da lógica daquilo que um dia ocorreu, ou que apenas foi pensado, “mas para reencontrar as diferentes cenas onde eles desempenharam papéis distintos” (Foucault, 2004, p. 15) na vida dos indivíduos, tornando-os aquilo que efetiva e instantaneamente são, sem qualquer expectativa de um tempo e lugar que não seja o aqui e o agora. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Foucault ressalta a relação de interferência mútua entre o indivíduo e a história, que constitui a subjetividade e a historicidade na bilateralidade dos acontecimentos, ou seja, é o indivíduo suscitando a história e vice-versa. Desse modo, segundo Foucault, essa contenda somente pode ser apreendida pela genealogia, que traz à tona as minúcias dos acontecimentos cravados no corpo e na alma do indivíduo. Ele afirma:

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também

²⁴ Ao referir-se ao acontecimento e à história “efetiva” no entendimento que Nietzsche atribuiu a esses termos em *A genealogia da Moral*, Foucault destaca as características principais da genealogia nietzscheana. Ele assevera: “A história será ‘efetiva’ na medida em que ela reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. [...] Podem-se apreender a partir de então as características próprias do sentido histórico como Nietzsche o entende, o que opõe a ‘*Wirkliche Historie*’ à história tradicional. Aquela inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua. Há toda uma tradição da história (teleológica ou racionalista) que tende a dissolver o acontecimento singular em uma continuidade ideal – movimento teleológico ou encadeamento natural. A história ‘efetiva’ faz ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo. É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada. As forças que se encontram em jogo na história não obedecem nem a uma destinação, nem a uma mecânica, mas ao acaso da luta” (Foucault, 2004, p. 27-28).

eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (Foucault, 2004, p. 22).

Para Foucault, não interessa à “história genealogicamente dirigida” mostrar a origem da identidade do indivíduo, mas as contingências que se abatem sobre ele e que o constituem enquanto ser histórico (Foucault, 2004, p. 34). O que importa à genealogia são os micros saberes e suas relações no processo de constituição da historicidade dos indivíduos. Importa à genealogia “libertar da sujeição os saberes históricos, isto é, torná-los capazes de oposição e de lutas contra a coerção de um discurso teórico, unitário, formal e científico. A reativação dos saberes locais” (Foucault, 2004, p. 172). Quanto a si e à sua história somente o indivíduo pode afirmar, assim como Nietzsche: “Só eu tenho à mão a ‘medida’ das ‘verdades’; portanto, só eu posso julgá-las” (Nietzsche, 2016, p. 116). Nesse sentido, Foucault situa o que ele define como o “retorno do saber”, observado por ele nos últimos anos de seus estudos sobre a produção da verdade na atualidade moderna e contemporânea, no “caráter local da crítica” que ascendeu daqueles e por aqueles que experienciavam a concretude da vida, longe de qualquer metáfora ou simbolismo sobre si e sobre sua história. Portanto, a crítica local foi responsável, segundo Foucault, pela “insurreição dos saberes dominados”²⁵ (Foucault, 2004, p. 171-172).

Em *What is Enlightenment? (O que são as luzes?)*, artigo escrito e publicado em inglês por Foucault em 1984, uma espécie de reedição atualizada de *Qu'est-ce que les Lumières? (O que são as luzes?)*, que é a aula inaugural do curso *O governo de si e dos outros*, de 1983, no Collège de France, Foucault faz uma análise ampla da *Aufklärung*, dando ênfase na parte final do texto à questão da crítica local, que voltada às limitações que são impostas aos indivíduos como universais e obrigatórias, possibilita – pela análise dos acontecimentos que nos constituíram “como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos”, ou seja, “através de uma

²⁵ Em *Genealogia e poder*, Foucault apresenta duas definições para o termo/expressão saber dominado: na primeira delas o filósofo considera que são “os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou em sistematizações formais. Concretamente: não foi uma semiologia da vida asilar, nem uma sociologia da delinquência, mas simplesmente o aparecimento de conteúdos históricos que permitiu fazer a crítica efetiva tanto do manicômio quanto da prisão; e isto simplesmente porque só os conteúdos históricos podem permitir encontrar a clivagem dos confrontos, das lutas que as organizações funcionais ou sistemáticas têm por objetivo mascarar. Portanto, os saberes dominados são estes blocos de saber histórico que estavam presentes e mascarados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos e que a crítica pode fazer reaparecer, evidentemente através instrumento da erudição. Em segundo lugar, por saber dominado se deve entender outra coisa e, em certo sentido, uma coisa inteiramente diferente: uma série de saberes que tinham sido desqualificados como não competentes ou insuficientemente elaborados: saberes ingênuos hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível requerido de conhecimento ou de cientificidade. Foi o reaparecimento destes saberes [...] que realizou a crítica” (Foucault, 2004, p. 170).

ontologia histórica de nós mesmos” – que se apreenda as condições de possibilidade de superação dessas limitações. Essa crítica, que é genealógica, como pontua Foucault, também é estratégica e contingente. Ele afirma:

Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. Ela não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade (Foucault, 2000, p.347-348).

A genealogia, “meticulosa e pacientemente documentária”, procura a singularidade dos acontecimentos; procura-os onde menos se espera e “naquilo que é tido como não possuindo história”. Ela exige a minúcia do saber; exige acúmulo de material e paciência (Foucault, 2004, p. 15). O interesse da genealogia por aquilo que a história considerou sem valor possibilitou que se resgatasse o corpo dos indivíduos e, assim, se compreendesse todo o investimento de tecnologia política nele descarregado para a manutenção dos aparelhos de produção. Foucault afirma que

[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros; nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito. [...] A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (Foucault, 2004, p. 22).

Esses acontecimentos sobre o corpo e toda extensão da vida dos indivíduos iniciados na passagem do século XVIII para o século XIX encontram-se dentre as insignificâncias que a história convencional elegeu. Segundo Foucault, faz-se necessário que se analise metodologicamente esses fatos por outra via, por uma via que possa dar conta das minúcias e estratégias usadas para o controle dos indivíduos e da população. Dessa maneira, alternativamente Foucault afirma que “a história, genealógicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; [...] ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam” (Foucault, 2004, p. 34-35).

Nesse aspecto, François Ewald define a genealogia como tecnologia política que “aborda o poder em seu exercício, ao nível dos seus meios e dos seus instrumentos. [...] A genealogia é física e microfísica do poder. Se descobre o corpo do poder, ela vê-o sempre

aplicar-se sobre outros corpos” (Ewald, 1993, 28). Nesse sentido, e considerada a vida do corpo e a vida da espécie, ou seja, o contexto biopolítico, pode-se afirmar que a genealogia, eficaz na apreensão do corpo do poder, mostra-o, enquanto tal, operando eficazmente sobre o corpo dos indivíduos e da população, para garantir a existência da espécie humana.

Para Foucault, esse corpo político para ser apreendido pelas análises genealógicas precisa estar despido de uma série de concepções vigentes na atualidade, dentre as quais a que centra no sujeito a primazia do conhecimento, assim como a que concebe ao poder apenas o aspecto negativo da repressão e exclusão. Essas concepções são, dentre outras, responsáveis pela dissociação da relação entre saber e poder, ainda que elas próprias resultem dessa relação. Em outros termos, esse sujeito, a quem tradicionalmente se concebe como detentor do saber, constitui-se da relação entre saber e poder; esse poder, que convencionalmente é tido apenas como negativo, repressor e excludente, produz individualidades, produz saber; ele inclui. Portanto, para Foucault

Seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses. Seria talvez preciso renunciar a crer que o poder enlouquece e que em compensação a renúncia ao poder é uma das condições para que se possa tornar-se sábio. Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder (Foucault, 1995, 29-30).

A sociedade disciplinar tomou o corpo dos indivíduos e o dimensionou conforme seus interesses, tornando-os dóceis e úteis. Para tal fez uso de um arsenal tecnológico de poder capaz de controlar o espaço, o tempo e o corpo dos indivíduos, do nascer ao morrer. Exerceu sobre eles uma vigilância contínua e ininterrupta pelas técnicas do exame, que transformou o heterogêneo em homogêneo, normalizando-os. Essa vigilância insidiosa que Foucault identificou exercendo-se como uma anatomia política, como técnicas de saber-poder operando sobre o corpo dos indivíduos, tornando-os rentáveis econômica e politicamente, não se limita ao corpo, mas, simultaneamente, estende-se à vida dos indivíduos, para mantê-la protegida de qualquer ameaça de extinção, ou seja, garantindo a existência da espécie humana. O interesse de proteção e manutenção da vida se expande ao coletivo, ao corpo da espécie humana, à população. Nisto não reside nenhum progresso humanitário! Pelo contrário, trata-se de numa nova governamentalidade, numa nova sociedade, apreendida como biopolítica pela análise genealógica de Foucault.

Dito isto, torna-se evidente que a produção da verdade numa sociedade de normalização, cujo objetivo é cuidar da vida para garantir a segurança e manutenção do corpo-

espécie, se distancia drasticamente da verdade soberana, que tinha como objetivo arrecadar e manter a ostentação do poder soberano e o seu pacto com a morte. Entretanto, a verdade biopolítica encontra-se totalmente imbricada com a verdade disciplinar, que objetiva docilizar o corpo para que seja rentável econômica e politicamente. Desse modo, a docilidade e utilidade que caracterizam a verdade disciplinar agora nutrem a verdade biopolítica.

Nesse contexto, um fato bastante interessante e inovador do ponto de vista do investimento político no corpo e na vida dos indivíduos, ou seja, do início do ingresso da vida na história, como enfatiza Foucault, é a maneira como, num período tão curto da história, a técnica do enclausuramento foi usada para fins tão díspares como forma do exercício do poder. Enquanto nos séculos XVII e XVIII o poder soberano enclausurava os pobres, doentes, loucos, criminosos como forma de excluí-los, lançava-os fora das normas (Foucault, 1979, p. 53), ainda no final do século XVIII e início do século XIX, esse enclausuramento, com o advento da sociedade de sequestro, sofrera um desdobramento, tornando-se generalizado em toda sociedade e, de forma coercitiva, fixou os indivíduos aos aparelhos de produção, constituindo desse modo aquilo que Foucault chamou de aparelho de sequestro, responsável pela caracterização do modo de produção capitalista.

Esses aparelhos ou instituições de sequestro caracterizam-se por fazer funcionar em seu interior um conjunto de técnicas que combinadas farão o controle ininterrupto dos indivíduos. Os indivíduos são tomados agora, simultaneamente, como objetos e instrumentos de exercício do poder (Foucault, 1995, 153). Nessas instituições o poder se aplica no próprio corpo dos indivíduos e, de modo invisível, majora suas forças e rapidez; controla seus gestos e atitudes; “esquadrinha ao máximo o tempo, o espaço, os movimentos” (Foucault, 1995, 126), e, desse modo, insere os indivíduos numa relação de docilidade e utilidade.

Dentre os instrumentos que permitiram êxito na aplicação dessas técnicas sobre o corpo e a vida dos indivíduos deve-se enfatizar a prática do exame. O exame, enquanto controle normalizante, estabelece pela vigilância a punição e diferenciação dos indivíduos, constituindo desta forma um campo comparativo que permite que eles sejam normalizados. Além da vigilância, o exame faz uso de uma rede de anotações escritas, de um “sistema de registro intenso e de acumulação documentária” (1995, p. 168), que se constitui num vasto campo de saber sobre os indivíduos e a população.

O exame, ao inverter a economia e a visibilidade do exercício do poder, possibilitou à sociedade disciplinar manter sobre os indivíduos um controle efetivo e, simultaneamente, os ofereceu como os próprios operadores desse poder, visto que foram expostos a uma visibilidade plena, linear e ininterrupta. Agora não há cerimônia nem espetáculo suntuoso para exibição do

soberano. Há uma invisibilidade do poder. Há uma visibilidade daqueles sobre os quais e pelos quais o poder se exerce. Há uma individualidade restabelecida. A individualidade do poder, segundo François Ewald, “é máxima na medida em que é a partir da sua unidade, da sua identidade que cada indivíduo tem a percepção da sua própria. [...] Cada indivíduo irá ser objetivado de acordo com um princípio infinito de individualização” (Ewald, 1993, p. 85), que nada mais é que o enquadramento do indivíduo, pela norma, nas instituições, mantida sua identidade, constituída no contexto da relação saber-poder.

Percebe-se que nesse novo cenário, em que o soberano foi excluído e a lei perde forças²⁶, em que o indivíduo é a sua própria medida, a norma instituiu-se como princípio de unidade e enquadramento das individualidades, como demonstra François Ewald:

O saber normativo não apela a nada de exterior àquilo sobre o qual ele próprio trabalha, àquilo que torna visível. O que é a norma, precisamente? A medida, que simultaneamente individualiza, permite individualizar incessantemente e ao mesmo tempo torna comparável. A norma permite abordar os desvios, indefinidamente, cada vez mais discretos, minuciosos, e faz que ao mesmo tempo esses desvios não enclausurem ninguém numa natureza, uma vez que eles, ao individualizarem, nunca são mais do que a expressão de uma relação, da relação indefinidamente reconduzida de uns com os outros. O que é uma norma? Um princípio de comparação, de comparabilidade, uma medida comum, que se institui na pura referência de um grupo a si próprio, a partir do momento em que só se relaciona consigo mesmo, sem exterioridade, sem verticalidade (Ewald, 1993, p. 86).

O saber normativo é nuclear como técnica disciplinar e normalizadora. Ele compara não para tornar diferentes, mas para igualar, mantendo as diferenças. Ele apenas quer que todos sejam um. Porém, um a um: um indivíduo, uma população. Para Ewald, “a norma [...] é uma regra sem sujeito. O sujeito é nela constituído como objeto de uma observação perpétua, objeto de exame, submetido a um trabalho permanente de individualização” (Ewald, 1993, p. 151-152). A norma realiza a gradação das diferenças individuais para inserir, fixar os indivíduos nas instituições e população, preservando suas identidades. Portanto, a norma, que se aplica ao

²⁶ A norma assumiu grande relevância no desenvolvimento do biopoder – tanto como normalização quanto como regulamentação, ou seja, na disciplina e na biopolítica – colocando-se frontalmente contra o sistema jurídico da lei, uma vez que a lei, segundo Foucault, tem por excelência a morte como arma e, quando transgredida não hesita em usá-la. Um poder que preze pela vida não pode se sustentar com uma prática tão danosa à vida. Nesse sentido Foucault é taxativo: “Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição jurídica se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras. Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida. (Foucault, 2014, p. 156. Porém, em *Segurança, território, população*, Foucault conclui: “Mas creio que é preciso mostrar que a relação entre a lei e norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que poderíamos chamar de normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora talvez da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que tentamos identificar aqui sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização. Diria até, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem, portanto, por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação à norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização” (Foucault, 2008c, p. 74).

individual e coletivo, ao corpo e população, são tecnologias que disciplinam indivíduos e regulamentam população, como assegura Foucault ao afirmar que

A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade de normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço – essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme uma articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer que o poder, no século XIX, tomou posse da vida, dizer pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda superfície, que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra (Foucault, 2005, p. 302).

Desse modo, as tecnologias disciplinares e as tecnologias regulamentadoras realizam um jogo duplo de interação dos procedimentos de delimitação do corpo, do tempo, do espaço e da extensão da vida dos indivíduos e população. A norma, segundo Foucault, representa a figura mediadora responsável pela constituição do uno e do múltiplo, ou seja, do indivíduo e da população.

Nesse sentido, Foucault destaca quatro etapas importantes na produção da verdade disciplinar. Na primeira delas a disciplina capta dos indivíduos os elementos que precisa modificar para atender os seus objetivos, assim analisa e decompõe, não apenas o corpo dos indivíduos, mas todos os seus atos, por toda sua existência. Trata-se do quadriculamento disciplinar, sobre o qual Foucault afirma que “não se trata de cuidar do corpo [...] como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo” (Foucault, 1995, p. 126). Em seguida a disciplina realiza a classificação desses elementos conforme seus objetivos preestabelecidos, como por exemplo: qual o melhor gesto, a melhor posição ou quem é melhor para alcançar um resultado esperado. Após classificados os melhores, Foucault aponta que a disciplina estabelece sequências com esses classificados para atingir os objetivos previamente definidos. E, por fim, Foucault destaca o adestramento progressivo e o controle permanente, que são os procedimentos disciplinares responsáveis pela demarcação entre os aptos e os inaptos, entre os normais e os anormais, ou seja, entre os que atendem as normas e os que não atendem as normas (Foucault, 2008c, 74-75). “A disciplina normaliza, e creio que isso é algo que não pode ser contestado” (2008c, p. 74), assegura Foucault. É neste contexto disciplinar-normativo que se situa a norma, como enfatiza Foucault ao afirmar que

A normalização disciplinar consiste em primeiro colocar um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em procurar as pessoas, os gestos, os atos, conforme a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de se conformar a essa norma e o anormal quem não é capaz. Em outros termos, o que é fundamental e primeiro na normalização disciplinar não é o normal e o anormal, é a norma. Dito de outro modo, há um caráter primitivamente prescritivo da norma, e é em relação a essa norma estabelecida que a determinação e a identificação do normal e do anormal se tornam possíveis (Foucault, 2008c, 75).

A partir do século XIX, segundo Foucault, todo agente do poder passa a ser também um agente constituidor de saber na área do poder ou função que ele exercia. Isto ocorria através de relatórios detalhados com o desfecho do cumprimento de uma ordem superior recebida. Esse saber era distinto do saber gerado nos dois séculos anteriores – cujos administradores utilizavam-se do inquérito para gerar um saber sobre como taxar, para saber sobre o estado de saúde de uma comunidade ou saber do comportamento de alguém (saber de gestão, saber de inquérito e saber de Inquisição). Os relatórios resultantes dessas relações entre poder e saber, com caráter institucional, depois de sistematizados, abasteceram de conhecimento as mais diversas administrações por todo Ocidente. Portanto, segundo Foucault, “o saber deve funcionar socialmente dotado de certo quantum de poder. O saber enquanto tal detém poder, não é a boa vontade do poder ou sua curiosidade que se abrem para o saber” (Foucault, 1979, p. 51).

Faz-se necessário uma referência à oposição que Foucault estabeleceu em relação às concepções tradicionais do poder para que se possa apreender como a norma constitui-se tão fortemente no contexto histórico disciplinar da modernidade. Um ponto determinante sugerido por Foucault sobre essa questão refere-se ao caráter negativo que se atribuía ao poder. Considerar o poder, cujas funções são de proteção, conservação ou reprodução das relações de produção, como um mecanismo essencialmente de repressão, representa para Foucault um equívoco histórico e metodológico que compromete profundamente a compreensão da dimensão e complexidade do poder. Posicionar o poder ao nível de superestrutura e sua manifestação ao nível do desconhecido, não torna menor esse equívoco. Conceber o poder como violência contínua exercida por alguns sobre os outros; conceber o poder essencialmente como proibição, impedimento e isolamento; conceber o poder essencialmente como arrecadação, bloqueio da produção e fazer desta a benesse de uma classe social; por fim, conceber um poder se superpondo a uma realidade social consolidada e controlando-a com sua máquina administrativa, são representações de modelos políticos historicamente superados: sociedade escravista, sociedade de casta, sociedade feudal e monarquia administrativa (Foucault, 2011, p. 43-44). Porém, a modernidade ainda não se desfez deles. Nesse sentido,

Foucault alerta para os aspectos específicos e as novidades ocorridas na forma de exercício do poder durante o século XVIII e a Idade Clássica:

[...] a implantação de um poder que não desempenha, em relação às forças produtivas, em relação ao sistema social preexistente, um papel de controle e de reprodução, mas, ao contrário, que representa um papel efetivamente positivo. O que o século XVIII instaurou mediante o sistema de “disciplina para a normalização”, mediante o sistema de “disciplina-normalização”, parece-me ser um poder que, na verdade, não é repressivo, mas produtivo – a repressão só figura a título de efeito colateral e secundário, em relação a mecanismos que, por sua vez, são centrais relativamente a esse poder, mecanismos que fabricam, mecanismos que criam, mecanismos que produzem (Foucault, 2011, p. 44).

O aspecto produtivo e inovador atribuído por Foucault a esse poder emergente na Idade Clássica destaca-se, fundamentalmente, pelo objeto no qual ele centra seu exercício: a vida. Segundo Foucault, a teoria clássica da soberania reservava ao soberano o privilégio de direito de vida e morte, que consistia em fazer morrer ou deixar viver. Estranha e paradoxal, a situação privilegiada mostra que na realidade o poder soberano somente podia efetivar-se do lado da morte, tendo em vista que nenhum soberano é capaz de causar a vida. Portanto, é somente “porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida. [...] Não há, pois, simetria real nesse direito de vida e de morte” (Foucault, 2005, p. 286-287).

O século XIX presenciou uma das mais importantes transformações na esfera do direito político, trata-se, segundo Foucault, da complementação do velho direito de soberania (fazer morrer ou deixar viver) com um novo direito, que se tornou um novo poder inverso ao precedente, que Foucault definiu como o “poder de ‘fazer’ viver e de ‘deixar’ morrer” (2005, p. 287). Esse novo poder, apesar de não extinguir o primeiro, vai transformá-lo profundamente.

Ressalte-se que essas transformações já ocorriam desde os séculos XVII e XVIII através da aplicação de técnicas de poder sobre o corpo dos indivíduos: visibilidade total, divisão espacial e temporal específicas, dentre outras, o que permitiu manter os indivíduos em análise constante, em exames contínuos e ininterruptos, que renderam incontáveis relatórios, portanto, gerando saber (Foucault, 2005, p. 287-288).

A partir de então, observa-se um investimento de tecnologias políticas sobre o corpo dos indivíduos, que deve ser exercitado e adestrado. Essas técnicas de racionalização e economia do poder, como as denominou o filósofo, tornaram o exercício do poder economicamente menos oneroso e politicamente mais vantajoso, ou seja, colocaram o indivíduo em um sistema de utilidade e docilidade, tornou-o disciplinado. Foucault aponta que essas relações de poder sobre o corpo podem ser constatadas a partir do século XVII, pelo adestramento, ampliação das aptidões, extorsão das forças, e pelo crescimento paralelo da

utilidade econômica e docilidade política, que caracterizou a anatomia política do corpo, como Foucault definiu o investimento de poder sobre o corpo dos indivíduos.

O segundo polo desse investimento de tecnologias políticas sobre o corpo descrito pelo filósofo refere-se do corpo-espécie. Nesse nível os interesses de investimento político também se voltam para o indivíduo, mas como ser vivo, como suporte dos processos biológicos: os nascimentos, a morbidade, a saúde, a mortalidade, assim como a todos os fatores relacionados aos cuidados com a população (Foucault, 2014, 150-151). Esse novo polo de investimento tecnológico do poder não se constitui mais apenas pelas técnicas disciplinares, mas também por controles regulamentadores, definidos por Foucault como biopolítica da população. Na segunda metade do século XVIII, o que se verifica são procedimentos visando garantir a existência do corpo-espécie, ou seja, investimentos sobre a vida para garantir as condições de manutenção e existência da espécie humana.

Foucault realça que o investimento das técnicas do poder tanto como disciplina (mecanismo de controle do corpo) quanto como regulação da população (mecanismo de regulamentação da vida) trata-se de uma evidência do caráter positivo do exercício do poder. As técnicas de poder investidas no corpo e na população objetivam potencializá-los ao máximo. O controle do corpo se dá para torná-lo produtivo econômica e politicamente. A regulamentação da população ocorre com esses mesmos fins, porém, vai além, ela acontece para melhorar as condições de vida, ampliar a produção e garantir a existência da espécie humana. O pensador sintetiza os dois polos de investimento do poder sobre a vida afirmando que

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo (Foucault, 2014, p. 150).

Segundo Foucault, por estar em níveis e escala diferentes, por ter superfície de suporte e instrumentos auxiliares diferentes, a biopolítica da população, como uma tecnologia de poder, não exclui a tecnologia disciplinar. Porém, a embute, a integra, a modifica parcialmente e, sobretudo, utiliza-a, implantando-se nela e “incrustando-se efetivamente graças a essa técnica disciplinar prévia” (Foucault, 2005, p. 289).

Nesse sentido, ao afirmar que “os mecanismos disciplinares de poder e os mecanismos regulamentadores de poder, os mecanismos disciplinares do corpo e os mecanismos regulamentadores da população, são articulados um com o outro” (2005, p. 299), Foucault toma

o dispositivo da sexualidade²⁷ como um dos exemplos em que a articulação entre os dois polos de exercício do poder sobre a vida na modernidade. O pensador esquematiza esse processo de investimento de tecnologias do poder sobre a vida na modernidade afirmando que

Temos, pois, duas séries: a série corpo – organismo – disciplina – instituições; e a série população – processos biológicos – mecanismos regulamentadores – Estado. Um conjunto orgânico institucional: a organo-disciplina da instituição, se vocês quiserem, e, de outro lado, um conjunto biológico e estatal: a bio-regulamentação pelo Estado (Foucault, 2005, p. 298).

Deve-se destacar nesse contexto disciplinar e regulamentador o papel imprescindível que a norma desempenha para estabelecer as condições de possibilidade de exercício do poder disciplinar e normalizador. A norma, que se aplica tanto ao controle disciplinar de um corpo quanto à regulamentação de uma população, possibilitou que o poder no século XIX tomasse para si toda a extensão da vida, do orgânico ao biológico, “do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra” (2005, p. 302). Para Foucault, as tecnologias de poder sobre a vida somente puderam se efetivar no corpo e na população através do poder da norma. Portanto, os grandes instrumentos do poder que se abateu sobre a vida na modernidade foram a vigilância, a norma e a regulamentação, todos estrategicamente articulados pelo poder da norma. Foucault afirma que

Aparece, através das disciplinas, o poder da Norma. Nova lei da sociedade moderna? Digamos antes que desde o século XVIII ele veio unir-se a outros poderes obrigando-os a novas delimitações; o da Lei, o da Palavra e do Texto, o da Tradição. O Normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma educação estandardizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e dos produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica (Foucault, 1995, p 164).

Nesse contexto, é possível perceber uma importante contribuição da prática do exame no processo que Foucault demarcou como sendo um dos pontos centrais para o surgimento da biopolítica. O poder disciplinar manifesta seu poderio organizando indivíduos, população,

²⁷ Foucault aponta a importância que teve a sexualidade como ponto de fixação e manifestação das tecnologias de poder nesse momento da história ocidental, quando a sexualidade aparece como elo entre o corpo e a população. “No fundo, por que a sexualidade se tornou, no século XIX, um campo cuja importância estratégica foi central? Eu creio que, se a sexualidade foi importante, foi por uma porção de razões, mas em especial houve estas: de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente (e os famosos controles, por exemplo, da masturbação que foram exercidos sobre as crianças desde o fim do século XVIII até o século XX, e isto no meio familiar, no meio escolar,, etc., representam exatamente esse lado de controle disciplinar da sexualidade); e depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo dos indivíduos mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas depende também da regulamentação (Foucault, 2005. p. 300).

espaços, tempo e objetos, e nele “o exame vale como cerimônia dessa objetivação” (Foucault, 1995, p. 167), isto fica evidente quando Foucault trata da evolução da medicina no Ocidente, destacando o investimento político sobre o corpo, sobre a saúde dos indivíduos, na segunda metade do século XIX (Foucault, 2004, p. 80), como Foucault destaca nas conferências realizadas no Brasil.

Em outubro de 1974, Foucault realizou uma conferência sobre “O nascimento da medicina social” e outra sobre “O nascimento do hospital”, no Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Foucault, 2004, p. 294). Na primeira destas conferências, o neologismo biopolítica foi usado por Foucault de maneira, se não inédita, pelo menos rara em registro antes do ano de 1978, quando o termo passa a ser usado de modo mais frequente no curso *Segurança, território, população*, chegando ao seu uso pleno em 1979, quando o filósofo ministra o curso *O nascimento da biopolítica*, no Collège de France. Nesse sentido, Foucault afirma:

Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário; que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do século XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade bio-política. A medicina é uma estratégia bio-política (Foucault, 2004, p. 80).

Ao final da conferência, fazendo um comparativo entre a medicina urbana francesa e a medicina de Estado alemã do século XVIII, Foucault sintetiza qual tem sido a preocupação da medicina com os cuidados da população. Ele assinala: “aparece, no século XIX e sobretudo na Inglaterra, uma medicina que é essencialmente um controle da saúde e do corpo das classes mais pobres para torná-las mais aptas ao trabalho e menos perigosas às classes mais ricas” (Foucault, 2004, p. 97).

Na segunda conferência, “O nascimento do hospital”, Foucault apresenta o hospital como instrumento terapêutico, um espaço destinado à cura, que somente recebeu essa função a partir do final do século XVIII, quando ele passa, sistematicamente, a ser visitado, observado e comparado aos demais espaços afins. Essa situação requer novas técnicas e novas práticas para que de fato ocorressem as transformações no processo terapêutico dos indivíduos e da população. Desse modo, e considerando que a disciplina é uma técnica de exercício de poder detalhadamente elaborada pela cultura ocidental do século XVIII, a disciplina e suas variadas técnicas assume a função central de tornar o hospital o mais próximo possível do espaço terapêutico que se exigia naquela época. A disciplina, segundo Foucault, “é uma técnica de

poder que implica uma vigilância perpétua e constante dos indivíduos. Não basta olhá-los às vezes ou ver se o que fizeram é conforme à regra. É preciso vigiá-los durante todo o tempo da atividade e submetê-los a uma perpétua pirâmide de olhares” (Foucault, 2004, p. 106). A pirâmide disciplinar, portanto, traz no seu cume o exame como um instrumento importante de garantia de que na estrutura hospitalar nada e ninguém esteja em desacordo, ou seja, tudo deve estar dentro da normalidade. Nesse sentido, Foucault assegura que

A disciplina implica um registro contínuo. Anotação do indivíduo e transferência da informação de baixo para cima, de modo que, no cume da pirâmide disciplinar, nenhum detalhe, acontecimento ou elemento disciplinar escape a esse saber. [...] A disciplina é o conjunto de técnicas pelas quais os sistemas de poder vão ter por alvo e resultado os indivíduos em sua singularidade. É o poder de individualização que tem o exame como instrumento fundamental. O exame é a vigilância permanente, classificatória, que permite distribuir os indivíduos, julgá-los, medi-los, localizá-los e, por conseguinte, utilizá-los ao máximo. Através do exame, a individualidade torna-se um elemento pertinente para o exercício do poder. É a introdução dos mecanismos disciplinares no espaço confuso do hospital que vai possibilitar sua medicalização. [...] As razões econômicas, o preço atribuído ao indivíduo, o desejo de evitar que as epidemias se propaguem explicam o esquadramento disciplinar a que estão submetidos os hospitais. Mas se esta disciplina torna-se médica, se este poder disciplinar é confiado ao médico, isto se deve a uma transformação no saber médico. A formação de uma medicina hospitalar deve-se, por um lado, à disciplinarização do espaço hospitalar, e, por outro, à transformação, nesta época, do saber e da prática médicas (Foucault, 2004, p. 107).

Nesse contexto, cabe destacar que o espaço hospitalar não é apenas um lugar de cura, mas também um “lugar de formação e transmissão de saber” (Foucault, 2004, p. 111). O hospital, portanto, a partir da segunda metade do século XVIII, passa a ser um lugar de registros atualizados cotidianamente sobre todas as demandas de saúde dos indivíduos e da população, não apenas demandas curativas, mas preventivas e de gestão. Essas questões inclusive antes não estavam diretamente relacionadas à saúde, como por exemplo, o lugar e as condições de habitação dos usuários do espaço hospitalar. Isto resulta na constituição de um “saber médico-administrativo”. Resulta, segundo Foucault, numa “medicina como técnica geral de saúde, mais do que como serviço das doenças e arte das curas” (Foucault, 2004, p. 202). A partir de então, ao procurar um hospital em busca de uma cura qualquer o indivíduo leva consigo uma série de informações não apenas sobre si, sobre os sintomas que o levaram a buscar um tratamento, mas também sobre suas condições de vida, sobre a sua família e população à qual ele pertence.

Ao classificar esse processo como uma tecnologia hospitalar, que tem o indivíduo e a população como foco das suas ações, Foucault está demonstrando que se trata de uma prática da governamentalidade biopolítica, cuja finalidade é cuidar da vida para preservar a espécie humana. Nesse sentido, Foucault afirma que

Pela disciplinarização do espaço médico, pelo fato de se poder isolar cada indivíduo, colocá-lo em um leito, prescrever-lhe um regime, etc., pretende-se chegar a uma medicina individualizante. Efetivamente, é o indivíduo que será observado, seguido,

conhecido e curado. O indivíduo emerge como objeto do saber e da prática médicos. Mas, ao mesmo tempo, pelo mesmo sistema do espaço hospitalar disciplinado se pode observar grande quantidade de indivíduos. Os registros obtidos quotidianamente, quando confrontados entre os hospitais e nas diversas regiões, permitem constatar os fenômenos patológicos comuns a toda a população. O indivíduo e a população são dados simultaneamente como objetos de saber e alvos de intervenção da medicina, graças à tecnologia hospitalar. A redistribuição dessas duas medicinas será um fenômeno próprio do século XIX. A medicina que se forma no século XVIII é tanto uma medicina do indivíduo quanto da população (Foucault, 2004, p. 111).

Ainda dentro do contexto disciplinar-normalizador e analisando o processo de transição do hospital de antes do século XVIII, que era um espaço confuso que servia mais como difusor de doenças e mortes do que de cura, para o hospital como espaço de exame e disciplina, que assume compromisso com a defesa da vida, Foucault, em *Vigiar e punir* (1975), tece as características desse processo de transição. Ele tomou como exemplo o hospital francês do século XVII, cujo funcionamento caracterizava-se pela ausência de mecanismos de gestão eficientes, principalmente pela não presença de médico, que quando vinha inspecionar aquele espaço de serviço de saúde o fazia com incumbências de controle diversas: religiosas, administrativas e outras. O médico não participava cotidianamente da gestão do hospital. Aos poucos isso foi mudando: a visita tornou-se mais frequente, mais rigorosa e mais extensa. Foucault salienta que somente após o hospital passar a ser o lugar, o espaço de examinar, no final do século XVIII, foi possível a liberação epistemológica da medicina na França. A partir de então, com os regulamentos, houve todo um rigor no funcionamento hospitalar francês. Foucault afirma que

A inspeção de antigamente, descontínua e rápida, se transforma em uma observação regular que coloca o doente em situação de exame quase perpétuo. Com duas consequências: na hierarquia interna, o médico, elemento até então exterior, começa a suplantando o pessoal religioso e a lhe confiar um papel determinado, mas subordinado, na técnica do exame; aparece então a categoria do “enfermeiro”; quanto ao próprio hospital, que era antes de tudo um local de assistência, vai tornar-se local de formação e aperfeiçoamento científico: viravolta das relações de poder e constituição de um saber. O hospital bem “disciplinado” constituirá o local adequado da “disciplina” médica; esta poderá então perder seu caráter textual e encontrar suas referências menos na tradição dos autores decisivos que num campo de objetos perpetuamente oferecidos ao exame (Foucault, 1995, p. 165-166).

A escola é outra instituição que Foucault demarcou como sendo uma espécie de aparelho de exame ininterrupto. A escola permite ao mesmo tempo comparar, medir e sancionar, continuamente. Nesse sentido, faz-se necessário ressaltar que a punição no poder disciplinar não almeja a expiação, nem tão pouco a repressão; a coação de que se utiliza é apenas uma técnica para conduzir à conformidade, ou seja, a norma. Foucault assegura que na escola “o próprio sistema de classificação vale como recompensa ou punição” (1995, p. 162-163),

portanto, é preciso relacionar os atos, os comportamentos e os desempenhos para que se possa diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros.

O exame não se contenta em sancionar um aprendizado; é um de seus fatores permanentes: sustenta-o segundo um ritual de poder constantemente renovado. O exame permite ao mestre, ao mesmo tempo em que transmite seu saber, levantar um campo de conhecimentos sobre seus alunos. [...] o exame é na escola uma verdadeira e constante troca de saberes: garante a passagem dos conhecimentos do mestre ao aluno, mas retira do aluno um saber destinado e reservado ao mestre. A escola torna-se o local de elaboração da pedagogia. E do mesmo modo como o processo do exame hospitalar permitiu a liberação epistemológica da medicina, a era da escola “examinatória” marcou o início de uma pedagogia que funciona como ciência (Foucault, 1995, p. 166).

Vale salientar que a cerimônia disciplinar, sem excessos e sem triunfos, diferente da cerimônia política soberana, excessiva e triunfante, realiza-se apenas pelo olhar; o exame, em revista capta os indivíduos como objetos e faz com que eles “apenas mostrem seus efeitos [...] sobre seus corpos tornados exatamente legíveis e dóceis” (1995, p. 167). Portanto, a relação entre saber e poder sucede da visibilidade ininterrupta exercida pela prática do exame sobre os indivíduos. O exame, segundo Foucault, “supõe um mecanismo que liga um certo tipo de formação de saber e uma certa forma de exercício do poder” (1995, p. 166), logo, entre saber e poder um não é avesso ao outro. Eles se complementam.

Dessa maneira, Foucault aponta que as instituições de sequestro, lugar de fomento da relação saber-poder, detêm um poder cujo exercício se dá de forma polimorfa: econômica, política, judiciária e epistemológica. O filósofo destaca que na cultura ocidental a questão do poder tem sido historicamente subestimada no contexto político e epistemológico, principalmente, no que se refere às relações entre saber e poder. As tentativas neste sentido detinham-se nas pessoas detentoras de poder e não nas estratégias sutis do poder, nas suas relações com o saber e nas consequências mútuas que se desencadeiam dessa relação no contexto sociopolítico do Ocidente. Sobre essa situação Foucault assevera que

Um assunto que foi ainda menos estudado é a relação entre o poder e o saber, as incidências de um sobre o outro. Admite-se, e isto é uma tradição do humanismo, que a partir do momento em que se atinge o poder, deixa-se de saber: o poder enlouquece, os que governam são cegos. E somente aqueles que estão à distância do poder, que não estão em nada ligados à tirania, fechados em suas estufas, em seus quartos, em suas meditações, podem descobrir a verdade. Ora, tenho a impressão de que existe, e tentei fazê-la aparecer, uma perpétua articulação do poder com o saber e do saber com o poder. Não podemos nos contentar em dizer que o poder tem necessidade de tal ou tal descoberta, desta ou daquela forma de saber, mas que exercer o poder cria objetos de saber, os faz emergir, acumula informações e as utiliza. Não se pode compreender nada sobre o saber econômico se não se sabe como se exercia, cotidianamente, o poder, e o poder econômico. O exercício do poder cria perpetuamente saber e, inversamente, o saber acarreta efeitos de poder (Foucault, 2004, p. 141-142).

A relação entre poder e saber pensada e evidenciada por Michel Foucault em diversas de suas obras teve enorme aceitação entre estudiosos do pensador, dentre eles destacam-se

Dreyfus e Rabinow, que ao analisarem o método foucaultiano de escrever a história do presente, definido por eles de analítica interpretativa, afirmaram que “se há outro tema recente na obra de Foucault com tamanha importância quanto o do corpo é a afirmação de que poder e saber não são externos um ao outro. Ambos operam na história de forma mutuamente geradora” (Dreyfus e Rabinow, 1995, p. 127).

É no contexto da relação poder-saber que se torna necessário enfatizar a relevância do poder epistemológico dentre aqueles que integram as instituições. O poder epistemológico, segundo Foucault, é aquele que no interior das instituições infiltra-se nos poderes econômico, político e judiciário para “extrair dos indivíduos submetidos ao olhar e já controlados por estes diferentes poderes” (Foucault, 1996, p. 121) toda uma gama de saberes, de conhecimentos. Ao encontrar-se fixado em uma instituição de sequestro o indivíduo vai render ao poder exercido sobre ele uma gama de saberes, que serão extraídos por esse poder de duas formas diferentes. A primeira delas refere-se à extração do saber oriundo da força de trabalho do indivíduo. Toda experiência que esse indivíduo possui e que é distinta e inovadora no sentido de ampliar a produção naquela instituição, tais como, pequenas invenções e descobertas, melhorias das técnicas de produção, “são imediatamente anotadas e registradas, extraídas, portanto, da sua prática, acumuladas pelo poder que se exerce sobre ele por intermédio da vigilância” (Foucault, 1996, p. 121). Essa vigilância, esse exame, com seus incontáveis e diversificados relatórios elaborados através da técnica de escrita, que funciona como extensão da sua visibilidade, vai incorporando sutilmente o conhecimento desse indivíduo ao saber produtivo e, simultaneamente, ao reforço no controle desse mesmo indivíduo. Percebe-se que o saber transmitido pelo indivíduo provoca uma transformação, inicial e aparentemente imperceptível, porém, indelével na relação entre o saber e o poder. O segundo tipo de extração de saber dos indivíduos pelo poder epistemológico agora não mais se refere à força de trabalho do indivíduo, mas refere-se a ele como agente social. Agora está em jogo a análise do seu comportamento: classificação, registro, comparação. Esse saber tecnológico que é próprio das instituições de sequestro fez surgir “um saber de observação, um saber de certa forma clínico, do tipo da psiquiatria, da psicologia, da psico-sociologia, da criminologia” (Foucault, 1996, p. 121), como assegura Foucault. O poder exercendo-se sobre os indivíduos extrai um saber que é próprio deles e o reescreve, o acumula conforme novas normas, permitindo assim novas formas de controle. Foucault afirma que

É assim, por exemplo, que um saber psiquiátrico nasceu e se desenvolveu até Freud, que foi a primeira ruptura com ele. O saber psiquiátrico se formou a partir de um campo de observação exercida prática e exclusivamente pelos médicos enquanto detinham o poder no interior de um campo institucional fechado que era o asilo, o hospital psiquiátrico. Do mesmo modo, a pedagogia se formou a partir das próprias

adaptações da criança às tarefas escolares, adaptações observadas e extraídas do seu comportamento para tornarem-se em seguida leis de funcionamento das instituições e forma de poder exercido sobre as crianças (Foucault, 1996, p. 122).

O poder epistemológico utiliza-se de uma mesma ferramenta para extrair dos indivíduos o saber que precisa para aperfeiçoar o sistema de produção e de controle dos indivíduos. Trata-se da vigilância, do exame, que tanto serve para registrar os detalhes da força de trabalho como para acompanhar o perfil comportamental dos indivíduos. São, portanto, dois tipos de saber extraídos simultaneamente dos indivíduos, o que se refere ao perfil profissional e o que se refere ao perfil comportamental. Ressalte-se a importância dessa categoria de poder (epistemológico), que representa apenas parte do poder polímorfo exercido indistintamente pelas instituições de sequestro, mas que a ele cabe a extração de saberes dos demais poderes (econômico, político e judiciário) no interior das instituições. Para Foucault, portanto, se o objetivo do sequestro é tornar o tempo de vida em tempo de trabalho, tornar o tempo de trabalho em força de trabalho e, por fim, tornar a força de trabalho em força produtiva, isto só pode se efetivar através da ação polivalente do poder epistemológico (Foucault, 1996, p. 122).

A ênfase apresentada por François Ewald à diferença entre disciplina, enquanto dispositivo de adestramento do corpo, e norma, enquanto medida comum, reafirma a importância do poder epistemológico enquanto dispositivo aglutinador de saberes, que constituirão o saber normativo e, portanto, caracterizador da modernidade como uma era normativa²⁸. Ewald afirma que

A partir do momento em que as disciplinas se tornam normativas, as instituições tornam-se isomorfas umas às outras. A partir do momento em que a sociedade se torna normativa, as instituições – exército, escola, oficina, prisão – tornam-se redundantes umas das outras. [...] Não se deve confundir “norma” e “disciplina”. As disciplinas visam os corpos, com uma função de adestramento; a norma é uma medida, uma maneira de produzir medida comum. Ao mesmo tempo aquilo que torna comparável e individualiza: princípio de visibilidade, mediante o puro mecanismo de reflexão do grupo sobre si mesmo. As disciplinas não são necessariamente normativas. O que caracteriza a modernidade, segundo Foucault, é o advento de uma era normativa: a normalização das disciplinas, a passagem da disciplina bloqueio à disciplina mecanismo, e correlativamente à formação de uma sociedade disciplinar (que não se caracteriza pelo enclausuramento, ainda que se continue a utilizar o respectivo

²⁸ Em *Segurança, território, população*, Foucault traça a diferença entre normatização e normalização para enfatizar que ao tratar da normalização ele remete a técnicas fora do âmbito jurídico institucional, ou seja, fora da codificação da norma. Desse modo, Foucault afirma: “O que não é normalização? Eu normalizo, tu normalizas, etc. [...] creio que é preciso mostrar que a relação entre a lei e a norma indica efetivamente que há, intrinsecamente a todo imperativo da lei, algo que poderíamos chamar de uma normatividade, mas que essa normatividade intrínseca à lei, fundadora talvez da lei, não pode de maneira nenhuma ser confundida com o que tentamos identificar aqui sob o nome de procedimentos, processos, técnicas de normalização. Diria até, ao contrário, que, se é verdade que a lei se refere a uma norma, a lei tem, portanto, por papel e função – é a própria operação da lei – codificar uma norma, efetuar em relação à norma uma codificação, ao passo que o problema que procuro identificar é mostrar como, a partir e abaixo, nas margens e talvez até mesmo na contramão de um sistema da lei se desenvolvem técnicas de normalização” (Foucault, 2008c, p. 74).

processo), mas optando pela constituição de um espaço: liso, intermutável, sem segregação, indefinidamente redundante e sem exterior (Ewald, 1993, p. 87-88).

Desse modo, é possível se afirmar que a norma se utiliza do saber produzido pelos indivíduos, extraído pelo poder epistemológico, para se efetivar como o ótimo a ser atingido (controle), quer para o corpo ou população. Apesar de Foucault estabelecer uma distinção entre disciplina e norma, destacando que a primeira promove o adestramento do corpo e que a segunda é uma medida comum, deve-se considerar que a norma também incide sobre o corpo, mesmo que seja para enquadrá-lo nessa medida comum, pelo adestramento.

Nesse sentido, em *Corpos (In)Visíveis*, Passos destaca que a normalidade sobre a qual Foucault volta suas reflexões não está relacionada à conformidade dos indivíduos às leis externas, mas a comportamentos, a perfis considerados habituais normais em comparação com outros perfis (indivíduos) (Passos, 2023, p. 123).

É nessa perspectiva que, ao referir-se à alteração da tecnologia do poder, passando daquela negativa, que expulsa e reprime, para a tecnologia do poder positivo, “que fabrica”, “que observa”, “que sabe”, “que se multiplica a partir dos seus próprios efeitos” (Foucault, 2011, p. 41), Foucault enfatiza que o feito mais importante da Idade Clássica não são os propalados inventos nas mais diversas áreas, mas a tecnologia política nos moldes disciplinar e normalizador. Na Idade Clássica, segundo Foucault, as técnicas de poder não mais visavam a arrecadação, mas a produção e sua expansão ao máximo, o que leva a essas novas técnicas de poder a optarem pela inclusão e não mais pela exclusão de elementos, que a partir de então passam a ser examinados intensivamente, com objetivo de maximização da produção. Como não mais interessa arrecadar, e sim produzir, também não mais interessará o isolamento de grandes massas confusas. A partir desse momento interessa às técnicas do novo poder de distribuir os indivíduos priorizando suas diferenças, para aplicar-se sobre eles e subtrair-lhes, pelas suas múltiplas técnicas e estratégias, um saber vasto, que seja útil econômica e politicamente. Segundo Foucault, a Idade Clássica inventou técnicas de poder que podem ser (e são) inseridas nos aparelhos de Estado, nas instituições, nas famílias (Foucault, 2011, p. 41-42) e sempre operam de maneira sincronizada. Ressalte-se que essas técnicas de poder não apenas podem, como assinala Foucault, mas elas, além de surgirem nessas instituições, ainda se mantêm nelas e em outra qualquer que possa existir nos moldes da cultura ocidental, cujo princípio é a disciplina e a normalização, quer do indivíduo ou da população.

Desse modo, Foucault sintetiza as invenções da Idade Clássica no que se refere ao investimento de técnicas de poder sobre a vida. Ele afirma que

A Idade Clássica, portanto, elaborou o que podemos chamar de uma “arte de governar”, precisamente no sentido em que se entendia, nessa época, o “governo” das crianças, o “governo” dos loucos, o “governo” dos pobres e, logo depois, o “governo” dos operários. E por “governo” cumpre entender, tomando o termo no senso lato, três coisas. Primeiro, é claro, o século XVIII, ou a Idade Clássica, inventou uma teoria jurídico-política do poder, centrada na noção de vontade, na sua alienação, na sua transferência, na sua representação num aparelho governamental. O século XVIII, ou a Idade Clássica, implantou todo um aparelho de Estado, com seus prolongamentos e seus apoios em diversas instituições. E depois [...] ele aperfeiçoou uma técnica geral de exercício do poder, técnica transferível a numerosas e diversas instituições e aparelhos. Essa técnica constitui o reverso das estruturas jurídicas e políticas das representações, e a condição de funcionamento e de eficácia desses aparelhos. Essa técnica geral do governo dos homens comporta um dispositivo tipo, que é a organização disciplinar [...]. Esse dispositivo tipo é finalizado pelo quê? Por algo que podemos chamar, acho eu, de “normalização” (Foucault, 2011, p. 41-42).

A arte clássica de governar a que se refere Foucault apresenta como grande novidade a razão de Estado²⁹. E para realizar sua análise da história de produção da verdade, ou seja, do investimento do poder sobre a vida, de forma que contemple essa novidade da Idade Clássica, Foucault destaca que fizera dois movimentos sucessivos, sendo o primeiro deles a contraposição da noção de saber-poder à noção de ideologia dominante. O filósofo explica que para isto situou as noções de saber e de poder. O saber, para Foucault, tinha como função descartar a oposição entre o “científico e o não-científico, a questão da ilusão e da realidade, a questão do verdadeiro e do falso” (Foucault, 2018a, p. 12), por exemplo, e que se tratava de

²⁹ Na aula inaugural do curso *Do governo dos vivos* realizada em 9 de janeiro de 1980 no Collège de France, Michel Foucault refere-se à noção de governo dos homens pela verdade e dos deslocamentos sucessivos que realizou sobre a noção de saber-poder para apreender a noção de governo pela verdade no contexto da razão de Estado. Ele afirma que a “razão de Estado [...] é, de fato, em certo sentido todo um remanejamento, digamos, utilitário e calculador de todas as aleturgias que eram próprias do exercício do poder. Tratava-se de fato de constituir um tipo de saber que fosse de certo modo interno ao exercício do poder e útil para ele. Mas a constituição da razão de Estado foi acompanhada por todo um movimento que foi evidentemente sua contrapartida negativa: era preciso varrer os adivinhos da corte do rei e substituir a astrologia, aquela espécie de conselheiro que era ao mesmo tempo o detentor e o invocador da verdade, por um verdadeiro ministro que fosse capaz de proporcionar ao príncipe um conhecimento útil. A constituição da razão de Estado é o remanejamento de todas essas manifestações de verdade que eram vinculadas ao exercício do poder e à organização das cortes” (Foucault, 2018a, p. 10). Na aula do curso *Segurança, território, população*, realizada no Collège de France no dia 22 de março de 1978 e em outras aulas do mesmo curso, Foucault já havia apresentado uma análise profunda sobre a razão de Estado, bem como, sobre a concepção de Estado. Sobre a razão de Estado o filósofo afirma: “penso que a razão de Estado definiu de fato uma arte de governar em que a referência à população estava implícita, mas, precisamente, ainda não havia entrado no prisma reflexivo. O que vai acontecer, do início do século XVII a meados do século XVIII, vai ser uma série de transformações graças às quais e através das quais essa espécie de elemento central em toda a vida política, em toda a reflexão política, em toda a ciência política a partir do século XVIII, essa noção de população vai ser elaborada. Ela vai ser elaborada por intermédio de um aparelho instalado para fazer a razão de Estado funcionar. Esse aparelho é a ‘polícia’. E é a intervenção desse campo de práticas que vai ser chamado de ‘polícia’, é essa intervenção que, nessa teoria geral – absolutista, se vocês quiserem – da razão de Estado, vai fazer surgir esse novo sujeito” (Foucault, 2008c, p. 370-371). Na mesma aula, Foucault apresenta as características do Estado no contexto da razão de Estado. Ele afirma que “o Estado só se subordina a si mesmo, busca seu próprio bem e não tem nenhuma finalidade exterior, isto é, ele não deve desembocar em nada mais que em si mesmo. Nem a salvação do soberano, claro, nem a salvação eterna dos homens, nem nenhuma forma de consumação ou de escatologia para a qual deveria tender. Com a razão de Estado [...] estamos num mundo de historicidade indefinida, num tempo aberto e sem termo” (Foucault, 2008c, p. 389).

colocar a questão do saber “em termos de práticas constitutivas [...] de domínios de objetos e de conceitos, dentro dos quais as oposições entre o científico e o não-científico, entre o verdadeiro e o falso, entre a realidade e a ilusão podia exercer seus efeitos” (Foucault, 2018a, 12). Foucault aponta que em relação à noção de poder, a função primordial era “substituir a noção de sistema de representações dominantes pela questão, pelo campo de análise dos procedimentos e das técnicas pelas quais se efetuam as relações de poder” (Foucault, 2018a, p. 12-13).

O segundo deslocamento que Foucault afirma ter realizado sobre a relação saber-poder refere-se à passagem da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, “de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder” (Foucault, 2018a, p. 13). É importante salientar que Foucault não descarta a noção de saber-poder nessa sua nova investigação sobre o governo pela verdade, sobre a noção de investimento do poder sobre a vida. A produção da verdade nessa nova empreitada se faz, portanto, pela resignificação, pela ampliação da noção da relação saber-poder, que o pensador realiza para permitir que ele possa fazer uma análise histórica da produção da verdade capaz de dar conta da relação da arte de governar com o jogo da verdade, possibilitando assim que o filósofo apreendesse “as maneiras de conceber que pode haver uma relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade” (Foucault, 2018a, p. 14) no cenário político que se apresenta para a modernidade, que é a razão de Estado, ou razão governamental.

Sobre a relação que pode haver entre o exercício do poder e a manifestação da verdade na modernidade, Foucault destaca cinco maneiras³⁰ disso ocorrer, conforme teorias apresentadas por estudiosos do assunto. A primeira delas é “a ideia de que a racionalidade da ação governamental é a razão de Estado e que a verdade que é preciso manifestar é a verdade do Estado como objeto da ação governamental” (Foucault, 2018a, p. 14). As ações e decisões do governo devem, obrigatoriamente, ser indexadas a conhecimentos verdadeiros, exatos, que obedecem a uma estrutura racional. Na segunda maneira, se o governo governa com a verdade, ou seja, com os processos que caracterizam a realidade que é o Estado, e não com a sabedoria geral, “menos terá que governar [...] Portanto, o exercício do poder nunca será nada mais que

³⁰ Foucault destaca que realizou levantamento puramente indicativo de algumas das maneiras que se procurou pensar as relações entre a arte de governar e saber da verdade, ou seja, entre o exercício do poder e a manifestação da verdade, que ele esquematiza afirmando que “se quiserem: razão de Estado ou princípio de racionalidade, é Botero; racionalidade econômica e princípio de evidência, é Quesnay; especificação científica da evidência e princípio da competência, é Saint-Simon; Transformação da competência particular em despertar universal, é o princípio da consciência geral, é Rosa Luxemburgo; e, enfim, consciência comum e fascinada do inevitável, é o princípio de terror ou princípio de Soljenítsin. Eis cinco maneiras de reflexão, de analisar ou, em todo caso, de localizar as relações entre o exercício do poder e a manifestação da verdade” (Foucault, 2018a, p. 16).

um indicador da verdade” (Foucault, 2018a. p. 14), conclui Foucault. A terceira maneira da relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade que Foucault descreve é a ideia de que “se a arte de governar é fundamentalmente vinculada à descoberta de uma verdade e ao conhecimento objetivo dessa verdade, isso implica a constituição de um saber especializado” (Foucault, 2018a. p. 15), ideia essa que inclusive extrapola os limites da política, ou seja, se impõe à política, como observa Foucault. O modo seguinte, o quarto, traz a ideia de que se indivíduos se apresentam como especialistas da verdade, podendo se impor à política, isso implica que eles estão escondendo algo. “Façamos as máscaras caírem, descubramos as coisas como elas acontecem [...] e com isso o governo cai” (Foucault, 2018a, p. 15). Trata-se da tomada de consciência da realidade social, econômica e política, ou seja, uma tomada de consciência universal. Por último, a quinta maneira, a relação do exercício do poder com a manifestação da verdade refere-se à ideia de que “na medida em que a evidência do que acontece é efetivamente consciente para todo mundo, é nessa medida que as coisas não se mexem” (Foucault, 2018a. p. 16). Trata-se, segundo Foucault, do princípio de terror, no qual a verdade não liberta, paralisa. Portanto, na cultura ocidental, pelos exemplos sucessivos apontados por Foucault, é possível afirmar que a relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade sempre foi tida pelos estudiosos da questão como imprescindível para que haja governamentalidade, ou seja, um não é sem o outro no processo de gestão da vida, como atesta Foucault em diversos momentos.

A análise de Foucault sobre o investimento de técnicas de poder sobre a vida traz elementos novos, como a noção de razão de Estado, a noção de Estado, a noção de população, a noção de governamentalidade e, sobretudo, a inclusão da vida na história que, em síntese, representa a junção dessas novidades políticas incidindo sobre a vida na modernidade, ou seja, representa a transversalidade da vida enquanto dispositivo histórico-político irrompendo a realidade, fazendo parte do processo que Foucault definiu como governamentalidade.

Vivemos na era da "governamentalidade", aquela que foi descoberta no século XVIII. Governamentalização do Estado que é um fenômeno particularmente tortuoso, pois, embora efetivamente os problemas da governamentalidade, as técnicas de governo tenham se tornado de fato o único intuito político e o único espaço real da luta e dos embates políticos, essa governamentalização do Estado foi, apesar de tudo, o fenômeno que permitiu ao Estado sobreviver. E é possível que, se o Estado existe tal como ele existe agora, seja precisamente graças a essa governamentalidade que é ao mesmo tempo exterior e interior ao Estado, já que são as táticas de governo que, a cada instante permitem definir o que deve ser do âmbito do Estado e o que não deve, o que é público e o que é privado, o que é estatal e o que é não-estatal. Portanto, se quiserem, o Estado em sua sobrevivência e o Estado em seus limites só devem ser compreendidos a partir das táticas gerais da governamentalidade (Foucault, 2008c, p. 145).

Nesse sentido, a entrada da vida na história, a tecnologia do poder tomando a vida como objeto e objetivo, o avanço cada vez maior do “biopoder disciplinar ou regulamentador” (Foucault, 2005, p. 304) sobre a vida, tudo isso gera uma série de questões quando posto no platô da realidade contemporânea. Dentre tantos questionamentos que se pode levantar, um se sobressai: por que se mata tanto quando o objetivo do investimento do poder sobre a vida é cuidar e preservá-la? Se perguntássemos a Foucault, com base em suas análises sobre a entrada da vida na história, certamente ele responderia que se não tivesse havido os investimentos políticos sobre a vida, certamente a espécie humana, se não tivesse sucumbido, estaria próximo disso. Foucault provavelmente apontaria que a gestão da vida da população, com a existência do Estado, proporcionou a proteção social e, principalmente, garantiu a segurança, manutenção e a existência da espécie humana.

Dito isto, e considerando que na análise da relação do exercício do poder com a manifestação da verdade Foucault apresenta a noção de “polícia”³¹ (Foucault, 2008c, p. 371) como um dispositivo de controle da população e que esse dispositivo vai se juntar aos

³¹ No curso *Segurança, território, população*, na abertura da aula do dia 29 de março de 1978, Foucault retoma a abordagem sobre a nova arte de governar que ele havia iniciado na semana anterior. Na ocasião ele enfatiza que a partir do século XVII essa nova arte de governar dar-se-á em um campo de relação de forças, que exigirá o incremento de tecnologias políticas capazes de “organizar, ordenar a composição e a compensação interestatal das forças” (2008c, p. 420) para garantir o equilíbrio econômico e político da Europa. Esse incremento tecnológico tem caráter duplo: a constituição de uma diplomacia permanente e multilateral e a instalação de um exército profissional. Um segundo incremento tecnológico dessa nova arte de governar, segundo Foucault, trata-se do “grande conjunto tecnológico [...] que na época se chamava de “polícia”, e deve ficar bem claro que tem muito pouco a ver – um ou dois elementos em comum, não mais – com o que iria se chamar, no fim do século XVIII, de polícia. Em outras palavras, do século XVII ao fim do século XVIII, a palavra “polícia” tem um sentido totalmente diferente do que hoje entendemos. [...] chama-se de “polícia” simplesmente uma forma de comunidade ou de associação que seria, numa palavra, regida por uma autoridade pública, uma espécie de sociedade humana, na medida em que algo como um poder político como uma autoridade pública, se exerce sobre ela [...] chama-se também de “polícia”, ainda nos séculos XV e XVI, o conjunto dos atos que vão precisamente, reger essas comunidades sob autoridade pública. [...] o terceiro sentido da palavra “polícia”, que é simplesmente o resultado, o resultado positivo e valorizado de um bom governo [...]. A partir do século XVII, vai-se começar chamar de “polícia” o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado” (Foucault, 2008c, p. 420-421). Na aula de encerramento do curso, em 5 de abril de 1978, Foucault enfatiza ainda mais as mudanças sofridas pelo termo polícia, que a partir do século XVIII apresenta-se como uma instituição controladora e repressiva, como a conhecemos atualmente. O filósofo afirma que “pode-se dizer que a nova governamentalidade que, no século XVII, tinha acreditado poder aplicar-se inteira num projeto exaustivo e unitário de polícia, vê-se agora numa situação tal que, de um lado, terá de se referir a um domínio de naturalidade que é a economia. Terá de administrar populações. Terá também de organizar um sistema jurídico de respeito às liberdades. Terá enfim de se dotar de um instrumento de intervenção direto, mas negativo, que vai ser a polícia. Prática econômica, gestão da população, um direito público articulado no respeito à liberdade e às liberdades, uma polícia com função repressiva. Como vocês estão vendo, o antigo projeto de polícia, tal como havia aparecido em correlação com a razão de Estado, se desarticula, ou antes, se decompõe entre quatro elementos – prática econômica, gestão da população, direito e respeito às liberdades, polícia –, quatro elementos que vêm se somar ao grande dispositivo diplomático-militar que, por sua vez, não foi modificado no século XVIII. [...] Podemos fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus diferentes aparelhos a partir de urna história da razão governamental. Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade, cujas formas, parece-me, ainda conhecemos em suas modificações contemporâneas” (Foucault, 2008c, p. 476).

dispositivos disciplinares, como a vigilância, a disciplina e a norma, para controlar tanto o corpo como a população, é possível afirmar que uma das razões pelas quais Foucault não cindiu a sociedade disciplinar da sociedade de normalização reside no uso comum dos dispositivos de controle de ambas as sociedades. O exame, que simultaneamente reúne vigilância, disciplina e norma, caracteriza-se também como um dispositivo indutor de perspectivas e virtualidades, visto que seus efeitos sobre o corpo e a população são extensivos ao futuro.

A biopolítica e a produção da verdade mercantil (e da vida?)

A partir do final do século XVI, como assinala Foucault, o que se constata é um confronto permanente entre o princípio da razão de Estado e o princípio do liberalismo. O primeiro caracteriza-se pela defesa da manutenção de um Estado forte, com uma governamentalidade cujo propósito é regulamentar o desenvolvimento estatal balizado pelos problemas que são próprios da população, tais como natalidade, mortalidade, higiene, saúde e outros. Para Foucault, dada a crescente demanda dos problemas relativos à população, o que se verifica é que a governamentalidade da razão de Estado nunca será suficiente, ou seja, “governa-se pouco demais” (Foucault, 2008b, p. 433), é o que atestam os defensores da razão de Estado. Quanto ao segundo, o princípio do liberalismo³², que estabelece a crítica de que “sempre se governa demais” (Foucault, 2008b, p. 433), questiona a governamentalidade quanto aos melhores meios, a “possibilidade e a própria legitimidade” de seu projeto ser eficiente na consecução de ótimos resultados (Foucault, 2008b, p. 433). Portanto, ao liberalismo, que se caracteriza pela defesa do respeito aos sujeitos de direito e à liberdade dos indivíduos³³

³² Em *Nascimento da biopolítica*, o liberalismo é analisado por Foucault não como teoria ou ideologia, “mas como uma prática, isto é, como uma “maneira de fazer” orientada para objetivos e regulando-se por uma reflexão contínua. O liberalismo deve ser analisado então como princípio e método de racionalização do exercício do governo – racionalização que obedece, e é essa a sua especificidade, a regra interna da economia máxima. Enquanto toda racionalização do exercício do governo visa maximizar seus efeitos diminuindo o máximo possível o custo (entendido no sentido político tanto quanta no sentido econômico), a racionalização liberal parte do postulado de que o governo (trata-se, é claro, não da instituição “governo”, mas da atividade que consiste em reger a conduta dos homens num quadro e com instrumentos estatais) não poderia ser sua própria finalidade. Ele não tem em si sua razão de ser, e sua maximização, ainda que nas melhores condições possíveis, não deve ser seu princípio regulador” (Foucault, 2008b, p. 432).

³³ Para Foucault, a liberdade que o liberalismo propõe, ou melhor, que o liberalismo fabrica para e quando for conveniente, sempre será avessa à racionalidade governamental da razão de Estado, ou seja, aos interesses da população. Foucault afirma: “Se utilizo a palavra ‘liberal’, é, primeiramente, porque essa prática governamental que está se estabelecendo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, garantir esta ou aquela liberdade. Mais profundamente, ela é consumidora de liberdade. É consumidora de liberdade na medida em que só pode funcionar se existe efetivamente certo número de liberdades: liberdade do mercado, liberdade do vendedor e do comprador, livre exercício do direito de propriedade, liberdade de discussão, eventualmente liberdade de expressão, etc. A nova razão governamental necessita, portanto, de liberdade, a nova arte governamental consome

(Foucault, 2008b, p. 431), certamente não interessa os problemas específicos da população. Tratando-se da razão de Estado, a racionalização da prática governamental deve mostrar-se eficiente ao máximo, visto que a existência do Estado demanda de imediato um governo. Quanto à reflexão liberal, Foucault aponta que ela não parte da existência do Estado, “mas da sociedade, que está numa relação complexa de exterioridade e de interioridade com o Estado” (Foucault, 2008b, p. 333).

Nesse contexto, Foucault destaca que a liberdade de comportamento na arte liberal de governar existe para exercer uma função reguladora. Dessa forma, a liberdade no liberalismo não é um dado pronto e acabado a ser respeitado, dada a função atribuída a ela nesse regime. Portanto, no liberalismo a liberdade é fabricada³⁴ para e quando seus interesses exigem. “O

liberdade. Consome liberdade, ou seja, é obrigada a produzi-la. É obrigada a produzi-la, é obrigada a organizá-la. A nova arte governamental vai se apresentar, portanto, como gestora da liberdade, não no sentido do imperativo ‘seja livre’, com a contradição imediata que esse imperativo pode trazer. Não é o ‘seja livre’ que o liberalismo formula. O liberalismo formula simplesmente o seguinte: vou produzir o necessário para tornar você livre. Vou fazer de tal modo que você tenha a liberdade de ser livre. Com isso, embora esse liberalismo não seja tanto o imperativo da liberdade, mas a gestão e a organização das condições graças às quais podemos ser livres, vocês veem que se instaura, no cerne dessa prática liberal, uma relação problemática, sempre diferente, sempre móvel, entre a produção da liberdade e aquilo que, produzindo-a, pode vir a limitá-la e a destruí-la. O liberalismo, no sentido em que eu o entendo, esse liberalismo que podemos caracterizar como a nova arte de governar formada no século XVIII, implica em seu cerne uma relação de produção/destruição [com a] liberdade [...]. É necessário, de um lado, produzir a liberdade, mas esse gesto mesmo implica que, de outro lado, se estabeleçam limitações, controles, coerções, obrigações apoiadas em ameaças, etc. Temos evidentemente exemplos disso. É preciso haver liberdade de comércio, claro, mas como poderá ela efetivamente se exercer se não se controla, se não se limita, se não se organiza toda uma série de coisas, de medidas, de prevenções, etc. que evitarão os efeitos de hegemonia de um país sobre os outros, hegemonia essa que teria precisamente por efeito limitar e demarcar a liberdade de comércio? É o paradoxo que todos os países europeus e os Estados Unidos encontrarão desde o início do século XIX, quando, convencidos pelos economistas do fim do século XVIII, os governantes vão querer fazer reinar a ordem da liberdade comercial e encontrarão a hegemonia britânica. E é para salvaguardar a liberdade de comércio que os governos americanos, por exemplo, que, no entanto, tinham se valido desse problema para se revoltar contra a Inglaterra, estabelecerão desde o início do século XIX tarifas aduaneiras protetoras para salvaguardar uma liberdade de comércio que estaria comprometida pela hegemonia inglesa. Mesma coisa, liberdade do mercado interno, claro, mas para que haja mercado e preciso ademais que haja não apenas vendedor, mas também comprador. Por conseguinte, necessidade, se preciso, de sustentar o mercado e criar compradores por mecanismos de assistência. Para que haja liberdade do mercado interno, não pode haver efeitos monopolísticos. Necessidade de uma legislação antimonopólio. Liberdade do mercado de trabalho, mas para tanto tem de haver trabalhadores, trabalhadores em abundância, trabalhadores suficientemente competentes e qualificados, trabalhadores que sejam politicamente desarmados para não fazer pressão sobre o mercado de trabalho. Temos aí uma espécie de estímulo para uma formidável legislação, para uma formidável quantidade de intervenções governamentais, que serão a garantia da produção de liberdade de que se necessita, precisamente, para governar (Foucault, 2008b, p. 86-88).

³⁴ Foucault aponta os principais imperativos que no liberalismo permeiam o conflito de interesses entre individual e coletivo. “Qual vai ser então o princípio de cálculo desse custo de fabricação da liberdade? O princípio de cálculo é, evidentemente, o que se chama de segurança. Ou seja, o liberalismo, a arte liberal de governar vai se ver obrigada a determinar exatamente em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses – individuais no que têm de divergente uns dos outros, eventualmente de oposto – não constituirão um perigo para o interesse de todos. Problema de segurança: proteger o interesse coletivo contra os interesses individuais. Inversamente, a mesma coisa: será necessário proteger os interesses individuais contra tudo o que puder se revelar, em relação a eles, como um abuso vindo do interesse coletivo. É necessário também que a liberdade dos processos econômicos não seja um perigo, um perigo para as empresas, um perigo para os trabalhadores. A liberdade dos trabalhadores não pode se tornar um perigo para a empresa e para a produção. Os acidentes individuais, tudo o que pode acontecer na vida de alguém, seja a doença, seja esta coisa que chega de todo modo, que é a velhice, não podem constituir um perigo nem para os indivíduos nem para a sociedade. Em suma, a todos esses imperativos –

liberalismo não é o que aceita a liberdade. O liberalismo é o que se propõe fabricá-la a cada instante, suscitá-la e produzi-la com, bem entendido, [todo o conjunto] de injunções, de problemas de custo que essa fabricação levanta” (Foucault, 2008b, p. 88).

Nesse sentido, ao analisar o liberalismo no curso *Nascimento da biopolítica* (1979), Foucault deu ênfase a dois exemplos de transformações do liberalismo clássico para demonstrar a complexidade e as contradições que o liberalismo apresenta em qualquer sociedade em que ele se faça presente, mesmo sofrendo reformas na sua concepção original. Tomando por referência a crítica liberal de que se governa demais, Foucault busca apreender em sua análise os procedimentos da prática governamental para dirigir a conduta das pessoas no período que vai do início do século XVIII, aproximadamente, aos dias atuais. O primeiro exemplo que o pensador utiliza é do liberalismo alemão, no período compreendido entre 1948 e 1962. O outro exemplo, trata-se do liberalismo americano da escola de Chicago. O uso destes dois exemplos justifica-se, segundo Foucault, pela crítica do liberalismo quanto à “irracionalidade própria do excesso de governo” e pela tentativa liberal da retomada de “uma tecnologia de governo” sem desperdícios e sem extravagâncias (Foucault, 2008b, p. 437). Desse modo, Foucault assinala que a partir das críticas liberais o que se verificou foi a constituição de um novo lugar de produção da verdade, o mercado. Um lugar de onde emergirá um “regime de verdade como princípio de autolimitação do governo” (Foucault, 2008b, p. 26). Agora o que se observa é a exigência de uma “razão do governo mínimo como princípio de organização da própria razão de Estado” (Foucault, 2008b, p. 40-42). Observa-se a falta de contenção de gastos pelo governo como o principal foco da crítica liberal. Portanto, a partir de então a prática governamental passou a ser aferida pelas técnicas do mercado. Foucault ressalta que

O princípio dessa conexão que eu procuro identificar, essa conexão entre prática de governo e regime de verdade, seria isto: [...] haveria, portanto, uma coisa que no regime de governo, na prática governamental dos séculos XVI-XVII, já da Idade Média também, tinha constituído um dos objetos privilegiados da intervenção, da regulação governamental, uma coisa que havia sido o objeto privilegiado da vigilância e das intervenções do governo. E é esse lugar mesmo, e não a teoria econômica, que, a partir do século XVIII, vai se tornar um lugar e um mecanismo de formação de verdade. E, [em vez de] continuar a saturar esse lugar de formação da verdade com uma governamentalidade regulamentar indefinida, vai-se reconhecer – e é aí que as coisas acontecem – que se deve deixá-lo agir com o mínimo possível de intervenções, justamente para que ele possa formular a sua verdade e propô-la como regra e norma à prática governamental. Esse lugar de verdade não é, evidentemente, a cabeça dos economistas, mas o mercado (Foucault, 2008b, p. 42).

zelar para que a mecânica dos interesses não provoque perigo nem para os indivíduos nem para a coletividade – devem corresponder estratégias de segurança que são, de certo modo, o inverso e a própria condição do liberalismo. A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança – é isso que está no âmago dessa nova razão governamental cujas características gerais eu lhes vinha apontando. Liberdade e segurança – é isso que vai animar internamente, de certo modo, os problemas do que chamarei de economia de poder própria do liberalismo” (Foucault, 2008b, p. 88-89).

Sobre o liberalismo clássico alemão, Foucault destaca que ele sofreu importantes transformações realizadas pelos ordoliberalais³⁵, que são os neoliberais. Uma das alterações mais relevantes ocorre no princípio do mercado, com a substituição da troca – que era livre entre dois parceiros que estabeleciam entre si a equivalência dos seus produtos – pela concorrência. A partir de então, para o neoliberalismo do século XIX o que será essencial para o mercado será a concorrência. Portanto, sendo a concorrência o essencial para o mercado, a equivalência não o será mais, mas sim a desigualdade. A concorrência, portanto, é um jogo formal entre desigualdades (Foucault, 2008b, p. 160-163).

Ao neoliberalismo alemão interessava “saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado” (Foucault, 2008b, p. 181), diferente do liberalismo clássico que buscava estabelecer um espaço livre para o mercado numa sociedade politicamente já estruturada. Interessava ao neoliberalismo, portanto, estabelecer os princípios formais de uma economia de mercado numa arte de governar. Foucault ressalta que para atingir seus objetivos, ou seja, inserir nos princípios formais de mercado uma arte geral de governar, os neoliberais realizaram a primeira transformação do liberalismo clássico, que foi o descolamento entre a economia de mercado e o princípio político do *laissez-faire*³⁶ (Foucault, 2008b, p. 181-182). Isto acontece a partir do momento em que os neoliberais apresentaram a proposta de concorrência pura, que com suas propriedades formais vai atuar na

³⁵ Ordoliberalais são os críticos liberais da Escola de Friburgo, que publicaram suas ideias na revista *Ordo*, fundada em 1936 por Walter Eucken (1891-1950), expoente do neoliberalismo alemão. Foucault afirma que “na verdade, o liberalismo alemão do segundo pós-guerra foi definido, programado e até, em parte, aplicado por homens que, a partir dos anos 1928-1930, haviam pertencido a Escola de Friburgo (ou que, pelo menos, tinham sido inspirados por ela) e tinham se exprimido mais tarde na revista *Ordo*. No ponto de cruzamento da filosofia neokantiana, da fenomenologia de Husserl e da sociologia de Max Weber, próximas em certos pontos dos economistas vienenses, preocupados com a correlação que se manifesta na história entre processos econômicos e estruturas jurídicas, homens como Eucken, W. Röpke, Franz Böhm e Von Rüstow haviam desenvolvido suas críticas em três frentes políticas diferentes: socialismo soviético, nacional-socialismo, políticas intervencionistas inspiradas por Keynes; mas eles se voltavam contra o que consideravam um adversário único: um tipo de governo econômico que ignorava sistematicamente os mecanismos de mercado, únicos capazes de assegurar a regulação formadora dos preços. O ordoliberalismo, trabalhando sobre os temas fundamentais da tecnologia liberal de governo, procurou definir o que poderia ser uma economia de mercado, organizada (mas não planejada nem dirigida) no interior de um quadro institucional e jurídico, que, de um lado, proporcionaria as garantias e as limitações da lei e, de outro, garantiria que a liberdade dos processos econômicos não produzisse distorção social” (Foucault, 2008b, p. 437-438).

³⁶ Foucault destaca que a crítica economista neoliberal dirigida “à política governamental também equivale a filtrar toda ação do poder público em termos de contradição, em termos de falta de consistência, em termos de falta de sentido. A forma geral do mercado se torna um instrumento, uma ferramenta de discriminação no debate com a administração. Em outras palavras, no liberalismo clássico pedia-se ao governo que respeitasse a forma do mercado e se ‘deixasse fazer’. Aqui, transforma-se o *laissez-faire* em não deixar o governo fazer, em nome de uma lei do mercado que permitirá aferir e avaliar cada uma das suas atividades. O *laissez-faire* se vira assim no sentido oposto, e o mercado já não é um princípio de autolimitação do governo, é um princípio que é virado contra ele. É uma espécie de tribunal econômico permanente em face do governo. Enquanto o século XIX havia procurado estabelecer, em face e contra a exorbitância da ação governamental, uma espécie de jurisdição administrativa que permitisse aferir a ação do poder público em termos de direito, temos aqui uma espécie de tribunal econômico que pretende aferir a ação do governo em termos estritamente de economia e de mercado” (Foucault, 2008b, p. 339).

regulação econômica através dos preços. Isto representa a existência de “uma economia de mercado sem o *laissez-faire*”, [...] “uma política ativa sem dirigismo”, como pleiteavam os neoliberais. Desse modo, Foucault destaca que “o neoliberalismo não vai, portanto, se situar sob o signo do *laissez-faire*, mas, ao contrário, sob o signo de uma vigilância, de uma atividade, de uma intervenção permanente” (Foucault, 2008b, 182).

O neoliberalismo alemão caracterizou-se, segundo Foucault, como “uma nova programação da governamentalidade liberal”, na qual a liberdade econômica assumiu “uma função e um papel de estatização”, estabelecendo efetivamente a legitimidade do Estado (Foucault, 2008b, p. 127). Nesse sentido, Foucault destaca o desempenho da política econômica neoliberal alemã no período pós-guerra ao afirmar que

[...] na Alemanha contemporânea, de 1948 até hoje, isto é, durante trinta anos, não se deve considerar que a atividade econômica foi apenas um dos ramos da atividade da nação. Não se deve considerar que a boa gestão econômica não teve outro efeito e nenhum outro fim previsto e calculado senão o de assegurar a prosperidade de todos e de cada um. Na verdade, na Alemanha contemporânea, a economia, o desenvolvimento econômico, o crescimento econômico produzem soberania, produzem soberania política pela instituição e pelo jogo institucional que faz precisamente funcionar essa economia. A economia produz legitimidade para o Estado, que é seu avalista. Em outras palavras – e é esse um fenômeno importantíssimo, que sem dúvida não é único na história, mas mesmo assim é muito singular, pelo menos na nossa época –, a economia é criadora de direito público (Foucault, 2008b, p. 114).

A atualidade que vivemos foi estruturada política e economicamente tendo como grande referência a governamentalidade alemã do pós-guerra, ou seja, trata-se de uma difusão do modelo neoliberal alemão de 1948, que foi bem-sucedido na reconstrução na Alemanha. Foucault aponta que essa difusão se deu com muitas dificuldades na França³⁷ e que nos Estados Unidos ela assume um aspecto muito diferente, o que torna questionável se, de fato, houve difusão do modelo neoliberal alemão para os Estados Unidos.

Nesse sentido, havendo ou não difusão do neoliberalismo alemão nos Estados Unidos, retoma-se o segundo exemplo que Foucault usou para demonstrar como a arte de governar

³⁷ A difusão do neoliberalismo alemão na França enfrentou, segundo Foucault, uma série de dificuldades, dentre elas destacam-se a crise econômica que assolava o país naquele momento e também porque os difusores do modelo alemão na França foram os próprios gestores do Estado. Foucault ressalta que “na França, o que poderíamos chamar de difusão do modelo alemão se deu de maneira lenta, insidiosa, acerbica e, a meu ver, com três características. Primeiro, não se deve esquecer que essa difusão do modelo neoliberal alemão se deu, na França, a partir do que poderíamos chamar de uma governamentalidade fortemente estatizada, fortemente dirigista, fortemente administrativa, com todos os problemas que isso implica. Segundo, vai-se tentar introduzir e aplicar esse modelo neoliberal alemão na França num contexto de crise, de crise econômica, de início relativamente limitada e agora aguda, crise econômica essa que constitui o motivo, o pretexto e a razão da introdução e da aplicação desse modelo alemão, e ao mesmo tempo seu freio. Enfim, terceiro, acontece que – pelas razões que acabo de citar, é essa a terceira característica – os agentes de difusão e os agentes de aplicação desse modelo alemão são, precisamente, os gestores do Estado e os que têm de gerir o Estado nesse contexto de crise. Então, por causa disso tudo, a aplicação do modelo alemão comporta, na França, toda uma série de dificuldades e como que uma espécie de peso misturado com hipocrisia” (Foucault, 2008b, p. 266).

transformou o liberalismo clássico para garantir a direção da conduta das pessoas, desta feita nos Estados Unidos.

Franco Berardi sintetiza em *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem* o que representa o princípio do modelo neoliberal americano, desde sua origem. Ele destaca:

Pode-se afirmar que a ditadura neoliberal teve início quando os Chicago Boys decretaram que a realidade era inventada pelo dinheiro, quando a avaliação monetária penhorou o referente. Esqueçam o referente, o dinheiro é que criará o mundo – é essa a declaração arrogante, a da onipotência do poder econômico, que funda o monetarismo neoliberal. [...] A premissa do dogmatismo neoliberal é a redução da vida social às conclusões matemáticas de algoritmos financeiros (Berardi, 2020, p.30-31).

Nos Estados Unidos a renovação do liberalismo clássico sempre se manteve em curso e mesmo considerando as relações históricas entre o neoliberalismo alemão e o neoliberalismo americano não se pode garantir, segundo Foucault, que houve uma difusão do modelo alemão nos Estados Unidos.

Nesse sentido, Foucault afirma: “o que se vê surgir agora, ou o que se viu surgir em reação ao *New Deal*³⁸, não é necessariamente a difusão do modelo alemão. Pode-se perfeitamente considerá-lo um fenômeno absolutamente endógeno aos Estados Unidos” (Foucault, 2008b, p. 266). Embora Foucault coloque em dúvida a difusão do modelo neoliberal alemão para o modelo neoliberal americano, o filósofo aponta o contexto de crise americana como sendo a segunda característica dessa difusão que, diferentemente da crise francesa quando da difusão do modelo alemão na França, trata-se de uma crise econômica, bem menos aguda do que a crise francesa. Entretanto, Foucault destaca que o desenvolvimento do neoliberalismo americano se deu em meio a uma crise política que perdurava desde o *New Deal*. O *New Deal*

³⁸ Na aula do dia 24 de janeiro de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica* consta a Nota 28 que faz referência ao *New Deal*: “Trata-se, é claro, do programa econômico e social de luta contra a crise – o *New Deal* – elaborado por Franklin Roosevelt logo depois da sua eleição à presidência dos Estados Unidos em novembro de 1932 (Foucault, 2008b, p. 100). Naquela mesma aula Foucault destaca que a nova arte de governar apresenta “mecanismos que têm por função produzir, insuflar, ampliar as liberdades, introduzir um “a mais” de liberdade por meio de um “a mais” de controle e de intervenção. Ou seja, aqui o controle não é mais apenas, como no caso do panoptismo, o contrapeso necessário à liberdade. Ele é seu princípio motor. Também encontraríamos para isso muitos exemplos, quando mais não fosse o que aconteceu por exemplo na Inglaterra e nos Estados Unidos no curso do século XX, digamos no curso dos anos 1930, quando, com o desenvolvimento da crise econômica, percebeu-se imediatamente não só as consequências econômicas, mas também as consequências políticas daquela crise econômica, e viu-se nelas um perigo para certo número de liberdades consideradas fundamentais. E a política do *Welfare* implantada por Roosevelt, por exemplo, a partir de 1932, era uma maneira de garantir e de produzir, numa situação perigosa de desemprego, mais liberdade: liberdade de trabalho, liberdade de consumo, liberdade política, etc. A que preço? Ao preço, precisamente, de toda uma série de intervenções, de intervenções artificiais, de intervenções voluntaristas, de intervenções econômicas diretas no mercado, que foram as medidas fundamentais do *Welfare* [e] serão, a partir de 1946 – que serão até, aliás, desde o início –, caracterizadas como sendo em si mesmas ameaças de um novo despotismo. Naquele caso, as liberdades democráticas só foram garantidas por um intervencionismo econômico que é denunciado como uma ameaça para as liberdades” (Foucault, 2008b, p. 92).

e as críticas que são lançadas contra ele representam dois dos principais elementos que contextualizaram o desenvolvimento do neoliberalismo americano. Um terceiro elemento dessa contextualização do modelo neoliberal americano trata-se, segundo Foucault, de um elemento que se encontra também no contexto de desenvolvimento do neoliberalismo alemão, que é a política keynesiana.

A governamentalidade neoliberal apresentou-se nos Estados Unidos como uma alternativa econômica e política, que se expandiu para além do ciclo governamental convencional e difundiu-se amplamente na sociedade americana, transformando-se numa oposição política. Para Foucault, esta foi uma terceira característica da difusão do neoliberalismo nos Estados Unidos (Foucault, 2008b, p. 267).

Dessa maneira, Foucault pontua que existe uma série de diferenças entre o neoliberalismo europeu e o neoliberalismo americano (Foucault, 2008b, p. 299). Uma dessas diferenças é que quando nasce o liberalismo americano, no século XVIII, traz consigo uma série de reivindicações, principalmente de caráter econômico, que são consideradas como a pedra angular da independência dos Estados Unidos. Para Foucault, “o liberalismo desempenhou nos Estados Unidos, no período da guerra de Independência, mais ou menos o mesmo papel, ou um papel relativamente análogo ao que o liberalismo desempenhou na Alemanha em 1948”. No caso dos Estados Unidos, Foucault ressalta que o liberalismo foi constituído como “princípio fundador e legitimador do Estado. [...] Não é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, é a exigência de um liberalismo que se torna fundador de Estado” (Foucault, 2008b, p. 299-300). Uma segunda diferença entre o liberalismo americano e o liberalismo europeu é que o primeiro sempre esteve no centro dos debates políticos nos Estados Unidos. Na Europa do século XIX predominava o debate político sobre a unidade da nação e/ou sobre sua independência, sobre o Estado de direito, enquanto nos Estados Unidos o liberalismo mantinha-se como o principal foco dos debates políticos, fato que subsiste há mais de dois séculos. Desse modo, Foucault destaca que:

quer se trate da política econômica, do protecionismo, do problema do ouro e da prata, do bimetalismo; quer se trate do problema da escravidão; quer se trate do problema do estatuto e do funcionamento da instituição judiciária; quer se trate da relação entre os indivíduos e os diferentes Estados, entre os diferentes Estados e o Estado federal. Podemos dizer que a questão do liberalismo foi o elemento recorrente de toda a discussão e de todas as opções políticas dos Estados Unidos (Foucault, 2008b, p. 300).

Para Foucault, o modo de pensamento, o estilo da análise e a grade de decifração histórica e sociológica do neoliberalismo americano, permite que se trace dele um perfil bastante distinto do liberalismo alemão (e francês). Para acentuar essas diferenças, Foucault faz

referência à teoria do capital humano como elemento importante como método de análise e como tipo de programação do liberalismo americano³⁹.

A teoria do capital humano defendida pelo neoliberalismo americano comporta dois aspectos ou modos de análise econômica, um que se realiza dentro do próprio campo econômico, mas dando ênfase a pontos ainda inexplorados e, o segundo modo, refere-se à possibilidade de reinterpretar como econômicos os resultados alcançados dentro do próprio campo econômico, mas vai muito além, analisando como estritamente econômico um campo antes considerado não-econômico (Foucault, 2008b, p. 302).

Nesse sentido, Foucault destaca que todos os problemas que os indivíduos enfrentavam diariamente ao longo de toda vida foram apreendidos pelos novos tipos de análises dos neoliberais americanos, ou seja, os problemas são analisados sob novos aspectos, cujos resultados remetem sempre a elementos de investimento em capital humano, independente do âmbito de ocorrência do problema analisado, quer na saúde, quer na educação ou em qualquer área. Foucault enfatiza, por exemplo, que os investimentos educacionais, que para os neoliberais vão muito além da simples aprendizagem escolar e profissional, são investimentos que visam

Formar capital humano, formar, portanto, essas espécies de competência-máquina que vão produzir renda, ou melhor, que vão ser remuneradas por renda, quer dizer o quê? Quer dizer, é claro, fazer o que se chama de investimentos educacionais [...]. Esse investimento, o que vai formar uma competência-máquina, será constituído de quê? Sabe-se experimentalmente, sabe-se por observação, que ele é constituído, por exemplo, pelo tempo que os pais consagram aos seus filhos fora das simples atividades educacionais propriamente ditas. Sabe-se perfeitamente que o número de horas que uma mãe de família passa ao lado do filho, quando ele ainda está no berço, vai ser importantíssimo para a constituição de uma competência-máquina, ou se vocês quiserem para a constituição de um capital humano, e que a criança será muito mais adaptável se, efetivamente, seus pais ou sua mãe lhe consagraram tantas horas do que se lhe consagraram muito menos horas. Ou seja, o simples tempo de criação, o simples tempo de afeto consagrado pelos pais a seus filhos, deve poder ser analisado em termos de investimento capaz de constituir um capital humano (Foucault, 2008b, p. 315).

Nesse sentido, Foucault destaca que o neoliberalismo realiza uma espécie de deslocamento do *homo oeconomicus*, que na versão clássica era o homem da troca, cujo processo transcorria pelo princípio da necessidade e equivalência, para o *homo oeconomicus* empresário de si, que vai ser o seu próprio capital, o seu próprio produtor e sua própria fonte de renda⁴⁰. Foucault alerta que não se trata de uma concepção da força de trabalho, trata-se de uma

³⁹ Um segundo elemento que Foucault classifica como importante como método de análise e como tipo de programação do liberalismo americano é o programa da análise da criminalidade e delinquência (Foucault, 2008b, p. 302).

⁴⁰ Foucault destaca as estratégias neoliberais americanas de cálculos de investimentos em capital humano para produzir a verdade da economia de mercado, afirmando que “se se admite que o salário é uma renda, o salário é, portanto, a renda de um capital. Ora, qual é o capital de que o salário é a renda? Pois bem, é o conjunto de todos

“concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas [...] uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo” (Foucault, 2008b, p. 310). Dessa maneira, tratando-se da atividade de produção pela ótica neoliberal, à medida que o indivíduo é consumidor, ele torna-se também um produtor (Foucault, 2008b, p. 310-311). O consumo é para os neoliberais, segundo Foucault, uma atividade empresarial a partir da qual se produz algo, como a satisfação, por exemplo. Desse modo, sendo o indivíduo (trabalhador) empresário de si, sendo ele o seu próprio capital, Foucault assinala que “a renda atribuída a certo capital, capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador” (Foucault, 2008b, p. 311-312). Desse modo, Foucault destaca que a análise neoliberal americana assume uma generalização absoluta da forma econômica de mercado e, ultrapassando as fronteiras convencionais das trocas monetárias, passa a decifrar as “relações sociais e os comportamentos individuais”, inserindo-os numa grade de inteligibilidade econômica, ou seja, transformando o não-econômico em econômico (Foucault, 2008b, p. 334).

Dito isto, pode-se afirmar que o contexto neoliberal americano não apenas manteve os princípios do liberalismo clássico, mas os tornou ainda mais severos e rudes no que se refere ao limite “das formas e domínios de ação do governo” (Foucault, 2008b, p. 28). Nesse sentido, a verdade que baliza a prática governamental advém apenas e tão somente do mercado. Para Foucault, portanto,

O mercado é que vai fazer que um bom governo já não seja simplesmente um governo que funciona com base na justiça. O mercado é que vai fazer que o bom governo já não seja somente um governo justo. O mercado é que vai fazer que o governo, agora,

os fatores físicos e psicológicos que tornam uma pessoa capaz de ganhar este ou aquele salário, de sorte que, visto do lado do trabalhador, o trabalho não é uma mercadoria reduzida por abstração à força de trabalho e ao tempo [durante] o qual ela é utilizada. [...] sendo o capital assim definido como o que torna possível uma renda futura, renda essa que é o salário, vocês veem que se trata de um capital que é praticamente indissociável de quem o detém. E, nessa medida, não é um capital como os outros. A aptidão a trabalhar, a competência, o poder fazer alguma coisa, tudo isso não pode ser separado de quem é competente e pode fazer essa coisa. Em outras palavras, a competência do trabalhador é uma máquina, sim, mas uma máquina que não se pode separar do próprio trabalhador, o que não quer dizer exatamente, como a crítica econômica, ou sociológica, ou psicológica dizia tradicionalmente, que o capitalismo transforma o trabalhador em máquina e, por conseguinte, o aliena. Deve-se considerar que a competência que forma um todo com o trabalhador é, de certo modo, o lado pelo qual o trabalhador é uma máquina, mas uma máquina entendida no sentido positivo, pois é uma máquina que vai produzir fluxos de renda. Fluxos de renda, e não renda, porque a máquina constituída pela competência do trabalhador não é, de certo modo, vendida casualmente no mercado de trabalho por certo salário. Na verdade, essa máquina tem sua duração de vida, sua duração de utilizabilidade, tem sua obsolescência, tem seu envelhecimento. De modo que se deve considerar que a máquina constituída pela competência do trabalhador, a máquina constituída, digamos, por competência e trabalhador individualmente ligados vai, ao longo de um período de tempo, ser remunerada por uma série de salários que [...] vão começar sendo salários relativamente baixos no momento em que a máquina começa a ser utilizada, depois vão aumentar, depois vão diminuir com a obsolescência da própria máquina ou o envelhecimento do trabalhador na medida em que ele é uma máquina. Portanto, há que considerar o conjunto como um complexo máquina/fluxo, dizem os neo-economistas” (Foucault, 2008b, p. 308-309).

para poder ser um bom governo, funcione com base na verdade. Portanto, em toda essa história e na formação de uma nova arte de governar, a economia política não deve seu papel privilegiado ao fato de que ditaria ao governo um bom tipo de conduta. A economia política foi importante, inclusive em sua formulação teórica, na medida em que (somente na medida, mas é uma medida evidentemente considerável) indicou onde o governo devia ir buscar o princípio de verdade da sua própria prática governamental. Digamos em termos simples e bárbaro que o mercado, de lugar de jurisdição que era até o início do século XVIII, está se tornando, por meio de todas essas técnicas [...], um lugar que chamarei de lugar de veridificação. O mercado deve dizer a verdade, deve dizer a verdade em relação à prática governamental (Foucault, 2008b, p. 45).

Feitas essas considerações sobre a nova arte de governar apreendida por Foucault no contexto histórico-político-social da modernidade ocidental, cabe indagar sobre a produção da verdade nesse contexto. Se para Foucault a verdade é o dispositivo estratégico da governamentalidade, como é possível a sua produção na sociedade de normalização, ou seja, como ocorre a produção da verdade biopolítica? Em ocorrendo essa produção, o que a caracteriza no neoliberalismo como uma verdade mercantil? Se assim o for e sendo a defesa e proteção da vida o objetivo do biopoder, qual é, portanto, a cotação da vida no mercado neoliberal? Seria, nesse contexto, a prática do exame o dispositivo central no processo de produção da verdade biopolítica?

Neste universo de dúvidas, o que se pode tentar fazer é pensar o mais próximo possível do que pensou Foucault, não para respondê-las, mas para apreender a complexidade do contexto biopolítico através de uma analítica que não só entendesse a realidade moderna-contemporânea, mas que oferecesse instrumentos possíveis de transformar, a partir do presente, essa realidade. Nesse sentido, Foucault enfatiza que “é precisamente neste campo da obrigação de verdade que se pode mover, de uma forma ou de outra, por vezes contra os efeitos de dominação que podem estar ligados a estruturas de verdade ou a instituições que são carregadas da verdade” (Foucault, 1994a, p. 724, tradução nossa). Dessa maneira, aproximar-se de Foucault neste sentido talvez somente seja possível através de um novo questionamento: na sociedade de normalização (biopolítica) em que se está inserido e que tem como objetivo cuidar da vida, o princípio de defesa e cuidado de uma vida, por exemplo, de uma vida vivente numa mesma nação, numa mesma cidade e com uma mesma governança, é o mesmo? Se a resposta a esta pergunta for positiva, então a vida não é mercantil. Mas para se ter a resposta às claras, basta olhar nesse universo biopolítico: quem habita o quê, quem veste o quê, quem come o quê. Esta é, portanto, a cotação da vida na economia de mercado neoliberal. Portanto, o princípio da produção da verdade biopolítica, ou de mercado, pode ser sintetizado na seguinte afirmação de Foucault: “temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas” (Foucault, 2005, p. 29).

As relações de poder que caracterizam o corpo social em qualquer sociedade estão vinculadas à produção e circulação de discurso verdadeiro (Foucault, 2005, p. 28), sem o qual elas não se sustentam. Trata-se de uma relação de cumplicidade, sobre a qual Foucault destaca que

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (Foucault, 2004, p. 12).

Pode-se afirmar que essa cúmplice relação verdade-poder se intensificou na tentativa de suprir as demandas oriundas da população. Dessa forma o que Foucault percebe é que o “poder não para de questionar, de nos questionar; não para de inquirir, de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele a profissionaliza, ele a recompensa” (Foucault, 2005, p. 29). A institucionalização da verdade a que se refere Foucault passa pela prática do exame, que com um arsenal de técnicas produz e sancionar a verdade. O exame se utiliza de técnicas originadas em outros dispositivos de produção da verdade, como por exemplo, a estatística, que é um saber de inquérito, mas quando se examina uma população para se saber qual parte ou se a totalidade dela precisa ser sanitizada, a estatística passa a ser uma técnica de registro de dados específica da prática do exame.

Dadas as características da sociedade de normalização, que se constituiu frente à crescente necessidade de cuidados voltados aos diversos problemas específicos da população, o que se observa é que as frequentes demandas exigem dessa sociedade desdobramentos mais eficazes na solução dos problemas que afetam a população. Isto requer, portanto, o conhecimento dessa população em todos os aspectos, para que, desse modo, a vida possa ser gerida e potencializada, evitando-se a extinção da espécie humana. Nesse sentido, pode-se afirmar que o exame se notabiliza como o dispositivo de produção da verdade biopolítica, ou seja, notabiliza-se como o dispositivo que vai unir vigilância, disciplina e norma para produzir o conhecimento sobre a população e seus problemas.

Ressalte-se que a biopolítica e a governamentalidade são neologismos que Foucault construiu para possibilitar que a sua análise da história de produção da verdade pudesse apreender na atualidade “a maneira como se conduz a conduta dos homens” (Foucault, 2008b, p. 258). Desse modo, Foucault, a partir de 1980, mantém suas investigações sobre a governamentalidade, porém, ele altera o foco. A partir de então sua perspectiva de investigação

é, a partir da Antiguidade greco-romana, conhecer a maneira como as pessoas conduziam a si naquela época, ou seja, apreender a produção da verdade sobre si no processo de condução das condutas de si na Antiguidade greco-romana. Esta questão será desenvolvida no capítulo seguinte da tese.

Cabe aqui um esclarecimento metodológico na passagem deste capítulo para o próximo capítulo da tese. Este segundo capítulo poderia trazer a abordagem sobre o exame de consciência dentro do contexto biopolítico, como o fez Foucault ao tratar do exame de consciência em *Segurança, território, população*, o segundo curso que o filósofo ministra no Collège de France na perspectiva biopolítica. O referido curso traz a temática do exame de consciência tendo como um dos propósitos demonstrar a importância do poder pastoral para a constituição da sociedade de normalização. Nesse sentido, e entendendo que o exame de consciência, que se encontra também fartamente nas obras de Foucault no período entre 1980 e 1984, é um dos principais responsáveis pela formação da cultura de renúncia de si que caracteriza a modernidade ocidental, desde o século IV depois de Cristo, optou-se, portanto, por trazê-lo no terceiro capítulo da tese, que trata do exame de si e governo de si. Nessa perspectiva, Foucault apresenta o exame de consciência como um dispositivo que disponibiliza as condições de possibilidade da não-renúncia de si, da retomada da alteridade pelo indivíduo e, portanto, de uma governamentalidade distinta da que se conhece na contemporaneidade.

CAPÍTULO III

EXAME DE SI E GOVERNO DE SI: UMA ESTRATÉGIA PARA A GOVERNAMENTALIDADE

A análise da história da produção da verdade realizada por Foucault, que esta pesquisa num primeiro momento apresenta o inquérito como dispositivo de produção da verdade na sociedade soberana, e que em um segundo momento dá ênfase à prática do exame como sendo um dispositivo essencial de produção da verdade nas sociedades disciplinar e biopolítica, permite que se afirme que o exame também é fundamental na governamentalidade de si, segundo as análises de Foucault. Nesse sentido, e remetendo-se ao eu edipiano enquanto subjetividade-potência, Foucault destaca que

Somos obrigados a falar de nós mesmos para dizer a verdade de nós mesmos. Nessa obrigação de falar de si, vocês veem a posição eminente que o discurso adquire. Pôr a si mesmo em discurso é, de fato, uma das grandes linhas de força da organização das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente cristão. Subjetividade e verdade não se comunicarão mais tanto, primordialmente, em todo caso não se comunicarão mais tão só no acesso do sujeito à verdade. Será necessária essa flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo. Em suma, não é preciso mais ser rei, não é preciso mais ter matado o pai, não é preciso ter casado com a mãe, não é preciso reinar sobre a peste para ser obrigado a descobrir a verdade de si mesmo. Basta ser qualquer um (Foucault, 2018a, p. 282).

É nesta perspectiva que na aula de abertura do curso *Do governo dos vivos*, realizada no Collège de France em 9 de janeiro de 1980, Foucault faz uma síntese das análises que fizera em anos anteriores sobre as “técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (Foucault, 2018a, p. 291), uma espécie de preâmbulo da abordagem seguinte que faria sobre o “exame de consciência” e o “reconhecimento das faltas” por parte dos governados, que na cultura moderna devem não apenas dizer a verdade, mas devem dizer a verdade sobre si mesmos. Essas são exigências, além de obediência e submissão, do governo das pessoas na cultura ocidental cristã (2018a, p. 291). Dessa maneira, a produção da verdade é imprescindível para se governar as pessoas em qualquer sociedade, assim como fora na sociedade soberana e como continua sendo nas sociedades disciplinar e de normalização ou biopolítica. Para Foucault, “é sempre além da finalidade do governo e dos meios eficazes para alcançá-la que a manifestação da verdade é requerida por, ou é implicada por, ou está vinculada à atividade de governar e de exercer o poder” (2018a, p. 17). Portanto, para que haja governamentalidade faz-se necessário que, de antemão, haja a manifestação da verdade.

Na aula de fechamento do mesmo curso, realizada em 26 de março, Foucault destaca que a verdade sobre si exigida do indivíduo na governamentalidade ocidental cristã é tão somente uma forma de submissão, uma exigência de renúncia de si, uma autoanulação, que o filósofo denominou de “esquema da subjetividade cristã” (Foucault, p. 280) e que se pode definir precisamente como o paradigma da absoluta obediência político-cultural do Ocidente.

Nessa subjetividade cristã o indivíduo se mantém em autoexame constante, travando consigo uma batalha infindável para reconhecimento das suas falhas, para descobrir e verbalizar fielmente a verdade sobre si. Não basta descobrir a verdade, é preciso dizer a verdade sobre si. Isto, para Foucault, tratando-se do governo das pessoas pelas pessoas, é o que caracteriza a cultura ocidental desde o século IV da era cristã, quando iniciadas pelas instituições monásticas, e que perdura até os dias atuais.

Na modernidade, portanto, a exigência de manifestação da verdade sobre si por parte dos indivíduos não visa o domínio de si sobre si para autoafirmação, mas pelo contrário, resume-se na submissão a outrem, na renúncia e anulação de si (Foucault, 2018a, p. 294). Foram estas características da cultura ocidental que balizaram as investigações de Michel Foucault no período de 1976 a 1979, aproximadamente.

Para que se entenda o porquê dessa situação é importante e necessário seguir o movimento da análise de Foucault que, diante dos paradoxos e inquietações que lhe renderam as investigações biopolíticas, ou seja, frente à análise do processo histórico-cultural moderno e contemporâneo, voltou suas investigações para a cultura da Antiguidade greco-romana para, a partir da análise do “cuidado de si”, das técnicas e práticas de si, apreender o “ponto de contato onde se articulam, uma sobre a outra, a maneira como os indivíduos são dirigidos e a maneira como eles se conduzem a si mesmos” (Foucault, 2022, p. 30-31). Isto não significa que Foucault tenha, definitivamente, abandonado suas pesquisas biopolíticas, até porque as suas investigações sobre o cuidado e as técnicas de si são apenas aspectos da governamentalidade que o filósofo prosseguiu investigando.

Exame de consciência: da alteridade ao panóptico normativo

As análises histórico-filosóficas realizadas por Michel Foucault sobre os acontecimentos no Ocidente do final do século XVIII o levaram à constatação de que naquele momento as questões tradicionais da filosofia não davam conta das reflexões emergentes, não por se mostrarem limitadas ou inaptas, mas por se tratar de uma extensão (reflexiva) de

características inteiramente distintas das questões postas até então pela filosofia. À filosofia moderna a partir de então interessa questionar “O que é o mundo? O que é o homem? O que foi feito da verdade? O que foi feito do conhecimento? De que modo o saber é possível?” (Foucault, 2006b2, p. 301). Interessa, principalmente, questionar a atualidade, o sujeito dela e nela constituído. Interessa questionar a nós e ao nosso tempo. Para Foucault, esse novo “campo da reflexão histórica sobre nós mesmos” (p. 301), caracterizado pela exigência permanente de renovação – tal qual o tempo, tal qual nossas consequências relacionais – recebeu a atenção de pensadores como “Kant, Fichte, Hegel, Nietzsche. Max Weber, Husserl, Heidegger e a Escola de Frankfurt” (Foucault, 2006b2, p. 301), aos quais se juntou Michel Foucault, todos em busca da resposta à instigante questão do final do século XVIII: “O que somos hoje?” É nesse cenário de análise histórico-filosófico do presente que Foucault assinala: “meu objetivo é trazer respostas muito parciais e provisórias a essa questão através da história do pensamento ou, mais precisamente, através da análise histórica das relações entre nossas reflexões e nossas práticas na sociedade ocidental” (Foucault, 2006b2, p. 301).

Nessa perspectiva, Michel Foucault avalia que a resposta mais relevante a essa questão, mais precisamente à pergunta “*Was ist Aufklärung?*”, lançada pelo periódico alemão *Berlinische Monatsschrift*, que mantendo a tradição da época inquiria aos seus leitores sobre problemas para os quais ainda não se tinha resposta, foi publicada por aquele periódico em 05 de dezembro de 1784⁴¹ e foi apresentada pelo filósofo alemão Immanuel Kant⁴². Para Foucault, a resposta de Kant não apenas estabelece um marco filosófico-temporal, no qual nós e a nossa atualidade nos constituímos enquanto reflexão histórico-filosófica, mas também se coaduna perfeitamente com as críticas de produção da verdade naquele momento, com as quais o pensador francês estava completamente envolto. Foucault destaca a importância do texto-

⁴¹ O *Berlinische Monatsschrift* publicou em setembro de 1784 a resposta de Moses Mendelssohn a essa mesma pergunta, cuja resposta era desconhecida de Kant, que teve sua resposta publicada no mesmo periódico em dezembro daquele ano. Kant finaliza o seu texto, em 30 de setembro, explicando em nota a coincidência de pensamentos nas publicações, o que não implica em convergência de ideias e conteúdo nas respostas dos autores. Kant afirma que “Na publicação semanal *Notícias de Büsching*, de 13 de setembro, leio hoje, dia 30 do mesmo mês, o anúncio da “*Berlinische Monatsschrift*” deste mês, no qual foi inserida a resposta do Sr. Mendelssohn à mesma pergunta. Não me chegou ela ainda às mãos; do contrário teria sustado a presente resposta, que agora só pode estar aqui como tentativa de mostrar até que ponto o acaso terá feito coincidirem os pensamentos” (Kant, 1985, p. 116). Essa coincidência de pensamentos a que se refere Kant trata-se apenas de confirmar que ambas as respostas publicadas, *Aufklärung* alemã e *Haskala* judaica, decorrem de um mesmo processo histórico.

⁴² Nesse contexto de crítica e produção da verdade, cabe destacar a importância que teve o diálogo de Michel Foucault com o filósofo alemão Immanuel Kant, principalmente no que se refere à busca de compreender quem somos hoje, questão que perseguiu o pensador alemão e que se tornou central na análise histórico-filosófica foucaultiana. Essa conversa de Foucault com Kant encontra-se registrada em diversas obras do filósofo, como por exemplo, *O governo de si e dos outros* (2010); *O que é a crítica? seguido de A Cultura de si* (2017); *What is Enlightenment? / Qu'est-ce que les Lumières?* (1994g, In.: *Dits et Écrits* IV, textos nº 339 e 351). Encontra-se também diversas obras de estudiosos do pensador francês, como: *Ética e liberdade em Michel Foucault. Uma leitura de Kant* (2011), de Celso Kramer; *Foucault e a crítica da verdade* (2023), de César Candiottio, e outras.

resposta de Kant para a compreensão das perspectivas culturais do Ocidente no final do século XXVIII, colocando-o como o instrumento central no fomento de reflexão crítica e sobre a história, sobre a atualidade, que testemunhava o pensamento do filósofo alemão concretizando-se enquanto história. Nesse sentido, Foucault afirma:

Sem dúvida, não é a primeira vez que um filósofo expõe as razões que ele tem para empreender sua obra em tal ou tal momento. Mas me parece que é a primeira vez que um filósofo liga assim, de maneira estreita e do interior, a significação de sua obra em relação ao conhecimento, uma reflexão sobre a história e uma análise particular do momento singular em que ele escreve e em função do qual ele escreve. A reflexão sobre “a atualidade” como diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto [...] Referindo-me ao texto de Kant, pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*. Consequentemente, mais do que querer distinguir o “período moderno” das épocas “pré” ou “pós-modernas”, creio que seria melhor procurar entender como a atitude de modernidade, desde que se formou, pôs-se em luta com as atitudes de “contramodernidade” (Foucault, 2000, p. 341-342).

O texto de Kant, *Resposta à pergunta: “Que é o Esclarecimento/Iluminismo?”* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*) – dois séculos antes das pesquisas sobre a história de produção da verdade realizadas por Foucault – aponta para a importância que o filósofo alemão também atribuía à produção da verdade à época, apesar de não ser esse, explicitamente, o assunto do referido texto. Isto fica evidente na primeira nota de rodapé do texto de Kant, que indica a página do *Berlinische Monatsschrift* na qual se encontra a frase “Que é esclarecimento (*Aufklärung*)? Esta pergunta que é quase tão importante como ‘Que é a verdade?’, deveria ser respondida antes de se começar a esclarecer (*aufklären*)! Contudo, ainda não a vi respondida em nenhuma parte” (Kant, 1985, p. 100, grifo nosso). De acordo com a citação acima, Kant inicia sua resposta à questão *Was ist Aufklärung?* com a definição daquilo que ele entende ser a *Aufklärung*⁴³ e, posteriormente, parte para os esclarecimentos, ou seja, para a análise crítica da modernidade. Kant não mais fará alusão diretamente à questão da verdade no seu texto-resposta, entretanto, suas críticas ao estado de menoridade que estava

⁴³ Ao realizar uma análise histórico-filosófica das reflexões e práticas ocidentais do final do século XVIII Kant conclui que naquele momento estava posta aos indivíduos a possibilidade de resistência, por vezes a si mesmos, pela atitude crítica. Ele afirma que o “Esclarecimento (*Aufklärung*) é a saída do homem da sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo, sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento! Tal é o lema do esclarecimento (*Aufklärung*)” (Kant, 1985, p. 100).

submerso o Ocidente no final do século XVIII remetem às três críticas da razão⁴⁴, às condições de possibilidade de conhecimento, apontadas pelo pensador alemão em escritos anteriores. Para Kant, a *Aufklärung* possibilita libertar-se desse estado de menoridade através da mudança de atitude, pela alteração da relação entre “a vontade, a autoridade e o uso da razão”. Nesse sentido Foucault afirma que

Kant indica imediatamente que a “saída” que caracteriza a *Aufklärung* é um processo que nos liberta do estado de “menoridade”. E por “menoridade” ele entende um certo estado de nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de algum outro para nos conduzir nos domínios em que convém fazer uso da razão. Kant dá três exemplos: estamos no estado de menoridade quando um livro toma o lugar do entendimento, quando um orientador espiritual toma o lugar da consciência, quando um médico decide em nosso lugar a nossa dieta (observamos de passagem que facilmente se reconhece aí o registro das três críticas, embora o texto não o mencione explicitamente). Em todo caso, a *Aufklärung* é definida pela modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão (Foucault, 2000, p. 337).

Michel Foucault por diversas vezes utiliza-se do texto-resposta de Kant à questão *Was ist Aufklärung?* como importante referencial⁴⁵ para suas análises histórico-filosóficas da atualidade, realizando frequentemente uma articulação entre o projeto crítico de Kant e o que a *Aufklärung* instituiu na cultura ocidental a partir do final do século XVIII: a atitude crítica. Na aula ministrada no *Collège de France* no dia 5 de janeiro de 1983 Foucault deixa claro essa articulação, que ele definiu como sendo “uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (Foucault, 2010, p,

⁴⁴ Na aula inaugural do *Collège de France* de 1983, dia 5 de janeiro, Michel Foucault realizar uma análise detalhada do texto-resposta de Kant, explicitando a importância do pensamento do alemão no tocante à verdade, não apenas no texto em análise, mas no conjunto da sua obra crítica de Kant. Foucault afirma: “Afinal, a *Aufklärung*, ao mesmo tempo como acontecimento singular que inaugura a modernidade europeia e como processo permanente que se manifesta e se barganha na história da razão, o desenvolvimento e a instauração das formas de racionalidade e de técnica, a autonomia e a autoridade do saber, tudo isso, essa questão da *Aufklärung* - vamos dizer, também da razão e do uso da razão como problema histórico - perpassou, me parece, todo o pensamento filosófico de Kant até hoje. [...] Digamos que, em sua grande obra crítica - a das três *Críticas*, principalmente a da primeira *Crítica* -, Kant colocou, fundou essa tradição da filosofia crítica que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. E, a partir daí, pode-se dizer que toda uma seção da filosofia moderna, desde o século XIX, se apresentou, se desenvolveu como a analítica da verdade. É essa forma da filosofia que vamos encontrar agora na forma da filosofia, digamos, analítica anglo-saxã” (Foucault, 2010, p, 21).

⁴⁵ Em 27 de maio de 1978, durante a conferência intitulada *O que é a crítica?* que foi proferida na Sociedade Francesa de Filosofia, na Sorbone, Foucault realiza a primeira análise mais aprofundada da *Aufklärung*. De 1978 a 1984 o texto de Kant subsidiará as análises e críticas que Foucault fará sobre a atualidade. “Para além da conferência na Sociedade Francesa de Filosofia, Foucault aborda longamente este texto de Kant na lição inaugural no *Collège de France* *O Governo de Si e dos Outros* (cf. GSA, pp. 8-38), da qual uma parte foi publicada na forma de artigo em 1984 (cf. M. Foucault, “*Qu'est-ce que les Lumières?*”, em DE II, n.º 351, pp. 1498-1507), e em “*What is Enlightenment?*”, em DE II, n.º 339, pp. 1381-1397. Mas faz referência ao tema em várias outras ocasiões: cf. M. Foucault, “*Introduction par Foucault*”, em DE II, n.º 219, pp. 431-433; “*Pour une morale de l'inconfort*”, em DE II, n.º 266, p. 783; “*Postface*”, em DE II, n.º 279, pp. 855-856; “*Le sujet et le pouvoir*”, art. cit., pp. 1050-1051; “*Structuralisme et poststructuralisme*” (conversa com G. Raulet), em DE II, n.º 330, pp. 1257, 1267; “*La vie: expérience et la Science*”, em DE II, n.º 361, pp. 1584-1587; “*La technologie politique des individus*”, em DE II, n.º 364, pp. 1632-1633. Ver também M. Foucault, “*A Cultura de Si*”, *infra*, pp. 69-72, e o excerto de um debate organizado por ocasião das “*Tanner Lectures*”, em que Foucault participou na Universidade de Stanford em outubro de 1979, cuja tradução esta reproduzida *infra*, pp. 83-85, n. 5” (FOUCAULT, 2017c, nota 10, p. 62).

21). Nesse sentido, ele conclui que “o sistema de ecos entre a Crítica e essa análise da atualidade da *Aufklärung* é bastante nítida no texto. Discreta, mas nítida” (Foucault, 2010, p. 31).

O registro que se tem da primeira análise de Foucault para a questão *Was ist Aufklärung?* consta da conferência proferida pelo filósofo na Sociedade Francesa de Filosofia, na Sorbonne, em 27 de maio de 1978⁴⁶. Essa conferência, que apesar de Foucault afirmar na sua abertura que não dera um título a ela, que não encontrara ou que o título que pensara assombrava-o e que “seria indecente” – o que ele explica ao final da conferência – foi publicada tardiamente⁴⁷ pelo periódico daquela sociedade filosófica com o título “*O que é a crítica?* Como se pode constatar, o título da conferência publicada é exatamente como propusera Foucault na sua fala introdutória da conferência. Ele afirma: “a questão de que vos queria e quero falar é a seguinte: ‘O que é a crítica?’” (Foucault, 2017c, p. 31). Portanto, os créditos do título da conferência pertencem a ele, visto que o assunto-título apresentado por Foucault foi apenas ratificado pelo periódico da Sociedade Francesa de Filosofia, quando da sua publicação.

Ao justificar o porquê de discorrer sobre a crítica para, simultaneamente, falar sobre a *Aufklärung*, Foucault deixa claro que o seu projeto crítico de análise da atualidade estabelece um imprescindível vínculo com o projeto crítico e a resposta de Kant à questão “O que é a *Aufklärung?*”, possibilitando com isso que se identifique na cultura Ocidental um processo *sui generis* de reflexão da atualidade. A crítica, com suas características heterônomas⁴⁸, pode até manter-se vinculada a outros elementos, como é de ofício, entretanto, sempre abrirá fendas na estabilidade e/ou existência de todo e qualquer processo sob seu crivo, possibilitando assim que se avance, opondo-se à ideia de progresso, uma vez que na história retroceder também

⁴⁶ Ao elaborar a Introdução para a tradução americana de *O normal e o patológico*, de George Canguilhem, em janeiro de 1978, Foucault faz referência à *Aufklärung*, mas de forma muito superficial. (Foucault, 2017c, nota 12, p. 63).

⁴⁷ Segundo Gomes da Silva, o atraso na publicação da conferência pela instituição promotora aparentemente não tem nenhuma explicação. Ela pontua: “Um fato curioso sobre esse texto é a sua publicação tardia. As conferências pronunciadas diante da *Société Française de Philosophie*, e seus respectivos debates, costumam ser publicadas no *Bulletin*, um ou dois trimestres depois de sua leitura. Entretanto, a conferência de 1978 teve outro caminho. Somente em 1990, seis anos após a morte de Foucault e 12 anos após o seu pronunciamento, aparece na revista da instituição: *Qu’est-ce que la critique?* [*Critique et Aufklärung*], in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84e. année, n. 2, avril-juin, pp. 35-63. Seguindo a recomendação do testamento de Foucault, que proibia a publicação de qualquer texto que não tivesse recebido seu *imprimatur*, a conferência também não foi retomada nos *Dits et écrits*, em 1994. Na referida coletânea, o texto aparece apenas citado como póstumo, ao final do último volume, numa lista dos trabalhos que não se enquadram nos critérios da publicação. Apenas em 2015 a conferência ganhou uma edição de maior alcance, acompanhada de um aparato crítico, pela editora Vrin (Gomes da Silva, 2019, nota 27, p.32-33).

⁴⁸ Numa nota manuscrita da conferência de 1978, Foucault, referindo-se à crítica, destaca: “Nunca autónoma (e, por definição, nunca podendo sê-lo), exerce-se sempre num domínio ou em relação a um domínio – a filosofia, a ciência, o direito, a economia, a política; dispersa, portanto, mas com jogos de relações, de ligações, de transferências que lhe permitem articular entre si essas diversas atividades; suficientemente específica para que, apesar desta dispersão, um certo estilo e certos processos comuns possam reconhecer-se aí sem demasiada dificuldade” (Foucault, 2017c, p. 32).

representa avançar. A crítica possibilita que se constitua o diferente, que por sua vez tem a crítica como apêndice, sem isso torna-se apenas dogma. Atitude crítica é pensar e agir diferente, e a cultura moderna ocidental mostrou-se eficaz nesse sentido. Nessa perspectiva, Foucault assinala:

Devemos dizer algumas coisas sobre este projeto que não para de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, perto dela, contra ela, à sua custa, em direção a uma filosofia vindoura, talvez no lugar de toda a filosofia possível. Parece-me que, entre o alto empreendimento kantiano e as pequenas atividades polêmico-profissionais que têm o nome de crítica, houve no Ocidente moderno (a datar, grosseira e empiricamente, nos séculos XV e XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer e de agir, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação também com os outros a que poderíamos chamar a atitude crítica (Foucault, 2017c, p. 31).

Nessa conferência fica evidente a interseção do texto-resposta de Kant com o projeto de genealogia da verdade na modernidade desenvolvido por Michel Foucault a partir dos anos de 1970. Essa junção das críticas da atualidade de ambos os filósofos aponta para novas atitudes reflexivas e práticas da cultura ocidental, que possibilitam aos indivíduos assumirem o protagonismo de transformar a atualidade não apenas para ser distinta do passado, nem tão pouco para almejar um futuro glorioso, mas para incluírem-se como sujeitos, como protagonistas da atualidade, atualidade essa que disponibiliza os instrumentos necessários para a constituição da maioria ocidental: o uso crítico da razão. Foucault sintetiza essa confluência de ideias afirmando que “aquilo que Kant descrevia como *Aufklärung* é o mesmo que eu tento agora descrever como a crítica, como a atitude crítica que vemos aparecer como atitude específica no Ocidente, a partir, creio, daquilo que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade” (Foucault, 2017c, p. 37). Candiottto, referindo-se à atitude crítica reclamada por Kant e Foucault como procedimento de transformação da atualidade, afirma que a verdade pode representar os “riscos que assumimos, as resistências que sustentamos, ao *êthos* filosófico que incorporamos mediante a crítica de nosso ser histórico” (Candiottto, 2006, p. 73).

A articulação da atitude crítica da *Aufklärung* com o projeto crítico de Kant, que estabelece os limites e possibilidades de conhecimento⁴⁹, possibilita que Foucault realize uma

⁴⁹ Na conferência *O que é a crítica?* realizada em 1978 na Sociedade Francesa de Filosofia, Foucault enfatiza quão relevante foi a união da crítica com a atitude crítica (*Aufklärung*) para o estabelecimento de uma cultura de liberdade ocidental a partir do final do século XVIII. Ele afirma que: “Se, de facto, Kant chama crítico a todo o movimento que antecedeu a “*Aufklärung*”, como é que vai situar aquilo que entende por crítica? Eu diria [...] que, em relação à *Aufklärung*, a crítica será, aos olhos de Kant, aquilo que vai dizer ao saber: sabes até onde podes saber? Pensa o que quiseses, mas sabes bem até onde podes pensar sem perigo? Em suma, a crítica dirá que é menos no que empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na ideia que temos do nosso conhecimento e dos seus limites que está a nossa liberdade e que, por conseguinte, em vez de o indivíduo deixar o outro dizer “*obedece*”, é nesse momento, quando tem do seu próprio conhecimento uma ideia justa, que pode descobrir o

análise histórico-filosófica do conhecimento e sua relação com a governamentalidade⁵⁰ numa perspectiva distinta, que reconhece na modernidade as condições e possibilidades para os indivíduos decidirem se querem – ou como não querem – ser governados. A ênfase dada por Foucault à crítica⁵¹, classificando-a como o dispositivo que, pelo esclarecimento, pode a princípio transformar a vontade e, por conseguinte, transformar a atitude individual e coletiva, simultaneamente, justifica que Foucault tenha declinado do título “O que é a *Aufklärung*?” e adotado o título “*O que é a crítica*” para a sua conferência de 1978 na Sociedade Francesa de Filosofia. Desse modo, foi pela crítica que se tornou possível ao filósofo francês apreender a crítica kantiana à minoridade moderna ocidental, visto que, segundo Foucault, o esclarecimento sem a atitude crítica não produz maioridade. Se a falta de decisão e de coragem de usar o próprio entendimento aprisiona o indivíduo na minoridade, como assinala Kant, a falta de atitude crítica não faz por menos; se Kant reclama o *Sapere aude* para a maioridade, Foucault reclama a atitude crítica para o *Sapere aude*. Para Foucault, ter “coragem de fazer uso do seu próprio entendimento” (Kant, 1985, p. 100) requer atitude, que requer a vontade decisória de fazer uso da crítica. A crítica, caracterizada pelo movimento constante e ininterrupto, é responsável pela

princípio da autonomia e que já pode deixar de ouvir o *obedece*; ou melhor, que o *obedece* se funda na própria autonomia” (Foucault, 2017c, p. 37-38).

⁵⁰ Em *Segurança, território, população*, curso realizado em 1978 no Collège de France, Michel Foucault apresenta pela primeira vez o seu entendimento sobre governamentalidade. Ele afirma: “Por esta palavra, ‘governamentalidade’, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por ‘governamentalidade’ entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por ‘governamentalidade’, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (Foucault, 2008c, p. 143-144). Entretanto, nos anos seguintes o filósofo amplia seu entendimento, principalmente quando suas investigações se voltam para as técnicas de si. “Temos, portanto, vamos dizer, toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade. Com a noção de *parresia*, temos, como vocês veem, uma noção que está na encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo. O dizer-a-verdade do outro, como elemento essencial do governo que ele exerce sobre nós, e uma das condições essenciais para que possamos formar a relação adequada conosco mesmos, que nos proporcionará a virtude e a felicidade” (Foucault, 2010, p. 44).

⁵¹ Foucault descreve o movimento e a importância da crítica na tecitura sociocultural ocidental moderna ao pontuar que: “Na crítica, ninguém é titular, ninguém é o teórico. A crítica universal e radical não existe. A crítica em si e por si só não existe. Mas toda a atividade de reflexão, de análise e de saber no Ocidente traz consigo a dimensão da crítica possível. Dimensão que é vista, em simultâneo, como necessária, desejável e útil em todo o caso; e que dá insatisfação, não pode limitar-se a si mesma e, por isso mesmo, suscita desconfiança e, justamente, crítica. Crítica amada e mal amada, escárnio escarnecido; as suas agressões são sempre atacadas, por aquilo que ela ataca, pelo facto de ela só atacar e porque a lei da sua existência é ela própria atacada. Impaciência impacientemente suportada. O que é então, no Ocidente, esta impaciência na maneira de ser e de pensar? Essencial e precária, fugaz e permanente. Esta obrigação sempre desconsiderada?” (Foucault, 2017c, p. 32).

intensidade e dimensão da história nas mais diversas relações sociais na modernidade ocidental. “A Crítica é, de qualquer maneira, o livro de bordo da razão tornada maior na *Aufklärung*; e, inversamente, a *Aufklärung* é a era da Crítica” (Foucault, 2000, p. 341), assinala Foucault. Para Foucault, a modernidade retoma, portanto, as condições de possibilidade de reflexão sobre o que a constitui e sobre o que se propõe a tornar-se, graças à *Aufklärung* kantiano. Nesse sentido, Foucault afirma que

[...] o movimento que fez resvalar a atitude crítica para a questão da crítica, ou melhor, o movimento que fez voltar a levar em conta o empreendimento da *Aufklärung* no projeto crítico que consistia em fazer de maneira a que o conhecimento pudesse ter uma ideia certa de si próprio, este movimento de resvalo, este desfasamento, a forma de deportar a questão da *Aufklärung* para a crítica, não se deveria tentar fazer agora o caminho inverso? Não se poderia tentar percorrer esta via, mas no outro sentido? E se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com o domínio, seria desde logo e antes de tudo a partir de uma certa vontade decisória de não ser governado, essa vontade decisória, atitude simultaneamente individual e coletiva de sair, como dizia Kant, da sua menoridade. Questão de atitude. Percebe-se por que não quis dar, não ousei dar um título à minha conferência que fosse: “O que é a *Aufklärung*?” (Foucault, 2017c, p. 50-51).

Dentre as diversas maneiras de analisar o surgimento da atitude crítica, Foucault afirma ter escolhido detalhar as práticas da “pastoral cristã” ou da “Igreja católica”, considerando que nessa época ela sobrepõe na cultura ocidental a atribuição de passividade, mansidão e obediência, a fim de que todo indivíduo conquiste a salvação. Desse modo o indivíduo, desde a mais tenra idade ao suspiro final, “devia ser governado e deixar-se governar, ou seja, deixar-se dirigir para a sua salvação” por alguém que, se supunha, detinha notório saber celestial, mais que terreno. Segundo Foucault, o poder pastoral⁵², esse processo de direção de almas manteve-se por uma relação tripla com a verdade: verdade como dogma; verdade como

⁵² Em *Segurança, território, população*, Foucault destaca que o mundo cristão durante cinco séculos, aproximadamente, manteve-se em frequentes conflitos para definir quem detinha o direito de governar os homens, ser representante de Cristo aqui na terra, isso só fortaleceu o poder pastoral. Foucault afirma que “[...] do século XIII ao século XVII-XVIII, todas essas lutas que culminaram nas guerras religiosas eram fundamentalmente lutas para saber quem teria efetivamente o direito de governar os homens, governar os homens em sua vida cotidiana, nos detalhes e na materialidade que constituem a existência deles, para saber quem tem esse poder, de quem o recebe, como o exerce, com que margem de autonomia para cada um, qual a qualificação para os que exercem esse poder, qual o limite da sua jurisdição, que recurso se pode ter contra eles, que controle há de uns sobre os outros. Tudo isso, essa grande batalha da pastoralidade perpassou o Ocidente do século XIII ao século XVIII, sem que nunca, afinal, o pastorado tenha sido efetivamente liquidado. Porque, embora seja verdade que a Reforma foi sem dúvida muito mais uma grande batalha pastoral do que uma grande batalha doutrinal, embora seja verdade que o que estava em jogo com a Reforma era a maneira como o poder pastoral era exercido, o que saiu da Reforma, ou seja, um mundo protestante ou um mundo de igrejas protestantes e a Contra-Reforma, esses dois mundos, essa série de mundos, não eram mundos sem pastorado. Ao contrário, foi um prodigioso fortalecimento do poder pastoral que saiu dessa série de agitações e de revoltas que se inicia no século XIII e se estabiliza, *grosso modo*, nos séculos XVII e XVIII. Saiu delas um formidável fortalecimento do pastorado de dois diferentes tipos: o tipo, digamos, protestante ou das diferentes seitas protestantes com um pastorado meticuloso, porém tanto mais meticuloso quanto mais flexível era hierarquicamente, e, ao contrário, uma Contra-Reforma com um pastorado inteiramente controlado, uma pirâmide hierarquizada, dentro de uma Igreja católica fortemente centralizada” (Foucault, 2008c, p. 198).

modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e verdade como uma técnica “que comporta regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, de confissão, de exercício” (Foucault, 2017c, p. 33), indispensáveis no processo de direção dos indivíduos. Uma trilogia da verdade para uma “direção de consciência”⁵³ moderna, segundo Foucault. Essa arte de governar com tais características manteve-se na vida monástica e em grupos religiosos restritos até mais ou menos o século XV. Entretanto, Foucault ressalta que

a partir do século XV e antes da Reforma, se pode dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Em primeiro lugar, deslocação em relação ao seu núcleo religioso, laicização, se quiserem, expansão na sociedade civil deste tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-lo. Em segundo lugar, multiplicação desta arte de governar em variados domínios: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar o seu próprio corpo, como governar o seu próprio espírito? “Como governar?”, penso que esta foi uma das questões fundamentais daquilo que se passou no século XV ou XVI (Foucault, 2017c, p. 33).

Nesse contexto, a atitude crítica foi fundamental para constituir uma vontade decisória, individual e coletiva, para questionar os pastores e suas verdades, questionar as Escrituras e suas autenticidades, para querer “ter acesso a essa verdade das Escrituras nas Escrituras”; para não querer ser governado assim e refutar a autoridade e suas verdades dirigidas e excludentes. Nesse sentido Foucault ressalta:

Ora, esta governamentalização, que me parece bastante característica dessas sociedades do Ocidente europeu no século XVI, não pode ser dissociada da questão do “como não ser governado?”. [...] Quero dizer que, nesta grande inquietude em torno da maneira de governar e na procura das maneiras de governar, identificamos uma questão perpétua que seria: “como não ser governado assim, por esses, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por tais processos, não assim, não por isso, não por eles?”; e se atribuirmos a este movimento da governamentalização, simultaneamente dos indivíduos e da sociedade, a inserção histórica e dimensão que penso ser a sua, parece que podemos colocar nesse lado aquilo a que chamaríamos a *atitude crítica*. Em oposição [...] terá havido qualquer coisa que nasceu na Europa nesse momento, uma espécie de cultura geral, simultaneamente atitude moral e política, maneira de pensar, etc., a que eu chamaria muito simplesmente a *arte de não ser governado* ou a *arte de não ser governado assim e a esse preço*. E proporia, portanto, como primeira definição da *crítica*, esta caracterização geral: a arte de não ser governado de tal maneira (Foucault, 2017c, p. 33-34, grifo nosso).

As análises realizadas por Foucault sobre essa arte pastoral de governar os homens apontam para uma relevante transformação no contexto político-cultural do ocidente já a partir do século XVI, o que pode ser caracterizado como a dessacralização da governamentalização pela crítica. Nesse sentido, se governamentalização exigia dos indivíduos a produção da verdade, a crítica irrompe como um movimento de questionamento dessa governamentalização,

⁵³ Nesse sentido, Foucault pontua: “Afinal de contas, não devemos esquecer que aquilo a que, durante séculos, se chamou na Igreja grega *technon* e na Igreja romana latina *ars artium*, era precisamente a direção de consciência; era a arte de governar os homens” (Foucault, 2017c, p. 33).

no qual o sujeito “se outorga o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder e o poder sobre os seus discursos de verdade; a crítica seria assim a arte da insubmissão voluntária, a da indocilidade refletida” (Foucault, 2017c, p. 35-36). Portanto, para Foucault, no processo de produção da verdade, a crítica assume a função de ‘dessubmissão’ do sujeito. Isso representa o deslocamento das condições e possibilidades de produção da verdade a partir de então.

O poder pastoral foi amplamente estudado por Foucault no ano de 1978. Antes de proferir a conferência “O que é a crítica?” na Sociedade Francesa de Filosofia em maio de 1978. Foucault tratou do tema nas suas aulas no Collège de France de 8 de fevereiro a 15 de março de 1978, ou seja, em seis das treze⁵⁴ aulas ministradas pelo filósofo no curso *Segurança, território, população* a questão do poder pastoral foi abordada pelo pensador. Foucault estabelece como perspectiva geral do seu curso de 1978 realizar um estudo aprofundado do que ele chamou de biopoder. Nesse ponto das investigações interessa a Foucault apreender a singularidade com que o poder pastoral operava na cultura ocidental desde os primórdios da era cristã até o século XVIII, o que ele descreve assim:

Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade – é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades. Creio que se forma, assim, com essa institucionalização de uma religião como Igreja, forma-se assim, e devo dizer que muito rapidamente, pelo menos nas suas linhas mestras, um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e de se aperfeiçoar durante quinze séculos, digamos desde os séculos II, III depois de Jesus Cristo, até o século XVIII da nossa era. Esse poder pastoral totalmente ligado à organização de uma religião como igreja, a religião cristã como Igreja cristã, esse poder pastoral por certo transformou-se consideravelmente no curso desses quinze séculos de história. Ele por certo foi deslocado, desmembrado, transformado, integrado a formas diversas, mas no fundo nunca foi verdadeiramente abolido. E, quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos (Foucault, 2008c, p.196-197).

Foucault assinala que o poder pastoral não é exercido sobre um território, mas sobre pessoas, sobre uma multiplicidade de pessoas em movimento, ainda que tenha como

⁵⁴ Em 1978 as aulas no Collège de France começaram no dia 11 de janeiro e foram concluídas no dia 5 de abril. Foucault deu ao curso daquele ano o título “*Segurança, território, população*”, que tinha como perspectiva geral o estudo do biopoder. François Ewald e Alessandro Fontana, diretores da edição do referido curso, explicam em nota as normas do Collège de France, além de alguns aspectos dos cursos ministrados por Michel Foucault: “O ensino no Collège de France obedece a regras específicas. Os professores têm a obrigação de dar 26 horas de aula por ano (metade das quais, no máximo, pode ser dada na forma de seminários). Devem expor cada ano uma pesquisa original, o que os obriga a sempre renovar o conteúdo do seu ensino. A frequência às aulas e aos seminários é inteiramente livre, não requer inscrição nem nenhum diploma. E o professor também não fornece certificado algum. No vocabulário do Collège de France, diz-se que os professores não têm alunos, mas ouvintes. O curso de Michel Foucault era dado todas as quartas-feiras, do começo de janeiro até o fim de março. A assistência, numerosíssima, composta de estudantes, professores, pesquisadores, curiosos, muitos deles estrangeiros, mobilizava dois anfiteatros do Collège de France” (Foucault, 2008c, p. XIV).

característica fundamental a dedicação, o cuidado e a missão de fazer o bem a cada um, individualmente, afinal, a salvação não se dá de forma coletiva. O poder pastoral, portanto, é um poder individualizante. O pastor deve estar vigilante a todos e a cada um, o que, segundo Foucault, representa “precisamente o grande problema tanto das técnicas de poder no pastorado cristão, como das técnicas de poder, digamos, modernas, tais como foram introduzidas nas tecnologias da população” (Foucault, 2008c, p. 169-172).

Para Foucault, não é a relação com a salvação, com a lei ou com a verdade que fundamentalmente caracteriza o pastorado cristão. O que o caracteriza é a introdução nessa relação de “toda uma economia, toda uma técnica de circulação, de transferência, de inversão dos méritos” (Foucault, 2008c, p. 241-242). Desse modo, Foucault afirma que

[...] em relação à verdade, embora o cristianismo, o pastor cristão, de fato ensine a verdade, embora obrigue os homens, as ovelhas, a aceitar certa verdade, o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos (Foucault, 2008c, p. 242).

Em *Do governo dos vivos*, aula do dia 19 de março de 1980, Foucault destaca que até o século IV da nossa era o poder pastoral não fazia uso da técnica de direção, que se tornou a partir de então um procedimento fundamental de controle de condutas dos indivíduos. O pastor, que mesmo tendo a responsabilidade de salvar o rebanho e a cada uma das ovelhas, até então não detinha “a ideia de uma intervenção permanente de um indivíduo sobre o outro”. Entretanto, a partir do século IV, “a direção, em sua forma institucional estrita e precisa, reaparece, é inserida, é transferida e importada para o cristianismo” (Foucault, 2018a, p. 231). A instituição monástica⁵⁵, cuja origem data dessa época, instituiu a técnica de direção, dentre

⁵⁵ Segundo Foucault, as técnicas da vida filosófica (platônica, estoica) foram introduzidas no cristianismo pelo monaquismo, ele afirma que “foi no monaquismo precisamente, e não no cristianismo em geral, que essas técnicas da vida filosófica foram postas novamente em atividade ou foram – porque não haviam cessado de estar em atividade na filosofia pagã nessa época – transferidas para o interior do cristianismo. Porque no monaquismo? [...] podemos esquematizar dizendo que, no fundo, um dos problemas fundamentais do cristianismo, da teologia cristã, da pastoral cristã foi [o] das relações entre a salvação e a perfeição. Será que a salvação implica a perfeição? Será que o ato que nos salva nos torna perfeitos, ou temos de ser perfeitos para ser salvos? [...] Como conseguir edificar uma religião de salvação que não implique a perfeição dos que são salvos? O cristianismo é uma religião da salvação na não-perfeição. [...] O grande esforço e a grande singularidade histórica do cristianismo [...] está em ter conseguido dissociar salvação e perfeição. [...] foi nesse distanciamento entre salvação e perfeição, foi [de acordo com] esse princípio de que alguém pode se salvar sem ser perfeito que se desenvolveram duas instituições que são ao mesmo tempo vizinhas e, em certo sentido, paralelas, mas que vão em duas direções inversas e opostas. Primeiro, [...] a penitência [...] que permite manter os efeitos da salvação na não-perfeição da existência. O monaquismo, por sua vez, também vai se desenvolver nesse mesmo distanciamento entre perfeição e salvação, mas com uma função inversa: não mais manter os efeitos da salvação através do pecado, mas saber se é possível e como é possível desenvolver uma vida de perfeição, ou antes, uma vida de aperfeiçoamento, numa economia da salvação em que o sacrifício de Cristo já foi consumado, de uma vez por todas e para todos os homens que o reconhecem. [...] Penitência e monaquismo: duas instituições, portanto, paralelas, vizinhas, que vão interferir

as diversas outras técnicas da vida filosófica pagã (Foucault, 2018a, p. 231-234) que passaram a compor o rol de práticas cristãs, inclusive o exame de consciência.

O pastorado cristão caracteriza-se por dois princípios que Foucault considera como importantes para sua manutenção enquanto poder de direção de consciência. O primeiro deles é que o ensino da direção de conduta dava-se cotidianamente. Esse ensino é dirigido para o que se deve saber e fazer, mas principalmente, deve passar rotineiramente por “uma observação, uma vigilância, uma direção exercida a cada instante e da maneira menos descontínua possível, sobre a conduta integral, total, das ovelhas”. A vida cotidiana das ovelhas, vigiadas ininterruptamente pelo pastor, dará a este um saber permanente sobre o comportamento e conduta das pessoas e suas condutas. O segundo princípio do pastorado cristão a que se refere Foucault é o exame de direção. Ao pastor não cabe apenas ensinar a verdade, mas deve dirigir a consciência. A direção de consciência no pastorado cristão não é voluntária, como era na Antiguidade. Era obrigatória, assim como a exigência de um diretor de consciência. Outro aspecto que Foucault destaca como importante é o exame de consciência que, para o filósofo, integra-se como elemento do exame de direção (Foucault, 2008c, p. 238-239). O exame de consciência no pastorado cristão não visa assegurar ao indivíduo o controle de si, mas, ao contrário, retirar o controle de si. Nesse sentido, Foucault afirma:

Você só examina a sua consciência para poder ir dizer ao diretor o que você fez, o que você é, o que sentiu, as tentações a que foi submetido, os maus pensamentos que deixou em si, ou seja, é para melhor marcar, para ancorar melhor ainda a relação de dependência ao outro que se faz o exame de consciência. O exame de consciência na Antiguidade clássica era um instrumento de controle, aqui vai ser ao contrário um instrumento de dependência. E o indivíduo vai formar de si, a cada instante, pelo exame de consciência, certo discurso de verdade. Vai extrair e produzir a partir de si mesmo certa verdade, que vai ser aquilo através do que vai estar ligado àquele que dirige sua consciência. (Foucault, 2008c, p. 242).

Desse modo, Foucault destaca que a direção cristã se utiliza da obrigação de “obedecer em tudo” e da obrigação de “não ocultar nada” para fazer funcionar articuladamente o “princípio de não querer nada para si mesmo com o princípio de dizer tudo de si mesmo” (Foucault, 2018a, p. 241) e, dessa maneira, constituir a vinculação, a dependência do indivíduo a outrem. Portanto, para Foucault, a “junção desses dois princípios está [...] no próprio cerne, não apenas da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão *enformar* o que constitui a subjetividade cristã e, por conseguinte, a subjetividade

muito. O monaquismo será, até certo ponto, uma vida de penitência. A própria prática da penitência, ao longo da sua história, tomará emprestados muitos elementos do monaquismo. Mas a meu ver ambos vêm se alojar nesse distanciamento instaurado na história do cristianismo, pela história do cristianismo, entre perfeição e salvação” (Foucault, 2018a, p. 235-236).

ocidental” (Foucault, 2018a, p. 241-242, grifo nosso). Desse modo, pode-se resumir o princípio da direção cristã em obediência plena⁵⁶ e eterna.

Essa obediência não se encontra na direção da vida filosófica antiga que, segundo Foucault, tem como característica ser limitada e instrumental, uma vez que se fazia uso dela apenas em situações e momentos pontuais. Outra característica da direção antiga assinalada por Foucault é que se exigia do mestre uma certa competência, que podia ser uma experiência, um saber particular ou mesmo uma espécie de saber divino. A direção antiga é provisória e sua finalidade maior é levar a quem precisa de direção a livrar-se daquilo que o aflige naquele momento em que busca uma direção; é torná-lo capaz de ser o seu próprio diretor (Foucault, 2018a, p. 242), ou seja, não visava dependência ou obediência.

Sobre a direção cristã, Foucault destaca que é totalmente diferente da direção da vida filosófica antiga, tratando-se da relação entre diretor e dirigido. A direção cristã caracteriza-se, primeiro, por não ser temporária, é para toda a vida, visto que ninguém está salvo e “os que não têm direção caem como folhas’, [...] mesmo os que dirigem” (Foucault, 2018a, p. 243). Uma segunda característica da direção cristã é que não está baseada na competência do mestre, uma vez que “não é a qualidade da ordem, não é também a qualidade de quem a dá que [...] vai conferir valor à relação de obediência”, que no caso é o que vale (Foucault, 2018a, p. 243-244). Nesse sentido, Foucault afirma que

Temos, portanto, na direção cristã, um dispositivo no qual encontramos três elementos fundamentalmente ligados uns aos outros e dependentes uns dos outros: o princípio da obediência sem fim, o princípio do exame incessante e o princípio do reconhecimento exaustivo das faltas. Um triângulo: ouvir o outro, olhar para si mesmo, falar para o outro de si mesmo (Foucault, 2018a, p. 262).

Foucault destaca a necessidade do vínculo entre a obediência, o exame e o reconhecimento das faltas para que a direção cristã seja efetivada. O exame cristão efetiva-se no exato momento em que o fluxo de pensamento se dá. Ele não é retrospectivo. Ele exerce uma função de triagem para apreender os pensamentos quando eles se apresentam e, de modo seletivo e imediato, acolhê-los ou expulsá-los da consciência (Foucault, 2018a, p. 272-273). O exame cristão incide sobre a ideia, não sobre o seu conteúdo objetivo, mas sobre a materialidade “da ideia na incerteza do que sou, na incerteza do que acontece no fundo de mim. [...] Não é a

⁵⁶ Foucault assinala que na direção cristã “a obediência produz a obediência. Quer dizer que, se devemos obedecer – e está aí a grande diferença –, não é por um objetivo posto no exterior, não é, como no caso da direção antiga, para recobrar a saúde ou para atingir um estado de felicidade ou para superar uma dor ou uma tristeza. Você obedece para poder ser obediente, para produzir um estado de obediência, um estado de obediência tão permanente e definitivo que subsiste mesmo quando não há ninguém precisamente a quem obedecer e mesmo antes que alguém tenha formulado uma ordem. Devemos estar em estado de obediência. Quer dizer que a obediência não é uma maneira de reagir a uma ordem, a obediência não é uma resposta ao outro. A obediência é e deve ser uma maneira de ser, anterior a toda ordem, mais fundamental do que toda situação de comando (Foucault, 2018a, p. 245-246).

questão da verdade da minha ideia, é a questão da verdade de mim mesmo que tenho uma ideia. Não é a questão da verdade do que penso, mas a questão da verdade de mim, que penso” (Foucault, 2018a, p. 275).

Nesse contexto, Foucault assinala que o exame cristão faz aparecer do indivíduo uma verdade sobre ele, produzida por ele e que ele desconhece. Para o pensador, o paradoxo disso está na necessidade da renúncia de si para que se chegasse à verdade sobre si. Portanto, Foucault sintetiza afirmando que “a produção da verdade de si não é em absoluto polarizada, indexada à vontade de, enfim, estabelecer no ser o que sou, mas ao contrário, se quero saber o que sou, se devo produzir em verdade o que sou, é porque devo renunciar ao que sou” (Foucault, 2018a, p. 280).

Nesse sentido, na aula inaugural do curso *O governo de si e dos outros* realizada em 5 de janeiro de 1983, no Collège de France, Foucault apresenta uma análise detalhada do texto-resposta de Kant à questão “O que é a *Aufklärung*?” e nas aulas seguintes, exceto no dia 16 de fevereiro, Foucault realiza uma análise aprofundada sobre a *parresía*⁵⁷. Na referida aula, Foucault destaca a compreensão que Kant tinha da questão da dependência de um indivíduo a outro, situação que o filósofo alemão classificou como menoridade e que Foucault, citando o alemão, resume como a ‘incapacidade de se servir do seu entendimento sem a direção de outrem’ (Foucault, 2010, p. 25). A falta de decisão e coragem para fazer uso do seu próprio entendimento sem precisar ser guiado por alguém é aquilo que, segundo Foucault, caracteriza a cultura ocidental moderna e contemporânea.

Passados aproximadamente cinco anos da primeira discussão sobre o poder pastoral, realizada no curso *Segurança, território, população*, de fevereiro a março de 1978, e da primeira discussão sobre a *Aufklärung*, realizada na Sociedade Francesa de Filosofia em maio

⁵⁷ Michel Foucault havia discutido pela primeira vez a questão da *parresía* no curso *A hermenêutica do sujeito*, nas aulas realizadas no Collège de France nos dias 10 de fevereiro e 3 e 10 de março de 1982, todavia em 1983 sua análise sobre a questão durante oito das dez aulas do curso *O governo de si e dos outros* é mais minuciosa e ampla em termos de caracterização e conceito de *parresía*. Sobre essa questão ele afirma que “a propósito da direção de consciência e das práticas de si na Antiguidade dos séculos I e II da nossa era [...] havíamos encontrado essa noção interessantíssima que é a noção de *parresía*. Um dos significados originais da palavra grega *parresía* é o ‘dizer tudo’, mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc. Essa noção de *parresía*, que era importante nas práticas da direção de consciência, era, como vocês se lembram, uma noção rica, ambígua, difícil, na medida em que, em particular, designava uma virtude, uma qualidade (há pessoas que têm a *parresía* e outras que não têm a *parresía*); é um dever também (é preciso, efetivamente, sobretudo em alguns casos e situações, poder dar prova de *parresía*); e enfim é uma técnica, é um procedimento: há pessoas que sabem se servir da *parresía* e outras que não sabem se servir da *parresía*. E essa virtude, esse dever, essa técnica devem caracterizar, entre outras coisas e antes de mais nada, o homem que tem o encargo de quê? Pois bem, de dirigir os outros, em particular de dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada. Em outras palavras, a *parresía* é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo” (Foucault, 2010, p. 42-43).

do mesmo ano, pode-se afirmar que o curso *O governo de si e dos outros* representa um importante marco articulatório das análises de Foucault no tocante à história de produção da verdade, numa perspectiva da governamentalidade individual e coletiva.

Nesse ponto das investigações Foucault promove um encontro da antiguidade com a contemporaneidade. Nesse retorno a um passado longínquo Foucault não tem pretensões de buscar respostas às suas investigações histórico-filosóficas do presente, mais precisamente às suas questões sobre a cultura ocidental pós século XVI, principalmente. O objetivo de Foucault nesse regresso histórico-filosófico à antiguidade foi pura e simplesmente para reafirmar que não existe um modo único, tempo ou local de produção da verdade e de constituição da subjetividade. Portanto, não se trata de uma questão de progresso. Quer no passado, quer no presente ou futuro, o que subsiste é a verdade e a subjetividade com suas infinitas e mútuas interferências, sempre!

A partir de 1981 Michel Foucault direciona seus estudos para uma análise profunda do pensamento antigo, do primeiro século antes de Cristo ao segundo século depois, com o intento de apreender os procedimentos prescritos e vividos pela cultura helênica e romana para estabelecer, manter ou transformar a identidade dos indivíduos. Isso, segundo Foucault, “graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si”, longe de qualquer “recurso a uma experiência originária”, de um “estudo das teorias filosóficas da alma, das paixões ou do corpo” (Foucault, 1997, 109). Nesse contexto, no curso *Subjetividade e verdade*⁵⁸, realizado de janeiro a abril de 1981 no Collège de France, Foucault afirma que

[...] a história do “cuidado” e das “técnicas” de si seria uma maneira de fazer a história da subjetividade: não mais, porém, através das separações entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica dando lugar ao sujeito que vive, fala, trabalha; e sim através da implantação e das transformações, em nossa cultura, das “relações com si mesmo”, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. E assim se poderia retomar sob outro aspecto a questão da “governamentalidade”: o governo de si por si em sua articulação com as relações com outrem (Foucault, 2019, p. 268).

⁵⁸ Michel Foucault realiza no curso *Subjetividade e verdade*, em 1981, uma abordagem do cuidado de si e das técnicas si no aspecto histórico e de domínio, como ressalta o filósofo: “O estudo feito este ano delimitou esse quadro geral de dois modos. Limitação histórica: foi estudado aquilo que na cultura helênica e romana havia sido desenvolvido como ‘técnica de vida’, ‘técnica de existência’, nos filósofos, moralistas, e médicos, do período que vai do primeiro século antes de Cristo ao segundo século depois. Limitação também de domínio: essas técnicas de vida só foram abordadas na sua aplicação a esse tipo de ato que os gregos chamavam *afrodisia*, e para o qual vê-se bem que a nossa noção de ‘sexualidade’ constitui uma tradução bastante inadequada. O problema colocado, portanto, foi este: como as técnicas de vida, filosóficas e médicas, definiram e regeram, na véspera do desenvolvimento do cristianismo, a prática dos atos sexuais – a *chrêsis aphrodisiôn*? Vê-se o quanto se está longe de uma história da sexualidade organizada em torno da boa velha hipótese repressiva e de suas questões habituais (como e por que o desejo é reprimido?). Trata-se dos atos e dos prazeres, e não do desejo. Trata-se da formação de si através das técnicas de vida e não do recalque pelo interdito e pela lei. Trata-se de mostrar não como o sexo foi mantido à distância, mas como se organizou essa grande história que vincula, nas nossas sociedades, o sexo e o sujeito” (Foucault, 1997, p. 111-112).

Em 1982, em *A hermenêutica do sujeito*⁵⁹, curso ministrado no Collège de France de janeiro a março, Foucault continua a discussão sobre o cuidado de si, entretanto, agora o filósofo amplia seus estudos para demonstrar a importância do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) na conexão com o conhecimento de si mesmo (*gnôthi seautón*) na Antiguidade, como sintetizado na sua hermenêutica do si:

Tratava-se de estudá-lo não apenas em suas formulações teóricas, mas de analisá-lo em relação a um conjunto de práticas que tiveram uma grande importância na Antiguidade clássica ou tardia. Estas práticas concerniam ao que se chamava, frequentemente, em grego, *epiméleia heautoû* e, em latim, *cura sui*. O princípio de que se deve “ocupar-se consigo”, “cuidar de si mesmo” está sem dúvidas, aos nossos olhos, ofuscado pelo brilho do *gnôthi seautón*. É preciso lembrar, porém, que a regra de ter de conhecer a si mesmo foi regularmente associada ao tema do cuidado de si. Na cultura antiga, de ponta a ponta, é fácil encontrar testemunhos da importância conferida ao “cuidado de si” e de sua conexão com o tema do conhecimento de si (Foucault, 2004, p. 597).

Nesse sentido, Foucault destaca que não se deve pensar a cultura de si, as técnicas si, como ensinamentos abstratos transmitidos por “filósofos e técnicos da alma” ou que se trata de uma questão de “atitude moral”. Trata-se de uma prática (de si)⁶⁰ constituída numa relação de si para si, com finalidade puramente interior. Tem também, segundo Foucault, uma função de luta, em que a prática de si se torna combate permanente. Portanto, “não se trata apenas de formar, para o futuro, um homem de valor; é preciso dar ao indivíduo as armas e a coragem que lhe permitirão combater durante toda a vida” (Foucault, 2017c, p. 78-80).

Uma das práticas de si presentes e amplamente difundida Grécia arcaica foi o exame de consciência.⁶¹ O exame de consciência pitagórico, por exemplo, não se referia a nenhum

⁵⁹ Sobre a hermenêutica de si, Foucault, analisando a conexão do cuidado de si com o conhecimento de si resume a relação entre a verdade e o sujeito: “Temos, portanto, todo um conjunto de técnicas cuja finalidade é vincular a verdade e o sujeito. Mas é preciso bem compreender: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco trata-se de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Estamos ainda muito longe de uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer desta verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós” (Foucault, 2004, p. 608).

⁶⁰ Foucault alerta para a importância sociocultural e filosófica do cuidado de si na Grécia e diversas civilizações arcaicas afirmando que “não se deve esquecer e é preciso reter sempre na memória, que esta exigência de ocupar-se consigo, esta prática ou antes, o conjunto de práticas nas quais vai manifestar-se o cuidado de si – enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos e modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto bem antes de Platão, bem antes de Sócrates. Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto do *Alcibiades*, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas” (Foucault, 2004, p. 58-59).

⁶¹ A abrangência do exame de consciência é destacada por Foucault ao afirmar “que o exame de consciência é uma antiga regra pitagórica, e que praticamente nenhum dos autores antigos que falaram a respeito deixaram de se referir aos versos de Pitágoras que, muito provavelmente, são citados com alguns acréscimos, mas cujo sentido

julgamento do que se fez, portanto, ele não tinha a função de “reatualizar uma espécie de remorso”. A função do exame de consciência da noite para os pitagóricos, por exemplo, é “purificar a alma para alcançar a pureza do sono”, para que desse modo se possa chegar à verdade da alma pelo sonho (Foucault, 2004, p. 583).

Os estoicos, como os pitagóricos, praticavam o exame de consciência da noite, quando revisavam aquilo que deveriam ter feito durante o dia, e o exame de consciência da manhã, que preparava para as tarefas que deviam ser realizadas no dia (Foucault, 2004, p. 246). Ressalte-se que os exames de consciência realizados pelos antigos à noite ou pela manhã buscavam oferecer à alma um senso de retidão para o que foi realizado e para o que ainda deveria ser realizado, não apenas naquele momento de autoexame, mas para toda vida.

Nesse sentido, Foucault descreve que no exame de consciência da noite o indivíduo não devia se esquivar de nada que ocorrera durante o dia e, na condição de juiz e réu ao mesmo tempo, deveria expedir de retidão e alteridade (Foucault, 2004, p. 584). Desse modo, Foucault observa que “diferentemente do modelo cristão, o modelo helenístico não tende, absolutamente, à exegese de si nem à renúncia a si, mas ao contrário, a constituir o eu como objetivo a alcançar” (Foucault, 2004, p. 313). Dito isto, pode-se afirmar que a autonomia que o exame de consciência helenístico, enquanto cuidado e técnica de si, proporcionava ao indivíduo foi substituída pela obediência e submissão na modernidade. Foucault destaca que

O ascetismo cristão afinal tem como princípio fundamental que a renúncia a si constitui o momento essencial que nos permitirá aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação. Só pode salvar-se quem renunciar a si. Ambiguidade, dificuldade sem dúvida [...] desta busca da salvação de si cuja condição fundamental é a renúncia a si. De todo modo, porém, creio que esta renúncia a si é um dos eixos fundamentais do ascetismo cristão. Quanto à mística cristã, sabemos que também ela, se não inteiramente comandada, absorvida, é pelo menos atravessada pelo tema do eu que se aniquila em Deus, perdendo sua identidade, sua individualidade, sua subjetividade em forma de eu, por uma relação privilegiada e imediata com Deus (Foucault, 2004, p. 304-305)

Dessa maneira, observando as características das técnicas de si, do exame de consciência, Foucault destaca que a posição de quem, em exame, deve prestar contas a alguém, estabelecendo-se desse modo uma relação social, algo que ele considera muito novo. Trata-se de uma nova ética da relação verbal com o Outro, que “está designada na noção fundamental

autêntico e primeiro parece ser apenas o seguinte: prepara-te para um sono sossegado, examinando tudo o que fizeste durante o dia. [...] Pensando no que se fez, e consequentemente expulsando com este pensamento o mal que pode residir em nós mesmos, nos purificaremos, tomando possível um sono tranquilo. Esta ideia de que o exame de consciência deve purificar a alma para alcançar a pureza do sono está ligada à ideia de que o sonho é sempre um revelador da verdade da alma: é no sonho que se pode ver se uma alma é pura ou impura, agitada ou calma. Esta é uma ideia pitagórica, que encontramos também na *República*. Ela será encontrada em todo o pensamento grego e estará presente ainda na prática e nos exercícios monásticos dos séculos IV ou V. O sonho é a prova da pureza da alma” (Foucault, 2004, p. 583).

de *parrhesía*. A *parrhesía*, traduzida em geral por ‘franqueza’, é uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência” (Foucault, 2004, p. 202).

Ao abrir *A coragem da verdade*, seu último curso realizado no Collège de France, que vai de fevereiro⁶² a março de 1984, Michel Foucault afirma: “Este ano gostaria de continuar o que havia começado no ano passado sobre esse tema da *parresía*, do dizer-a-verdade” (Foucault, 2017a, p. 3). O pensador dedica seis das nove aulas daquele ano à discussão direta da questão da *parresía*, as demais aulas do aludido curso também versaram sobre o tema, embora Foucault não cite o termo *parresía*. Constata-se, portanto, que o curso *O governo de si e dos outros* não apenas condensa os resultados das investigações histórico-filosóficas Foucaultianas sobre verdade e subjetividade na Antiguidade nos dois anos precedentes, mas sobretudo projeta novas possibilidades e perspectivas de investigações nesse contexto, como demonstrado na citação a seguir em que Foucault manifesta apenas nos manuscritos finais do curso *A coragem da verdade*, uma vez que não havia mais tempo para continuar sua exposição naquele 28 de março de 1984, três meses antes de sua morte. Ressalte-se que nesta última aula Foucault ainda versava sobre aspectos da *parresía*. Ele afirma:

Ao colocar a questão das relações entre cuidado de si e coragem da verdade, parece que platonismo e cinismo representam duas grandes formas que se deparam e que deram lugar cada uma a uma genealogia diferente: de um lado a *psykhé*, o conhecimento de si, o trabalho de purificação, o acesso ao outro mundo; do outro lado o *bios*, a provação de si mesmo, a redução à animalidade, o combate neste mundo contra o mundo. Mas aquilo em que gostaria de insistir para terminar é o seguinte: não há instauração da verdade sem uma posição essencial da alteridade; a verdade nunca é a mesma; só pode haver verdade na forma do outro mundo e da vida outra (Foucault, 2017a, p. 298).

A alteridade enquanto instauração da verdade, enquanto responsável pela interação entre o cuidado de si e dos outros a que se refere Foucault foi amplamente contextualizada nas suas aulas do curso *O governo de si e dos outros*, em 1983, e em *A coragem da verdade*, de 1984, seu último curso, que por ser continuação do curso do ano anterior recebeu o subtítulo de *O governo de si e dos outros II*. O parresiasta, “não necessita evadir-se do mundo, é preciso apenas que ele cuide da cidade com a mesma persistência que se ocupa de si” (Wellausen, 2011, p. 124). A necessidade e coragem de dizer a verdade conduz o indivíduo à alteridade, que o torna outro. Nesse sentido, Passos assinala que:

⁶² O curso ministrado anualmente, às quartas-feiras, por Michel Foucault no Collège de France tinha início no começo de janeiro e término no final de março, entretanto, *A coragem da verdade* teve início em 1º de fevereiro de 1984 devido ao debilitado estado de saúde em que se encontrava o filósofo no período de início do curso, como observa Frédéric Gros: “Em janeiro do mesmo ano, muito doente, foi tratado com antibióticos. [...] Ele recupera a saúde e pode de novo dar seu curso a partir do mês de fevereiro, apesar de se queixar de uma gripe forte no início de março” (Foucault, 2017a, p. 306-307).

O falar a verdade permite que o indivíduo se conheça a si e, assim, possa cuidar de si mesmo, possa governar a si mesmo. A *parrhesía* é, portanto, uma técnica de governamentalidade, uma das condições essenciais e imprescindíveis para que se possa formar uma relação adequada consigo mesmo, relação esta que proporcionará virtude e felicidade (Passos, 2023, p. 215).

A covardia e a preguiça no uso do seu próprio entendimento são fatores aos quais Kant atribui que grande parte dos indivíduos se mantêm guiados por outros e, submissos, assim permanecem durante toda vida. Para sair dessa menoridade, como Kant define essa situação, o indivíduo precisa ter “decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* [...] coragem de fazer uso de teu próprio entendimento” (Kant, p. 100), ou seja, precisa de “uma posição essencial da alteridade” (Foucault, 2017a, p. 298) para atingir a maioridade. A coragem que Kant reclama vai de encontro com a atitude crítica que Foucault reivindica ao analisar o texto-resposta de Kant em *O que é a crítica?* vai de encontro à *parresía*, que os antigos virtuosamente defenderam como a coragem de dizer a verdade. Neste contexto, Foucault, na parte final da aula de encerramento do curso, descreve sucintamente essa conexão entre o *esclarecimento* e a *coragem de dizer a verdade*, entre a Antiguidade e a Contemporaneidade, entre *parresía* e *Aufklärung*. Ele afirma:

Em todo caso, se comecei o curso deste ano com Kant, foi na medida em que me parece que aquele texto sobre a *Aufklärung* escrito por Kant é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente, na Antiguidade, os da *parresía* e que vão emergir novamente assim no curso dos séculos XVI e XVII, e que tomaram consciência de si mesmos na *Aufklärung*, em particular nesse texto de Kant (Foucault, 2010, p. 317).

Foucault destaca que houve uma história de disputa intercalada entre a política, a filosofia e a pastoral cristã pela primazia sobre a manutenção da função do parresíasta no Ocidente, pelo domínio da “economia do dizer-a-verdade”, como assinala o filósofo. Ressalte-se que até então esse domínio, esse poder de dizer a verdade, que a princípio fora da política, encontrava-se até o início da era cristã sob a tutela da filosofia, segundo Foucault. A partir dos séculos I e II da nossa era o poder pastoral mantém a função parresiástica até mais ou menos o século XVI, quando a filosofia assume mais uma vez a função parresiástica, graças à retomada da consciência de si pelo indivíduo na modernidade. Um desfecho histórico-filosófico sobre o qual Foucault afirma:

No fundo, pouco tempo depois de Epicteto, seis ou sete séculos depois de Sócrates, pois bem, creio que o ensino cristão, em suas diferentes formas, virá substituir essa função parresiástica e despojar a filosofia pouco a pouco dela. Primeiro, novas relações com a Escritura e com a Revelação, novas estruturas de autoridade no interior da Igreja, uma nova definição do ascetismo, definido não mais a partir do controle de si, mas da renúncia ao mundo, tudo isso vai mudar profundamente, a meu ver, a economia do dizer-a-verdade. E já não será a filosofia que, por alguns séculos, desempenhará o papel da *parresía*. [...] essa grande função parresiástica da filosofia foi efetivamente transferida pela segunda vez, depois de ter sido transferida da política para esse foco filosófico, do foco filosófico para o que podemos chamar de pastoral

cristã. Mas a questão que eu gostaria de colocar é esta: não se poderia encarar a filosofia moderna, pelo menos a que reaparece a partir do século XVI, como sendo a realocação das funções principais da *parresía* dentro da filosofia e o resgate da *parresía*, que havia sido institucionalizada, organizada, que havia desempenhado de forma múltipla, rica, densa, interessante aliás, na pastoral cristã? Porventura não é isso que vai ser agora resgatado, retomado e posto novamente em jogo, com outras regras de jogo, na filosofia europeia moderna? [...] De fato, vendo a maneira como a filosofia moderna se desvencilhou, no século XVI, de um certo número de discussões, a maior parte das quais girava em torno do que era a pastoral cristã, de seus efeitos, de suas estruturas de autoridade, da relação que ela impunha à Palavra, ao Texto, à Escritura, considerando que a filosofia, no século XVI, se desvencilhou como crítica dessas práticas pastorais, parece-me que podemos considerar que é como *parresía* que ela se afirmou novamente. (Foucault, 2010, p. 316-317).

O governo de si e dos outros traz uma série de temas que Foucault retoma das suas pesquisas realizadas nos seus últimos anos de vida⁶³, como o próprio filósofo atesta na abertura do curso no Collège de France: “Gostaria de retomar alguns dos temas que pude percorrer ou evocar durante os últimos anos, diria até que durante os dez ou talvez doze anos em que ensinei aqui” (Foucault, 2010, p. 4). Por diversas vezes Foucault revisitou temas abordados por ele em artigos, conferências ou cursos. Sempre fez isso para reafirmar e/ou ampliar alguns aspectos daquilo que havia dito. Nesse momento de suas pesquisas, após três anos de uma investigação ampla sobre a cultura da Antiguidade greco-romana e sobre os dois primeiros séculos da cultura da era cristã, Foucault, ao retomar a questão do sujeito, do poder pastoral e da *parresía*, o faz considerando essas questões como pontos de contextualização das condições de possibilidades da existência de realidades culturais diametralmente opostas às atuais, nas quais ele apreende modos diferentes de constituição do sujeito e de relações do sujeito com a verdade.

Nessa perspectiva, as inflexões de Foucault às tecnologias de produção de coisas, de utilização de signos e de controle da conduta dos indivíduos, que são “tecnologias de produção, tecnologias de significação, tecnologias de dominação” (Foucault, 2022, p. 29), e que produzem verdade, foram revisitadas por Foucault como preâmbulo para uma quarta tecnologia de produção da verdade: a tecnologia ético-política do “cuidado de si”⁶⁴.

⁶³ Essa afirmação se deve ao fato de que o curso *O governo de si e dos outros*, de 1983, teve sequência com o curso *A coragem da verdade*, de 1984, último curso de Michel Foucault, que recebeu como subtítulo *O governo de si e dos outros II*, finalizado em 28 de março de 1984, portanto, a menos de três meses do falecimento de Foucault, ocorrido em 25 de junho de 1984.

⁶⁴ Em *A história da sexualidade III: o cuidado de si*, Foucault destaca as dimensões práticas que o cuidado de si atingira na cultura ocidental antiga, transformando-se numa “cultura de si”. Ele afirma: “Ora, é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa ‘arte da existência’ que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira ‘cultura de si’”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações

A tecnologia do cuidado de si somente foi apreendida por Foucault após amplos estudos das práticas da “cultura de si”⁶⁵ na Antiguidade greco-romana e no início da era cristã, sobre a qual ele afirma: “nessa cultura de si, nessa relação consigo, viu-se desenvolver toda uma técnica e toda uma arte que se aprendem e se exercem. Viu-se que essa arte de si necessita de uma relação com o outro” (Foucault, 2010, p. 43). Portanto, *O governo de si e dos outros* é um ponto de encontro do cuidado de si com o cuidado do outro; uma convergência da *Aufklärung* com a *parresía*, da atitude crítica com a coragem da verdade; é a alteridade como condição de possibilidade de governamentalidade individual e coletiva.

É importante que se suplemente que Foucault, após ministrar o curso *Nascimento da biopolítica*, de 10 de janeiro a 4 de abril de 1979, notadamente se distanciou dos estudos sobre a questão da biopolítica. Não se pode afirmar que esse afastamento fosse pleno e em definitivo – se fez definitivo devido a morte precoce de Foucault, porém, pleno jamais – uma vez que os passos seguintes das pesquisas foucaultianas permaneceram na trilha das questões da governamentalidade ocidental. Portanto, a biopolítica continuava impulsionando as inquietações de Foucault, ainda que não fosse o escopo do filósofo francês nos seus últimos quatro anos de vida, afinal, o que buscava o pensador a partir de então era apreender condições de possibilidades de uma nova governamentalidade. Nesse sentido, interessa a Foucault nesse momento investigar as exigências de obediência dos governados como uma das principais características da governamentalidade. Isto fica claro em *Do governo dos vivos*, curso ministrado no Collège de France no início de 1980, quando Foucault refere-se aos “atos de verdade” sobre si, que precisam não apenas ser praticados, mas confessados, fechando-se assim o ciclo de obediência dos governados na governamentalidade, cujas características Foucault as atribui ao cristianismo primitivo. Ele afirma:

A questão posta é então a seguinte: como é que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exige, de parte dos que são dirigidos, além dos atos de obediência e de submissão, “atos de verdade” que têm de particular o fato de que se requer que não apenas o sujeito diga a verdade, mas diga a verdade a propósito de si mesmo, das suas faltas, dos seus desejos, do estado da sua alma, etc.? Como se formou um tipo de

interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber” (Foucault, 2005, p. 50).

⁶⁵ Em *A hermenêutica do sujeito*, Michel Foucault destaca que a cultura do si, com suas variadas nuances tecnológicas do si na cultura da civilização grega, helenística e romana, foi assumida pelo cristianismo, numa espécie de governamentalidade transcendental do eu, que unia a terra aos céus tão somente pelos dons do eu, detentor único e exclusivo das chaves da salvação, o que justifica o vasto domínio do poder pastoral sobre a cultura ocidental desde o primeiro século da era cristã. Ele afirma: “Ora, vemos aqui esta forma nitidamente articulada, articulada à tecnologia do eu, ou melhor (pois não é mais da tecnologia apenas que se deve falar), a uma verdadeira cultura de si propiciada pela civilização grega, helenística e romana e que, nos séculos I e II de nossa era, assumiu, a meu ver, dimensões consideráveis. É no interior desta cultura de si que vemos entrar plenamente em cena esta forma, repito, tão fundamental em nossa cultura, entre a universalidade do apelo e a raridade da salvação. Aliás, esta noção de salvação (salvar-se, realizar a própria salvação) é absolutamente central em tudo isto” (Foucault, 2004, p. 138).

governo dos homens em que não se requer simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando, o que somos? (Foucault, 2018a, p. 291).

Essas indagações que Foucault manifesta em *Do governo dos vivos* se somam às muitas que o pensador levantou sobre o poder pastoral, tanto na conferência de 1978 como no curso *Segurança, território, população*, naquele mesmo ano. Todas elas, segundo Foucault, se resumem na questão “quem somos nós?” (Foucault, 1995, p. 235). É na perspectiva de compreender a técnica política que nos constituiu no que somos que Foucault afirma que “a despeito da *Aufklärung* ter sido uma fase muito importante da nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política, acredito termos que nos referir a processos muito mais remotos se quisermos compreender como fomos capturados em nossa própria história” (Foucault, 1995, p. 233-234). Portanto, o indivíduo a quem foi atribuída a culpa pela menoridade cultural ocidental por não fazer uso dos seus próprios entendimentos por preguiça ou covardia, como sugeriu Kant, ou a quem Foucault cobra atitude crítica para atingir a maioria cultural, tem no filósofo francês um aliado tenaz para, genealogicamente, escrever sua história, que nem sempre e em diversas sociedades se contextualizou como na contemporaneidade. Isto foi amplamente comprovado por Foucault nos seus últimos quatro anos dedicados às investigações da cultura de si na Antiguidade greco-romana.

Nesse contexto, em *O sujeito e o poder*, artigo publicado em 1982, Foucault defende que se rompa com o confinamento cultural da individualidade que nos impuseram e que se estabeleça uma nova subjetividade. Ele afirma:

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (Foucault, 1995, p. 239)

Os estudos de Michel Foucault de 1980 a 1984 foram centrados predominantemente nas questões da cultura de si e da *parresía*, como demonstrado a seguir na síntese das investigações do filósofo no aludido período⁶⁶. Foucault ministrou o curso *Hermenêutica do sujeito*, de 6 de janeiro a 24 de março de 1982, no qual realiza uma análise profunda da cultura de si na Antiguidade greco-romana, dando ênfase ao cuidado de si e à técnica de si. As investigações sobre esse tema continuaram com a realização de seis conferências e um seminário na Universidade Victoria, em Toronto, no Canadá, no período de 31 de maio a 26 de junho de 1982, que foram intitulados *Dizer a verdade sobre si*. No mesmo ano, em outubro,

⁶⁶ Os dados apresentados sobre as pesquisas de Michel Foucault no período de 1980 a 1984 foram extraídos da Introdução de *O que é a crítica?* apresentada por Daniele Lorenzini e Arnold I. Davidson e da Introdução de *Dizer a verdade sobre si*, apresentada por Henri-Paul Fruchaud e Daniele Lorenzini.

Foucault apresenta o seminário *As técnicas de si*, na Universidade de Vermont, em Burlington, nos Estados Unidos. Ainda em 1982, em maio, Foucault profere uma conferência na Universidade de Grenoble, na França, sobre a *parresía*, tema que ele já havia abordado no início do mesmo ano no curso *A hermenêutica do sujeito*. Em 12 de abril de 1983 Foucault ministra a conferência *A cultura de si* na Universidade da Califórnia, em Berkeley, também nos Estados Unidos. Em outubro de 1983, na Universidade da Califórnia, em Berkeley, Foucault realiza um ciclo de seis conferências sobre a *parresía*. Em 1984, maio e junho, foi lançado o livro *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Em 1984 o pensador ministra no Collège de France o curso *A coragem da verdade*, que numa espécie de conclusão de um propósito, traz o cuidado de si e a *parresía* respaldando-se mutuamente, fechando um ciclo da história da constituição da subjetividade na cultura ocidental, da Antiguidade à Contemporaneidade. Nesse período Foucault procurou compreender as várias condições de possibilidades de experiências e de conhecimentos de si em diferentes contextos e civilizações, o que ficou evidente no curso *Subjetividade e verdade*, ministrado de janeiro a abril de 1981, no Collège de France, quando o pensador resume o seu intuito no curso daquele ano, que seria

[...] iniciar uma investigação sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre a história desses modos: como, em diferentes momentos e diferentes contextos institucionais, o sujeito foi estabelecido como um objeto de conhecimento possível, desejável ou mesmo indispensável? Como a experiência que o indivíduo pode fazer de si mesmo e o saber que forma disso foram organizados através de determinados esquemas? Como tais esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos? Está claro que nem o recurso a uma experiência originária nem o estudo das teorias filosóficas da alma, das paixões ou do corpo podem servir de eixo principal numa pesquisa como essa. O fio condutor que parece mais útil para a investigação é constituído pelo que se poderia chamar de "técnicas de si", ou seja, os procedimentos, que sem dúvida existem em toda civilização, que são propostos ou prescritos aos indivíduos para estabelecerem sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de certos fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si (Foucault, 2019, p. 267).

O objetivo de Foucault ao investigar a história da subjetividade de um ângulo histórico-filosófico distinto daqueles já estudados por ele em anos anteriores a 1981, que divide os indivíduos em loucos e não loucos, delinquentes e não delinquentes, ou ainda que constitui campo de objetividade científica dos indivíduos, que migram, que trabalham era “retomar num outro aspecto a questão da ‘governamentalidade’: o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro” (Foucault, 1997, p. 111), a fim de, pela análise do cuidado e das técnicas de si, compreender as possibilidades do indivíduo constituir, na sua existência e na relação com os outros, a sua própria subjetividade. Portanto, segundo Foucault,

[...] as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de

felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (Foucault, 2014b, p. 266).

Nesse sentido, o Foucault genealogista e o Foucault parresiasta dialogam tenazmente para demonstrar que se faz a história e que se está inserido nela a todo instante, em qualquer época e civilização. É nessa perspectiva genealogista e parresiasta que se dá o diálogo entre o si e o outro, numa relação de alteridade, que oportuniza novas subjetividades. Foucault manifesta, em *A cultura de si*, a necessidade do si estabelecer consigo mesmo novas relações, novas condições de possibilidades de transformar, ou melhor, de constituir uma nova cultura, uma nova história, como demonstra o filósofo ao afirmar:

[...] penso que o si não deve ser visto como uma realidade que pode estar escondida; penso que o si deve ser considerado o correlativo de tecnologias desenvolvidas através da nossa história. O problema, portanto, não é “libertar” o si, mas ver como seria possível elaborar novos tipos, novos gêneros de relações conosco próprios (Foucault, 2017c, p. 82).

A história do indivíduo que governa a si “exercendo ações [das quais] ele mesmo é o objetivo, o campo em que elas se aplicam, o instrumento a que recorrem e o sujeito que age” (Foucault, 2019, p. 267); que usa técnicas de produção de coisas, que usa sistemas de comunicação e de controle (Foucault, 2006b1, p. 95); que traz no corpo e nos sentimentos as marcas profundas impingidas pela relação consigo mesmo e com o outro, não pode ser uma “história de historiadores”, que “constrói um ponto de apoio fora do tempo” (Foucault, 2004, p. 26) e que tem “veneração por obstruir as intensidades atuais da vida e suas criações” (Foucault, 2004, p. 34). Para Foucault, somente uma história capaz de recolher nos descartes convencionais da história as relações do indivíduo consigo mesmo e com o outro; capaz de trazer à tona tudo aquilo que tradicionalmente foi tido como sem história ou desprovido de significado para as civilizações; capaz de revelar tudo que a história tradicional subverteu da constituição do indivíduo moderno e contemporâneo, pode dar conta do real contexto histórico dos indivíduos e das civilizações, quaisquer que sejam.

A análise genealógica da história de produção da verdade realizada por Foucault levou, no início da década de 1980, a dedicar árduas horas nas investigações sobre uma hermenêutica de si na Antiguidade, na tentativa de compreender como o indivíduo moderno se constituiu como experiência, como sujeito capaz de “pensar o seu ser próprio ao se perceber como louco, ao se olhar como doente, ao refletir sobre si mesmo como ser vivo, falante e trabalhador, ao se julgar e se punir” (Foucault, 2006b3, p. 195) por qualquer crime ou desobediência que cometeria. Nesses jogos de verdades, cujo tabuleiro é a vida e os jogadores são os indivíduos e seus controladores, dentre eles o si mesmo, a crítica é a estratégia de bem jogar, de enfrentar e resistir aos ataques dos mecanismos de controle, que por vezes, e não raras,

estão introjetados nos indivíduos desde sua mais longínqua ancestralidade pelos saberes universais, eternos e obrigatórios. Eis o porquê de ser tão difícil atingir a maioria na cultura ocidental. Mas isso nem sempre foi assim, como é possível se constar nas investigações de Foucault sobre a cultura greco-romana na Antiguidade; e isso também pode nem sempre ser assim, se o indivíduo/jogador fizer uso do seu próprio entendimento e, pela crítica, desconstituir os dispositivos de controle que o impedem da próxima jogada, que será aquela que melhor lhe convier, desde que com alteridade, como nos sugere Michel Foucault.

Trabalho de si para consigo, elaboração de si para consigo, transformação progressiva de si para consigo em que se é o próprio responsável por um longo labor que é o da ascese (áskesis). Éros e áskesis são, creio, as duas grandes formas com que, na espiritualidade ocidental, concebemos as modalidades segundo as quais o sujeito deve ser transformado para, finalmente, tomar-se sujeito capaz de verdade” (Foucault, 2004, p. 20).

Nesse sentido, na aula do dia 24 de março de 1982, do curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault destaca a importância do exame de consciência, não apenas como dispositivo de reativação das regras de conduta e de municiamento de discursos verdadeiros, mas também como instrumento de aferição dos avanços ou não daquilo que o indivíduo projetara. Desse modo, o exame de consciência fornece as condições de possibilidade de se avaliar quanto esforço ainda é necessário para se atingir a meta estabelecida. O exame de consciência possibilita que se avalie “se fomos ou não capazes de efetivamente traduzir em ação os princípios de verdade de que dispomos [...]. Em que ponto estou nesta operação que me permite sobrepor, fazer coincidirem perfeitamente em mim o sujeito de conhecimento da verdade e o sujeito da ação reta?” (Foucault, 2004, p. 587), indaga Foucault. O exame de consciência é, portanto, um exame de si mesmo como sujeito racional que se propõe metas, que podem ser revisadas ou finalizadas caso não alcancem os fins estabelecidos.

O exame de consciência, essa técnica de produção da verdade sobre si mesmo, encontra-se nas análises de Foucault como o dispositivo central da governamentalidade de si. Foucault o apreende tanto na ascese filosófica quanto na ascese cristã, com as especificidades de cada uma, como o procedimento pelo qual se constituem as condições de possibilidades do governo de si e dos outros. O exame de consciência é proposto por Foucault como aquela peça que possibilitou o cruzamento da técnica de dominação com a técnica de si, suscitando daí o indivíduo-sujeito. Esse cruzamento de técnicas propiciou ao pensador definir a governamentalidade “como ‘superfície de contato em que se juntam a maneira de conduzir os indivíduos e a maneira pela qual eles se conduzem’” (Foucault, 2004, p. 637).

O exame de consciência, entre os vários exercícios da ascética⁶⁷ (filosófica ou cristã), destaca-se como aquele que possibilita o indivíduo não apenas acessar a verdade sobre si, mas, através desse conhecimento de si, transformar a si e aos outros pelas ações retas que lhe possibilitaram o exame de consciência. Para Foucault, a aquisição do discurso verdadeiro sobre si não apenas fortalece a alma, mas torna o indivíduo ativo e capaz de governar a si e aos outros.

Desse modo, Foucault assinala que pelo exame de consciência o indivíduo é posto à prova da dureza da vida e do mundo altivamente. Ele afirma:

[...] a ascética, o conjunto dos exercícios que estão à nossa disposição, tem o sentido de permitir que nos prepararemos constantemente para esta vida que será tão-somente, e até o fim, uma vida de prova, [no sentido] de uma vida que será uma prova. [...] É nestes exercícios, é pelo jogo destes exercícios que se poderá ao longo de toda a vida, viver a existência como uma prova. Para resumir, diria sucintamente que esta ascese filosófica [...] não é absolutamente do mesmo tipo da ascese cristã, cuja função essencial consiste em fixar, em sua ordem, quais as renúncias necessárias que devem conduzir ao ponto extremo da renúncia a si mesmo. Portanto a diferença é grande, mas não basta restringir-se a esta simples distinção e dizer que a ascese filosófica não passa de um exercício para a formação de si mesmo. Creio que devemos compreender a ascese filosófica como uma certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. E, constituindo-nos ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento verdadeiro e como sujeito de ação reta, situamo-nos em um mundo ou nos oferecemos como correlato de nós mesmos um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova (Foucault, 2004, p. 588- 589).

Nesse contexto, Foucault finaliza a sua última aula no Collège de France, em 28 de março de 1984, tratando da maneira como o ascetismo cristão⁶⁸ transformou o ascetismo antigo,

⁶⁷ Na aula do dia 17 de março de 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault define a ascética como “o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendo por “objetivo espiritual” uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros. É este objetivo da transmutação espiritual que a ascética, isto é, o conjunto de determinados exercícios, deve permitir alcançar” (Foucault, 2004, p. 505).

⁶⁸ Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault assinala a diferença entre a ascese pagã e a ascese cristã: “Quando falamos de ascese é evidente que, vista através de uma certa tradição, esta mesma, aliás muito deformada [...] [entendemos uma] forma de prática cujos elementos, fases, progressos sucessivos devem ser renúncias cada vez mais severas, tendo como alvo e no limite a renúncia a si. Progressos nas renúncias para chegar à renúncia essencial que é [a] renúncia a si: assim nós entendemos a ascese. É com tais tonalidades que a entendemos. Creio que a ascese (áskesis) entre os antigos tinha um sentido profundamente diferente. Primeiro, porque evidentemente não se tratava de chegar, tanto no termo da ascese quanto em seu alvo, à renúncia a si. Tratava-se, ao contrário, da constituição de si mesmo. Digamos mais exatamente: tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo. Este era o objetivo da ascese. Nada, consequentemente, que fizesse pensar em uma renúncia a si. [...] não se deve buscar o meio da ascese antiga na renúncia a uma ou outra parte de si mesmo. Certamente veremos que existem elementos de renúncia. Existem elementos de austeridade. E pode-se até mesmo dizer que o essencial, pelo menos uma parte considerável, daquilo que será a renúncia cristã, já está exigido na ascese antiga. Mas a própria natureza dos meios, a tática, se quisermos, que é praticada para se chegar a este objetivo final, não é primeira nem fundamentalmente uma renúncia. [...] Portanto, o objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si para consigo” (Foucault, 2004, p. 385-386).

o que retirou dos indivíduos a autonomia indispensável para o governo de si. As consequências desse episódio ainda atormentam a cultura ocidental, que numa espécie de panóptico normativo põe-se olhando para o seu interior e para o alto à espera da verdadeira vida. Como que em um grito de denúncia que dissesse “olhem onde nos meteram!”, Foucault fez o fechamento da última aula do curso *A coragem de dizer a verdade* afirmando:

Decifrar a verdade de si neste mundo, decifrar-se a si mesmo na desconfiança em relação a si e em relação ao mundo, no temor e no tremor em relação a Deus, é isso, e somente isso, que poderá nos dar acesso à verdadeira vida. Verdade da vida antes da verdadeira vida: foi nessa inversão que o ascetismo cristão modificou fundamentalmente um ascetismo antigo, que sempre aspirava a levar ao mesmo tempo a verdadeira vida e a vida de verdade e que, pelo menos no cinismo, afirmava a possibilidade de levar essa verdadeira vida de verdade (Foucault, 2017a, p. 296-297).

Para Foucault, portanto, o cuidado de si, o governo de si, está aliado à atitude crítica, à coragem de fazer uso da razão e à coragem de dizer a verdade⁶⁹. Desse modo, é possível se afirmar que a governamentalidade de si não é apontada por Foucault como um resgate do passado que devamos tomar como referência. Como referência até é possível. Mas o que Foucault está nos mostrando é que uma realidade e uma sociedade diferentes estão em nós e que só nós podemos construí-las. Elas estão dentro de nós. Não se trata de sonho ou utopia, mas, antes, trata-se de heterotopia⁷⁰. Heterotopia, enquanto espaços e lugares outros que constituímos e que nos constituem.

⁶⁹ Sobre a relação entre crítica e *Aufklärung*, na primeira aula do curso *O governo de si e dos outros*, Foucault destaca que “sejam como forem essas relações entre crítica e *Aufklärung*, creio que podemos reter, de modo geral, [...] primeiro, que a menoridade de que a *Aufklärung* deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos da nossa razão, ou que poderíamos fazer, e a direção [...] dos outros. Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de menoridade. [...] essa superimposição da direção dos outros [...] deve-se simplesmente a nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos. [...] A preguiça e a covardia é aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral. E por conseguinte o que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros. Como, segundo Kant, está se fazendo essa redistribuição do governo de si e do governo dos outros? Como ela está se fazendo e como tem de se fazer – já que estamos ao mesmo tempo na ordem da descrição e na ordem da prescrição? (Foucault, 2010, p. 32).

⁷⁰ Os espaços e lugares outros que constituímos e que se pode caracterizar como outorgantes da prática, do cuidado, da governamentalidade de si. Nesse contexto, Foucault afirma que “há — e em toda sociedade — utopias que têm um lugar preciso e real, um lugar que podemos situar no mapa; utopias que têm um tempo determinado, um tempo que podemos fixar e medir conforme o calendário de todos os dias. [...] Não se vive em um espaço neutro e branco; não se vive, não se morre, não se ama no retângulo de uma folha de papel. Vive-se, morre-se, ama-se em um espaço quadriculado, recortado, matizado, com zonas claras e sombras, diferenças de níveis, degraus de escada, vãos, relevos, regiões duras e outras quebradiças, penetráveis, porosas. Há regiões de passagem, ruas, trens, metrô; há regiões abertas de parada transitória, cafés, cinemas, praias, hotéis, e há regiões fechadas do repouso e da moradia. Ora, entre todos esses lugares que se distinguem uns dos outros, há os que são absolutamente diferentes: lugares que se opõem a todos os outros, destinados, de certo modo, a apagá-los, neutralizá-los ou purificá-los. São como que contra espaços [...]. Pois bem, sonho com uma ciência – digo mesmo uma ciência – que teria por objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos. Essa ciência estudaria não as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não tem lugar algum, mas as *hetero*-topias, espaços absolutamente outros (Foucault, 2013b, p. 19-21).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Realizadas as investidas necessárias para uma abordagem sobre o ponto central da tese, o exame como dispositivo de produção da verdade, verifica-se que a temática trabalhada não tem sido pesquisada com a frequência e intensidade que se acredita fazer jus. Isto, por um lado, é negativo por falta de referências, mas, por outro, é positivo porque torna esta pesquisa precursora, ocupando uma pequena parte da grande lacuna existente no que se refere a pesquisas sobre o exame no conjunto da obra de Foucault. Portanto, no percurso até aqui foram dirimidas muitas dúvidas e muitas outras foram criadas, porém, o que se espera é que novas dúvidas sejam geradas naqueles que tiverem acesso a esta pesquisa.

A abordagem sobre *Exame: dispositivo de produção da verdade disciplinar, biopolítica e de si*, em Michel Foucault apresentou um elevado grau de dificuldades na identificação e seleção do material sobre temática no conjunto da obra de Foucault. Estas dificuldades se devem à maneira como a questão do exame foi trabalhada pelo filósofo em *Vigiar e punir*, que é a principal fonte de referência em que Foucault trata a questão do exame. Ressalte-se que mesmo em *Vigiar e punir* a abordagem sobre o exame é bastante resumida. Outro problema é que Foucault conecta a sociedade disciplinar à sociedade de normalização, mas praticamente não faz menção ao exame nas obras que trazem a abordagem sobre a sociedade de normalização ou biopolítica. Apenas na aula do dia 22 de fevereiro de 1978, em *Segurança, território, população*, o filósofo apresenta de forma bastante resumida uma abordagem sobre o exame de consciência. Diante destes obstáculos, tratando-se da questão biopolítica, as referências que se faz sobre o exame são todas indiretas ou implícitas em contextos da relação saber-poder, que constitui a produção da verdade e a manifestação do poder, em suma, representa a prática do exame.

O exame no contexto genealógico foucaultiano caracteriza-se como uma técnica vigilante e normalizante, que qualifica, classifica e pune indivíduo e população. O exame combina as técnicas de vigilância hierárquica e sanção normalizadora para produzir a verdade. O exame não só combina essas técnicas, mas ele as incorpora para controlar indivíduo e população. O exame utiliza-se da técnica de vigilância para normalizar e punir aqueles que, por estas e várias outras técnicas examinatórias, são diferenciados.

É possível que se duvide que uma questão que no conjunto da obra de Foucault não tenha recebido ainda a atenção dos estudiosos tenha alguma relevância. O que se espera é que essas dúvidas não existam, mas caso existam, que sejam sanadas por quem as tiver, primeiro,

seguindo os passos percorridos até aqui para, segundo, testemunhar *in loco* a relevância do exame como dispositivo de produção da verdade disciplinar, biopolítica e de si.

Questões como disciplina e poder têm sido bastante exploradas por estudiosos de Foucault, porém, pelo viés da presente pesquisa constatou-se uma grande escassez de estudos. Disto isto, ressalte-se que há um elemento que não apenas precede à disciplina e ao poder, mas que é responsável pela constituição de ambos, conforme pensados por Foucault. Trata-se da relação entre saber e poder.

A relação entre saber e poder incorpora-se àquela incansável busca pela verdade, que Foucault traçou em suas obras. Foi das sociedades indo-europeias, na Antiguidade, às Grécia arcaica e clássica, chegando aos nossos dias, para demonstrar que independente da época o jogo da verdade se mantém pela relação entre saber e poder. Para Foucault, deve-se entender a verdade como “procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação e o funcionamento dos enunciados. A ‘verdade’ está circularmente ligada a sistemas de poder que a produzem e apoiam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reproduzem” (Foucault, 2004, p. 14). Essa relação entre saber e poder possibilitou a entrada do corpo e da vida na esfera da relação de poder, o que tornou possível a substituição do poder de morte do soberano pelo poder de vida, do biopoder, que se caracteriza pela disciplina dos indivíduos e pela regulamentação da população.

Nesse contexto, a presente pesquisa buscou apreender a análise que Foucault realizou sobre a história de produção da verdade. Para tal, centrou-se numa analogia entre a prática do inquérito e a prática do exame como dispositivos produtores de verdade, que ao final permite afirmar que nas análises foucaultianas a prática do inquérito como dispositivo de produção da verdade não se sustenta como dispositivo de produção da verdade nas sociedades disciplinar e de normalização.

Desse modo, Foucault aponta em suas análises que o exame não reatualizará fatos para produzir a verdade, como fazia o inquérito, ele produzirá a verdade no exato momento em que ocorre a prática do exame. O Exame é prospectivo, produz virtualidade. Para Foucault esse é o momento de inclusão da vida na história e representa as práticas políticas incidindo sobre a vida. O exame constitui-se, a partir do século XVIII, no dispositivo de produção da verdade disciplinar e biopolítica.

Nesse contexto de produção da verdade disciplinar e biopolítica, a análise de Foucault explora a maneira como o neoliberalismo propaga suas ações (e consequências) sobre a vida, ações essas sempre balizadas nas regras e planilhas de mercado, ou seja, na economia de

mercado, que no caso do neoliberalismo americano passou a analisar como estritamente econômicos assuntos que antes eram considerados não-econômicos.

Nesse sentido, é possível se afirmar que a verdade produzida na modernidade, ou seja, na governamentalidade biopolítica, é uma verdade mercantil, que tenta se sobrepor aos interesses da razão de Estado e que sufoca os interesses coletivos. Essa situação certamente é uma das razões pelas quais Foucault redirecionou suas investigações para novas condições de possibilidades de produção da verdade, que o filósofo encontrou ao analisar o cuidado de si, as técnicas de si na Antiguidade greco-romana. A Foucault nesse momento interessa apreender o “jogo de verdade a propósito de si mesmo na cultura greco-romana” (Foucault, 2022, p. 122).

Nesse contexto, Foucault procura apreender pela análise do exame de consciência, principalmente, como as práticas de si, que visam transformar-se a si mesmo pela aquisição da verdade, foram incorporadas pelo ascetismo cristão, que prega a renúncia de si como condição de uma vida eterna: “Só pode salvar-se quem renunciar a si” (Foucault, 2004, p. 304). Esta é outra situação que permite que se afirme que a renúncia de si também tenha levado Foucault a investigar as práticas e técnicas de si pagãs.

Ao redirecionar suas pesquisas para a Antiguidade greco-romana Foucault buscava entender a maneira como se conduzia a conduta de si e dos outros naquela época. Nessas investigações Foucault constatou que o cuidado, a governamentalidade de si, conduzia o indivíduo a produzir a verdade pelo exame de consciência, para transformar-se, sem renúncia de si. Essas investigações da governamentalidade possibilitaram a Foucault colocar lado a lado o uso da própria razão, como condição de rompimento das limitações da liberdade de raciocinar, a atitude crítica e a *parresía*. Nesse sentido, a *parresía* deve ser entendida como algo que se encontra na “encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo” (Foucault, 2010, p. 44).

Esta pesquisa não traz a história e nem a metodologia do exame como certa vez Foucault sugeriu que alguém fizesse isto, apenas tentou-se apreender a maneira como essa técnica opera, como ela manifesta-se e qual sua importância na estrutura e funcionamento da concepção disciplinar, normalizadora e da técnica de si traçada por Foucault. Com este propósito se chegou a algumas considerações no intento de contribuir com essa questão tão sutil, mas ao mesmo tempo tão profunda e essencial para a compreensão da análise de Foucault sobre a produção da verdade disciplinar, biopolítica e de si.

Através das técnicas minuciosas de vigilância, sanção e norma, o exame produz saber, que estratégica e simultaneamente, põe-se em relação com o poder. O exame é o mecanismo que constitui e mantém atualizada a relação saber-poder.

Sendo a manifestação da verdade uma condição indispensável, segundo Foucault, para o exercício do poder e, sendo o exame o dispositivo que não apenas produz a verdade, mas valida-a, sanciona-a, é prudente que sempre que se trate de questões como poder, saber ou disciplina em Michel Foucault, se leve em consideração as imbricações da prática do exame com tais questões.

REFERÊNCIAS

- BENTHAM, J. *O panóptico*. 2. ed. Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Tradução de Guacira Lopes Louro, M. D. Magno e Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- BERARDI, Franco. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. Tradução de Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 29(2): 65-78, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732006000200006>. Acesso em: 16 jan 2023.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CHAVES, E. *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Editora Boitempo. 2016.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DREYFUS, H.; RABINOW, P. L. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do existencialismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUARTE, A. *Vidas em risco*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ERIBON, D. *Michel Foucault: uma biografia*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- EWALD, F. *Foucault, a Norma e o Direito*. Lisboa, Vega, 1993.
- FOUCAULT, M. *A Arqueologia do Saber*. Trad. de Luiz Felipe B. Neves, 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.
- FOUCAULT, M. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017a.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ética, sexualidade e política*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b4.
- FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. *A Ordem do Discurso*. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Trad. de Laura Fraga de A. Sampaio, 2. ed. São Paulo: Loyola, 1996.

FOUCAULT, M. A política da saúde no século XVIII. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004

FOUCAULT, M. A prisão vista por um filósofo francês. In: *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a2.

FOUCAULT, M. *A sociedade punitiva* – Curso no Collège de France, 1972-1973. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2015.

FOUCAULT, M. Teorias e instituições penais. In: *Resumo dos cursos do Collège de France, 1970-1982*. Tradução de Andréa Daher. Consultoria de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. A tecnologia política dos indivíduos. In: *Ética, sexualidade e política*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b2.

FOUCAULT, M. *A Verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 1996.

FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad. de Salma T. Muchail, 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. As técnicas de si. In: *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. 1. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. IX. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. *Dire vrai sur soi-même: conférences prononcées à l’Université Victoria de Toronto, 1982*. Paris: Vrin, 2017b.

FOUCAULT, M. *Discours et vérité précédé de La parrêsia*, 1982. Paris: Vrin, 2016.

FOUCAULT, M. *Discourse and truth and parresia*. Chicago: University of Chicago Press, 2019.

FOUCAULT, M. *Dizer a verdade sobre si*. Tradução: Salma Tannus Muchail. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos* – Curso no Collège de France, 1979-1980. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018a.

FOUCAULT, M. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. Trad. de Maria E. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, M. Entretien sur la prison: le livre et sa méthode. In: *Dits et écrits I – 1954-1975*, texto n° 156. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Quarto / Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. *Histoire de La sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da C. Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade IV: as confissões da carne*. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société (Cours au Collège de France: (1975-1976)*. Direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana. Édition numérique réalisée en août 2012 à partir de l'édition CD-ROM, Le Foucault Électronique, 2001b.

FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In.: *Dits et Écrits IV*. 1980/1988, texto n° 356. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Gallimard. Paris: 1994a.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980. Paris: Vrin, 2013a.

FOUCAULT, M. La prison vue par un philosophe français. In: *Dits et écrits I*, texto n° 153, Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. La société punitive. In: *Dits et écrits I*, 1954-1975, texto n° 131. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Quarto / Gallimard, 2001d.

FOUCAULT, M. *La vérité et les formes juridiques*. In: *Dits et écrits I*. 1954/1975, texto n° 139. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Quarto / Gallimard, 2001e.

FOUCAULT, M. Le jeu de Michel Foucault. In: *Dits et écrits III – 1976-1979* texto n° 206, Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994b.

FOUCAULT, M. Le souci de la vérité. In: *Dits et écrits IV – 1980-1988* texto nº 350, Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994c.

FOUCAULT, M. *Les anormaux (Cours au Collège de France: (1974-1975))*. Édition numérique réalisée en août 2012 à partir de l'édition CD-ROM, Le Foucault Électronique, 2001f.

FOUCAULT, M. *Malfazer, dizer verdadeiro: função da confissão em juízo*. Tradução de Ivone C Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018b.

FOUCAULT, M. Mesa-redonda de 20 de maio de 1978. In: *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Coleção Ditos e Escritos, vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a4.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 19. ed. Organização e Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. *Naissance de la clinique*. 6^e. édition. Quadrige / Presses Universitaires de France, 1994d.

FOUCAULT, M. *Nascimento da Biopolítica*. Curso dado no Collège de France (1978-1979). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, Freud e Marx*. São Paulo: Princípio Editora, 1997.

FOUCAULT, M. Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. Nietzsche, la généalogie, l'histoire. In: *Dits et écrits I, 1954-1975*, texto nº 84. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001g.

FOUCAULT, M. *O corpo utópico / As heterotopias*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 1^a edição, São Paulo: N-1 edições, 2013b.

FOUCAULT, M. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. *O nascimento da clínica*. 6. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, M. O nascimento do hospital. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. O nascimento da medicina social. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. O olho do poder. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. *O poder e a norma*. In: Psicanálise, poder e desejo. Tradução de Chaim Samuel Katz e Paulo Viana Vidal. Coleção IBRAPSI. Rio de Janeiro, 1979, p. 46-54.

FOUCAULT, M. *O poder psiquiátrico: curso no Collège de France (1973-1974)*. Tradução de Eduardo Brandão. Revisão de tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves Fonseca. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2022.

FOUCAULT, M. *O que é a crítica? seguido de A cultura de si*. Tradução: Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2017c.

FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. 1. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. II. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.

FOUCAULT, M. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: *Ética, sexualidade e política*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b3.

FOUCAULT, M. *Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*. In.: Dits et Écrits. Vol. IV. Editado por D. Defert, F. Ewald e J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994e.

FOUCAULT, M. *Omnes et singulatim: uma crítica da razão política*. In: *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a1.

FOUCAULT, M. *Os Anormais: curso no Collège de France (1974-1975)*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, M. Poder e saber. In: *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a6.

FOUCAULT, M. Poderes e estratégias. In: *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Coleção Ditos e Escritos, vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a5.

FOUCAULT, M. Pouvoirs et stratégies. In: *Dits et écrits III*, texto nº 218, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994f.

FOUCAULT, M. Prisões e revolta nas prisões. In: *Estratégia, poder-saber*. 2. ed. Coleção “Ditos e Escritos”, vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Vera Lúcia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006a3.

FOUCAULT, M. Prisons et revoltes dans lès prisons. In: *Dits et écrits I*, texto n° 125, Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Quarto/Gallimard, 2001h.

FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique? Suivi de la culture de soi*, 1980. Paris: Vrin, 2015.

FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières? In.: *Dits et Écrits IV*. 1980/1988, texto n° 339. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Gallimard. Paris: 1994g.

FOUCAULT, M. Qui êtes-vous, professeur Foucault? In.: *Dits et Écrits I*, texto n° 50. Édition établie sous la direction de Daniel Dafert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange. Gallimard. Paris: 2001i.

FOUCAULT, M. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher. Consultoria: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart. Paris: Hautes Études / Seuil-Gallimard, 2004.

FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008c.

FOUCAULT, M. Sexualidade e solidão. In: *Ética, sexualidade e política*. 2. ed. Coleção "Ditos e Escritos", vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2006b1.

FOUCAULT, M. Sexualidade e verdade. In: *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. 1. ed. Coleção "Ditos e Escritos", vol. IX. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014b.

FOUCAULT, M. Soberania e disciplina. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. Sobre a história da sexualidade. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. Sobre a prisão. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. Subjetividade e verdade. In: *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade*. 1. ed. Coleção "Ditos e Escritos", vol. X. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2014a.

FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris: Gallimard, 1975.

FOUCAULT, M. Verdade e poder. In: *Microfísica do poder*. 19. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Lígia M. Pondé Vassalo. 12. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

GOMES DA SILVA, Fernanda. *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019.

KANT, I. Que é o esclarecimento? (*Aufklärung*). In: Carneiro Leão, E. (Org.) Immanuel Kant: textos seletos. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

LAGASNERIE, G. *A última lição de Michel Foucault*. Tradução de André Telles. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

LEMKE, T. *Biopolítica: críticas, debates, perspectivas*. Tradução de Eduardo Altheman Camargo Santos. São Paulo: Politeia, 2018.

LEMKE, T. *Foucault, governamentalidade e crítica*. Tradução de Mário Antunes Marino. São Paulo: Politeia, 2017.

MACHADO, R. *Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

MUCHAIL, S. T. *Foucault, simplesmente: textos reunidos*. São Paulo, Edições Loyla, 2004.

NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

NIETZSCHE, F. *A genealogia da moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. *Ecce Homo: como cheguei a ser o que sou*. Tradução: Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

PASSOS, F. *Corpos (In)Visíveis*. Itabuna: Mondrongo, 2023.

RAJCHMAN, J. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.