

GILLES DELEUZE

Michel Foucault:
As formações
históricas

AULA 12345678

PANDEMIA

© n-1 Edições e Editora Filosófica Politeia, 2017, 2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

D348m Deleuze, Gilles

Michel Foucault: as formações históricas / Gilles Deleuze ;
traduzido por Claudio Medeiros, Mario A. Marino. –
São Paulo : n-1 edições e editora filosófica politeia, 2017
304 p. ; 14cm x 21cm.
Tradução de: Foucault: les formations historiques
Inclui índice e bibliografia.

1. Filosofia Francesa. 2. Michel Foucault.
I. Claudio Medeiros. II. Mario A. Marino. III. Título.

2017-549

CDD 194
CDU 1 (44)

Índice para catálogo sistemático:

1. Filosofia francesa 194
2. Filosofia francesa 1 (44)

ISBN: 978-85-94444-01-1

GILLES DELEUZE

Michel Foucault:
As formações
históricas

TRADUÇÃO E NOTAS DE

Claudio V. F. Medeiros e Mario Antunes Marino

M-1
edições



editora politeia



GILLES DELEUZE ministrou dois cursos dedicados ao pensamento de Michel Foucault na Universidade de Paris. O primeiro entre os dias 22 de outubro e 17 de dezembro de 1985 e o segundo de 7 de janeiro a 27 de maio de 1986. Sua voz foi gravada. As transcrições das fitas, realizadas pela Association Siècle Deleuzien, encontram-se disponíveis no portal da Universidade Paris 8. O texto a seguir é a tradução da transcrição da segunda das 8 aulas que compõem o curso de 1985, chamado “As formações históricas”.

AULA DE 29 DE OUTUBRO DE 1985

Vocês têm algum comentário sobre o que devemos fazer e sobre o que dissemos na aula anterior? Esse trabalho pede uma espécie de colaboração da parte de vocês, mesmo se não leram Foucault. O que desperta em vocês? Quais aproximações vocês vislumbram, tendo em conta aquilo que vocês conhecem? Eu sorrio para encorajá-los. Bem, isso virá... E, quero dizer, qualquer colocação de vocês, sobre qualquer assunto, tendo em vista o que dissemos.¹

Tento recapitular. A aula precedente foi sobre o tema “o que é um arquivo segundo Foucault?”. O que é a arqueologia? Surgiu uma ideia muito geral: ver e falar, ou mais precisamente – essa precisão deve parecer-nos quase chocante, embora não possamos ainda compreender –, sabemos apenas que os termos que seguem são mais precisos do que “ver e falar”. Ver e falar, ou mais precisamente, o visível e o enunciável. Ou, se preferirem, as visibilidades e os enunciados constituem duas formas estáveis em cada época. Em última análise, uma grande parte da obra de Foucault – eu diria, da *História da loucura a Vigiar e Punir* – consiste em repartir e ordenar essas duas formas. Não digo que os livros de Foucault se reduzam a isto; digo que eles comportam a distribuição de duas formas segundo a época: a

1 Deleuze faz uma pausa para organizar-se com os alunos: “Para aqueles que são do primeiro ciclo peço que me tragam na próxima vez uma folha com nome, endereço e uma descrição do que fazem, qual o seu curso e quais são seus temas de interesse e de trabalho. Em seguida falarei com cada um”.

forma da visibilidade, a forma da enunciabilidade. E eu insisto de uma vez por todas que certas interpretações de Foucault que sacrificam a conceituação do visível em proveito do enunciável ou do dizível mutilam o seu pensamento.

O visível e o enunciável constituem duas formas estáveis em cada época. Poder-se-ia até mesmo dizer o inverso: o que define uma época é um campo complexo de visibilidades e um regime complexo de enunciados. Em outros termos, uma época se define por aquilo que ela vê e diz. Logo, o que significa “arqueologia”? Uma disciplina que analisa os arquivos. E o que é um arquivo? É a coleção audiovisual de uma época, o visível e o enunciável. Portanto, é a partir do visível e do enunciável que se define uma época, que agora podemos chamar de uma “formação histórica”. Foucault diz às vezes uma “positividade”, ou seja, o cruzamento das duas formas estáveis em uma época, o visto e o dito, o visível e o enunciável.² Daí Foucault considerar que uma grande parte de sua obra consiste na análise de certas formações históricas. Por isso Foucault pode afirmar no início de *O uso dos prazeres* que “sim, toda uma parte dos meus livros são estudos de história”³.

2 Em sua análise das relações de poder envolvendo movimentos populares tais como a Praça Tahrir e o Occupy Wall Street, Judith Butler mobiliza em termos genealógicos as noções de visível e enunciável ao afirmar que os significados políticos de tais demonstrações não são somente aqueles postos pelos discursos proferidos ou escritos. O ato corpóreo da reunião, os agrupamentos silenciosos tais como as vigílias e os funerais, frequentemente significam em excesso a qualquer ato vocalizado ou escrito. “Se nós consideramos por que a liberdade de reunião [*freedom of assembly*] é separada da liberdade de expressão, é precisamente porque o poder que as pessoas têm de se reunirem é em si mesmo uma prerrogativa política importante, muito distinta do direito de dizer o que for quando as pessoas já estão reunidas. A reunião [*gathering*] significa em excesso aquilo que é dito [...]”. BUTLER, J. *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015, p. 8.

3 “Os estudos que se seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de ‘história’ pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de ‘historiador’. Eles são [...] um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de

Vocês veem que a formação histórica é definida como um regime de enunciados e um campo de visibilidade. O que implica notadamente que as diferentes épocas, as diferentes formações históricas não veem a mesma coisa nem dizem a mesma coisa. As visibilidades e os enunciados são as variáveis de cada formação. Vimos em detalhe (não tanto, mas um pouquinho) em dois livros que apresentam paralelos muito marcantes, *História da loucura* e *Vigiar e punir*. No primeiro, o hospital geral no século XVII é a visibilidade da loucura àquela época. O hospital faz ver a loucura sob uma certa forma visual. Como diz Foucault, há uma evidência – no sentido de visibilidade – da loucura no hospital geral e nas suas condições, ou seja, reunir os loucos com os vagabundos, desempregados, mendigos etc. É uma visibilidade da loucura. A loucura se faz ver no quadro do hospital geral. Do mesmo modo, no século XIX o asilo e a prefiguração daquilo que será, ao longo desse século, o hospital psiquiátrico, produzirão toda uma outra visibilidade, toda uma outra maneira de ver.

No século XVII, enquanto o hospital geral faz ver a loucura segundo essa ou aquela categoria, os enunciados acerca da loucura são igualmente originais, são enunciados que giram em torno do “objeto discursivo” – como dirá Foucault – da desrazão. A loucura é compreendida como desrazão.

Não digam que é evidente, pois a desrazão como objeto do discurso é um tema perfeitamente original que sem dúvida só pode surgir na Idade Clássica⁴ em virtude da concepção da razão própria dessa época. A partir do século XVIII a loucura não será mais enunciada em relação com a razão, mas em função de uma coordenada completamente diversa. Assim podemos dizer, com relação ao século XVII, que o modo de ver a loucura é o hospital

pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente”. FOUCAULT, M. *História da sexualidade v. II*. Op. cit., pp. 13-14.

4 Na obra de Foucault, a Idade Clássica compreende os séculos XVII e XVIII ou, aproximadamente, o período que vai de Descartes a Kant.

geral e a maneira de enunciar a loucura é a desrazão. É o que a formação histórica “Idade Clássica” faz com relação à loucura. O mesmo vale para a prisão no século XVIII. O regime prisão se forma no século XVIII como maneira de “ver” o crime. Ao mesmo tempo, o direito penal sofre uma evolução com relação às épocas precedentes. É a formação de um novo tipo de enunciado cujo objeto discursivo, o objetivo enunciativo, é a delinquência. Enunciado de delinquência, prisão como visibilidade do crime: aqui também se define uma formação histórica.

Este é, portanto, o primeiro ponto, e posso considerar que o conquistamos: há sempre essa confrontação do visível e do enunciável ao nível de cada formação histórica. O que uma época faz e vê – é a mesma coisa –, o que ela diz e faz dizer? É um método muito rigoroso. Em minha opinião muito original. Por que original? Por que Foucault pode dizer uma vez mais no início de *O uso dos prazeres*: eu faço estudos históricos, mas não trabalho de historiador? Por que é trabalho de filósofo? A nova concepção da história que chamamos de Escola dos Annales propõe, como Ihes disse no último encontro, uma história dos comportamentos e das mentalidades. Evoquei o exemplo da coletânea “Como se morre em Anjou em uma dada época”⁵, que é unicamente um estudo de comportamento, bem como um estudo de mentalidade na medida em que considera a maneira de encarar a morte, as ideias a respeito da morte.

Foucault se destaca dessa concepção. Por quê? Já temos todos os elementos para responder. Ele não faz um trabalho de historiador. Embora não diga de forma alguma que os historiadores estejam equivocados, seu interesse está noutra lugar. Vocês veem bem que, com o visível e o enunciável, Foucault pretende elevar-se à determinação das condições. Pouco me importa se está certo ou errado. O visível, a visibilidade, não é um comportamento, é a condição geral sob a qual todos os

5 LEBRUN, F. *op. cit.*

comportamentos de uma época se manifestam, vêm à luz. Os enunciados não são ideias...

[Uma] concepção muito difundida da filosofia a definiu como a busca de condições. Sob quais condições alguma coisa é possível. Essa era a questão filosófica. Se eu pergunto “o que são as matemáticas?” não faço necessariamente filosofia, mas se pergunto “sob quais condições as matemáticas são possíveis?” estou fazendo filosofia. Logo, “não faço um trabalho de historiador” significa para Foucault querer elevar-se até as condições que tornam possíveis os comportamentos e as mentalidades de uma época. Em outras palavras, Foucault pretende fixar elementos puros. Por esse motivo ele empregar a expressão muito insólita “a priori” em *A Arqueologia do saber*.⁶ Em filosofia, a priori sempre significou “independente da experiência”, ou, as condições da experiência são “a priori”, ou seja, as condições da experiência não são dadas na própria experiência. O visível e o enunciável são [as condições] *a priori*, [as condições] a priori de uma formação histórica. Daí a ideia muito inusitada de Foucault, voltaremos a ela: os a priori são históricos. Enquanto para Kant, por exemplo, “a priori” e “histórico” se opõem, aqui [as condições] a priori são históricas. São as condições de visibilidade, as condições de enunciabilidade que permitem definir uma época. Logo, o visível e o enunciável são dois elementos puros. Enquanto tal eles se combinam para definir a formação histórica, para definir as condições dessa formação. Sob quais condições a Idade Clássica é possível? Resposta: sob as condições de tais formas de visibilidade, de tais formas de enunciabilidade.

Vocês veem como tudo isso separa – não diria opõe –, marca a originalidade da empreitada de Foucault e a impossibilidade

⁶ Foucault refere-se aos *a priori* não como as condições de validade para os juízos, mas como “as condições de emergência dos enunciados, a lei de sua coexistência com outros”. Cf. FOUCAULT, M. *A Arqueologia do saber*. Op. cit., p. 144.

de caracterizá-la como trabalho de historiador. No limite, eu diria que as formações históricas são estratos, estratificações. Como veremos, aqui eu emprego essa palavra que me parece cômoda pois remete bem ao termo “arqueologia”. A arqueologia é o estudo dos estratos. Veremos que se pode dar a essa palavra todo tipo de caracterização, mas o que me autoriza em primeiro lugar a empregar tal palavra é: um estrato é precisamente um composto de visível e enunciável. Logo, as formações históricas são estratos, são estratificações. E é todo um eixo, um primeiro eixo, da obra de Foucault, esse estudo arqueológico das estratificações, ou seja, das formações históricas definidas pelas visibilidades postas e enunciabilidade proferidas.

Se digo que há um primeiro eixo, pode-se colocar a questão sobre haver outros. Sem dúvida há outros eixos. Ver e falar, o visível e o enunciável não recobrem tudo, e Foucault está muito consciente disso desde o início de sua obra. Mas se há outros eixos é preciso perguntar quais são as suas relações com as formações históricas. Se há outros eixos, talvez não digam mais respeito ao estratificado. Este se define pela composição, pelo entrecruzamento de duas formas estáveis: o visível e o enunciável. Mas... tudo é estável? Tudo é formação histórica? Tudo é estrato?

Há um texto sublime de Hermann Melville, o romancista norte-americano. Tão belo que eu o leio, porque teria agradado infinitamente a Foucault. Está no grande romance *Pierre ou les ambigüités*.⁷: “Dez milhões de coisas não haviam sido ainda descobertas por Pierre. Jaz sepultada, a velha múmia, sob faixas sobre faixas; leva tempo, desembrulhar esse rei egípcio. Agora, no entanto, porque começou a enxergar através da primeira superficialidade do mundo, Pierre, que lástima, tolamente crê ter alcançado a substância descamada. Porém, ao menos até

7 MELVILLE, H. *Pierre; or, The Ambigüities*. Boston: Harper & Brothers, 1852. Trad. do inglês por Lucas Carpinelli N. da Silva.

onde explorou qualquer geólogo a interioridade do mundo, determinou-se consistir este em nada além de superfícies, estratificadas sobre mais superfícies. Até o eixo, nada além de superfícies superpostas. Com agruras imensas, escavamos pirâmide adentro; por via tateante e horrenda, alcançamos a câmara central; com alegria, entrevemos o sarcófago; mas tiramos a tampa – e não há corpo! Estarrecedoramente vazia como é vasta, a alma humana!”

Peço um momento de silêncio diante da beleza desse texto. Eu o traduzo em termos muito próximos de Foucault. Todas as formações históricas são estratos, e o que fazemos nós – dou voz a Foucault – arqueólogos? Avançamos estrato por estrato, vamos de formação em formação. Não devemos crer que atingiremos rapidamente a substância não estratificada. E existe tal substância? Se existe, está para além do “ver” e do “falar”, para além do visível e do enunciável.

O visível e o enunciável se conjugam para constituir os estratos segundo uma certa fórmula. Nós nos movemos de estrato em estrato, mas podemos alcançar a substância não estratificada? Tão longe quanto os arqueólogos tenham penetrado nas profundezas da Terra, eles encontraram somente estrato sobre estrato, formação histórica sobre formação histórica, pois o mundo, até o seu eixo, são somente estratos sobrepostos.

“Escavamos na pirâmide ao custo de imensos esforços, um horrendo tatear até a câmara central”. Vamos de formação em formação em busca do não estratificado, atingimos a substância não estratificada, a câmara central da pirâmide, onde borbulha o não estratificado. Borbulha porque se os estratos são sólidos, é preciso imaginar o não estratificado como estranhamente líquido, ou mesmo gasoso. Chegamos à câmara central da pirâmide. Com grande alegria descobrimos o sarcófago e dizemos: eis o não estratificado; alçamos a tampa e... não é ninguém. A alma do homem é um vazio imenso e terrível.

Vocês percebem que quando tivermos terminado com este eixo perceberemos – precisaria dizê-lo desde o início, é melhor dizê-lo logo – que é somente um primeiro eixo. Os estratos ou formações históricas não esgotam o pensamento de Foucault. Haverá um outro eixo e em seguida talvez um terceiro.⁸ Há muitos eixos no pensamento de Foucault. Talvez a sua novidade é ter posto um novo sistema de coordenadas.

Mas agora vemos a primeira dimensão, apenas o primeiro eixo do sistema de coordenadas, que eu resumo pela enésima vez: ver e falar, uma combinação do visível e do enunciável segundo cada época, ou seja, segundo cada formação histórica determinável como estrato. As visibilidades e os enunciados são os elementos puros de toda estratificação. Embora eu deva colocar duas questões a um estrato ou formação histórica, questões que não são de história, mas de filosofia: o que vê e o que fazes ver? O que dizes, ou, segundo os termos mais técnicos que vimos na última vez, quais são as tuas evidências, quais são as tuas discursividades?

Eis o que tratamos na última aula. E apenas começamos a segunda questão, que não era mais “o que é um arquivo, o que é a arqueologia?”, a pesquisa das condições puras, e iniciamos o segundo tema: o que é o saber? E dizíamos a mesma coisa: saber é ver e enunciar. Os dois temas conectam-se bem. É como se, numa primeira aproximação, a formação histórica dissesse objetivamente o que o saber diz subjetivamente. Saber e formação histórica... Isto nos parece estranho desde já: o saber e a formação histórica são a mesma coisa. De fato, saber é ver e enunciar, ou seja, saber é combinar visível e enunciável. Logo, todo saber é histórico. Paramos neste ponto. Pergunto novamente: vocês têm questões sobre esse primeiro aspecto

8 Trata-se dos eixos “poder” e “subjetivação”. Esses temas são tratados no curso sobre Foucault proferido por Deleuze na Universidade de Paris – Vincennes - Saint-Denis em 1986, o qual publicaremos em 2019. [n.e.]

do arquivo? Não? Nenhum problema, nenhuma dificuldade? Tudo claro? Pois bem, continuemos.

Como podemos compreender essa espécie de identidade entre saber e formação histórica? A identidade do saber e da formação histórica é o próprio arquivo. Mas como compreendê-la concretamente? É que, na verdade, o saber não tem objeto nem sujeito. O saber tal como Foucault o concebe não é o conhecimento de um objeto por um sujeito. Se o saber não tem objeto nem sujeito, o que é ele então? Deixemos isso em suspenso por um momento. Continuaremos a encontrar novas dificuldades no compreender o que é o saber, mas por agora estamos “em [estado de] inércia”, sabemos como definir o saber: o saber não tem objeto nem sujeito, ele tem elementos. Dois elementos: o visível e o enunciável. Vocês me dirão: “o visível é seu objeto, o enunciável é seu sujeito”. Não, não é verdade. Há dois elementos puros absolutamente irreduzíveis. Em outras palavras, não há nada subjacente ou anterior ao saber.

Aqui é preciso policiar nossas palavras, pois acabamos de lhes indicar que haveria outras dimensões, além da formação histórica ou estrato. Mas se o saber e os estratos são um, se o saber e as formações históricas são um, então as outras dimensões – os outros eixos que não se reduzem à formação histórica – também não se reduzem ao saber? Não, sem dúvida, eles não se reduzem ao saber, mas eles não estão sob o saber nem antes do saber. Podemos já imaginar o que seriam esses outros eixos? Talvez eles estejam fora dos estratos ou entre os estratos, mas não estão “sob” nem “antes”.

Isso explica algo que Foucault insistiu desde o início, a sua oposição à fenomenologia. Para ele não existe a experiência dita selvagem ou originária [*originelle*]. Experiência selvagem ou originária eram termos empregados por Merleau-Ponty. Foucault diversas vezes marca sua separação de toda fenomenologia: “não há experiência originária”. Em *Arqueologia do saber* ele

nos dirá: em *História da loucura* havia ainda uma ambiguidade. Certas passagens podiam levar a crer em uma experiência originária da loucura, ou seja, certas páginas estavam ainda na perspectiva de uma fenomenologia do louco. Mas depois Foucault recusa e diz “não”, essas páginas podiam ter dito, mas isso não estava em sua mente.

Então, o que substitui a fenomenologia? Foucault responde, ao pé da letra, uma epistemologia, ou seja, não há experiência que não seja capturada em um saber. Em outras palavras, sobre um estrato há somente saber, tudo é saber. Isto implica que “saber”, para Foucault, tem um sentido totalmente diferente de conhecer. Saber... Sim?

Aluno: [inaudível na gravação].

Deleuze: a frase “eu sei alguma coisa” não é possível. Por que?

Aluno: [inaudível].

Deleuze: sim, “eu sei alguma coisa” é possível porque os enunciados têm objetos que lhes são próprios, objetos que lhes pertencem, que não existem fora destes. Esses objetos são objetos discursivos. Logo, “eu sei alguma coisa”. E também as visibilidades têm objetos que lhes são próprios. Saber é ver e enunciar, é combinar visível e enunciável. Há objetos da visibilidade e objetos da enunciação, objetos discursivos. Logo, dizer “eu enuncio alguma coisa” é perfeitamente possível, assim como “eu vejo alguma coisa”. Por exemplo, “eu enuncio a delinquência”, “eu vejo o crime na prisão”, “eu vejo a loucura no hospital geral”, “eu enuncio a desrazão”. Eu diria: a desrazão e a delinquência são objetos propriamente discursivos, a prisão e o hospital geral são lugares de visibilidade. Posso perfeitamente dizer “eu vejo alguma coisa”, mas esta coisa é interior ao saber, não é um objeto que existiria independentemente do saber ou que preexistisse ao saber. Logo, posso dizer: “eu sei alguma coisa”, já que o “alguma coisa” é interno ao saber, ou seja, é uma variável do saber.

Bem... O saber não se reduz ao conhecimento [*connaissance*], o que isso quer dizer? Há uma diferença radical entre saber e ciência. Se bem que seria preciso retirar o termo “epistemologia” que acabei de propor. No seu sentido rigoroso, epistemologia significa “concernente à experiência”. E, de fato, a epistemologia de Foucault diz respeito ao saber, e não especificamente à ciência. Logo, “saber” não é necessariamente científico e não se reduz a um conhecimento.

O que isso quer dizer? Quer há limiares [*seuils*] de enunciados. Isso nos faz avançar. Um limiar de enunciado, o que é? É um nível a partir do qual um enunciado pode ser qualificado como tal ou qual. Em outras palavras, há, por exemplo, um limiar de cientificidade, definido pelas características com base nas quais certos enunciados serão ditos “científicos” ou “enunciados de conhecimento”. Ademais, a análise de Foucault distingue múltiplos limiares que remetem à ciência: um limiar que chamará “epistemologização”; um limiar de “cientificidade” e um limiar de “formalização”.

Por exemplo, a matemática atingiu o limiar superior da ciência, o da formalização. Outras ciências não atingiram esse ponto, restritas ao limiar de cientificidade. Mas se definimos a ciência como um modo de saber, então dizemos que o saber é todo enunciado que é combinável com visibilidades. Há limiares de visibilidade que tornam a visão científica. Há limiares de enunciado que tornam científico. Mas não devemos nos deter somente sobre a ciência. A concepção de Foucault é interessante porque abre os limiares. A partir de qual limiar um enunciado torna-se científico? Quais são os limiares de politização de um enunciado?⁹

⁹ Foucault localiza nos eventos em torno do maio de 1968 a emergência de uma “prolífica” crítica das instituições, práticas e discursos por parte de movimentos e ideias em torno de temas como prisão, psiquiatria, disciplina, gênero e raça e aponta o surgimento de um limiar discursivo-político: “e foi somente por volta de 1968 [...] que todas essas questões adquiriram uma significação política com uma acuidade que eu não suspeita e que mostrava

Vejam agora coisas muito simples, mas que me parecem importantes para a análise das formações históricas. É bom avançar com prudência. É idiota dizer que algo sempre existiu. Nada existe desde sempre. Tomemos o exemplo do antissemitismo. Sempre houve antissemitas, mas afirmá-lo tem pouco interesse. É interessante quando eu me pergunto: em quais formações históricas o antissemitismo deu lugar a enunciados políticos? E a resposta pode ser múltipla: nesta, naquela etc. Em outras pode haver um antissemitismo de opinião que não é retomado nos enunciados políticos de uma época, que não intervém ou não intervém majoritariamente nos enunciados políticos de uma época. Em outras palavras, quando é que os enunciados antissemitas ultrapassam o limiar de politização? Agora temos uma boa questão.

Bem, isso vale para tudo! Falar de um limiar de politização significa que os enunciados implicam regras de formação. Veremos que essa ideia é tão importante que ela nos arrasta para muito longe. Todo enunciado tem suas regras de formação que comportam a determinação de um limiar que faz com que o enunciado pertença a tal ou qual limiar. Há regras de formação sem as quais um enunciado não pode ser político, há regras de formação sem as quais um enunciado não é diplomático, religioso etc.

Logo, é preciso falar não apenas de um limiar de cientificidade para cada enunciado possível. É preciso falar de um limiar de politização, de um limiar de eticidade... A partir de quando e de qual limiar um enunciado é moral? Nada disso é óbvio. Há um limiar de estetização: quando é que a natureza assume um valor

quanto meus livros anteriores eram ainda tímidos e acanhados". FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Trad. Maria E. de A. P. Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p. 7. Cf. *Id.*, "Verdade e poder". In: MACHADO, R. (org.). *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012, p. 37. Vale lembrar que esse diagnóstico de época é muito restrito ao universo foucaultiano. Movimentos como o *operarismo* italiano, as lutas anticoloniais e a "antipsiquiatria" tratavam de temas como a disciplina, o colonialismo e a dessubjetivação já desde os anos 1950.

estético? Se é um falso problema ou um problema interessante, não se sabe. Apenas a análise poderá nos dizer. Mas dizer “a partir de quando a natureza adquire um valor estético?” significa “quando os enunciados acerca da natureza atingem, ultrapassam o limiar estético de uma época?”. Logo, é necessário ver qual é o limiar estético de uma época e como os enunciados sobre a natureza ultrapassam esse limiar.

O mesmo vale para as visibilidades, que também possuem limiares. Cada época [inaudível na gravação] ver. E o que é preciso dizer da opinião? Os enunciados de opinião também possuem um limiar. Isso me permite então enriquecer a noção precedente de arquivo. Eu dizia há pouco que a primeira determinação – o arquivo é uma estratificação, é um estrato como formação histórica – é uma combinação de visível e enunciável. O estrato ganha aqui uma certa espessura. Agora posso acrescentar que o estrato é um empilhamento de limiares diversamente orientados. Isso dá conta bastante bem da palavra “estrato” e enriquece a noção de arqueologia – um empilhamento de limiares diversamente orientados com base nos quais os enunciados poderão ser ditos “enunciados políticos de tal formação”, “enunciados estéticos”, “enunciados científicos” etc.

Agora podemos precisar a ideia de um *regime de enunciados*. Ele compreende ao menos três coisas: a determinação do estrato sobre o qual os enunciados se produzem – ou seja, a determinação da formação histórica –, da família de enunciados à qual o enunciado pertence e a determinação do limiar – é um enunciado político? Um enunciado jurídico? Um enunciado estético etc?

Vocês notarão que enunciados da mesma família podem pertencer a limiares diferentes e enunciados do mesmo limiar podem pertencer a famílias diferentes. Por exemplo, dentro da mesma formação histórica e no quadro da mesma ciência, ou seja, no nível de um mesmo limiar, o limiar da biologia, teríamos enunciados evolucionistas e antievolucionistas que pertencem

à mesma formação, ou seja, ao mesmo regime e que, entretanto, não são da mesma família. Em resumo, a formação, a família e o limiar são características do estrato.

Continuemos. Saber não é o mesmo que ciência. A ciência é um tipo de saber. Para Foucault, todo saber é fundamentalmente uma prática. Com efeito, o saber é feito de práticas: prática de visibilidade, prática de enunciado. Ou, se preferirem, práticas discursivas (são os enunciados), práticas não-discursivas (as visibilidades).

E o verdadeiro [*vrai*], o que é? Tem um sentido? Sim, o verdadeiro é a combinação do visível e do enunciável. Mas em qual caso tal combinação prefigura uma verdade? Aqui teremos talvez um problema. De todo modo, Foucault reivindica uma “história do verdadeiro”, uma história da verdade.¹⁰ De uma certa maneira, Foucault pode se permitir pensar que realizou, ao menos em parte, um ponto fundamental do programa de Nietzsche, uma história da verdade. Mas por que há uma história da verdade? Há uma história da verdade precisamente porque o saber diz respeito à prática.

O saber é uma prática e o verdadeiro é a relação entre práticas discursivas e práticas não-discursivas. Em outras palavras, o verdadeiro, a verdade é inseparável das práticas que a produzem, de um procedimento [*procédure*]. É isto que eu indicava na última aula de maneira ainda muito vaga: podemos usar o termo “procedimento” para designar a relação entre as duas práticas, as práticas discursivas de enunciado e a prática não-discursiva de

10 “Aqui a leitura de Nietzsche foi muito importante para mim: não basta fazer uma história da racionalidade, mas a história mesma da verdade [*vérité*]”. FOUCAULT, M. “Entretien avec Michel Foucault”. In: *Dits et écrits* v. II. Paris: Quarto Gallimard, 2001, p. 873. Trad. Bras.: “Conversa com Michel Foucault”. In: *Ditos e escritos* v. VI. “[...] eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma ‘história política da verdade’ deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder.” FOUCAULT, M. *História da sexualidade* v. I. Op. cit., p. 60.

ver, de visibilidade. Tenham em mente a palavra procedimento.

O verdadeiro não é jamais separável dos procedimentos por meio dos quais chegamos a ele, mas também o produzimos. Eis um enunciado: “quero a verdade”. Perguntemo-nos: é um enunciado? Pois vocês percebem bem que ainda não abordamos o problema essencial, o que Foucault chama de enunciado? Seria a mesma coisa que uma frase? De todo modo, no momento devemos partir de uma frase pois não temos escolha. Iremos devagar em nossas análises. Quem é que diz “quero a verdade”? O que é esta frase? Parece que não pode ser um enunciado, já percebemos que os enunciados e as frases não serão a mesma coisa. Por quê? Porque esta frase não me diz muita coisa.

Se eu lhes digo “considerem a frase ‘quero a verdade’”, vocês imediatamente perguntarão: “quem é que pode dizer uma coisa dessas?”. Muitos podem dizê-la, e de múltiplas formas. Aqui avançamos bastante. É sempre quando menos se espera que se avança, não seria preciso dizer que há tantos enunciados na frase “quero a verdade” quanto pessoas que a dizem? Mas, ao mesmo tempo recuamos, pois isso quereria dizer que o enunciado depende daquele que profere a frase. Talvez, mas não apenas. Deixemos este ponto em suspenso, não temos meios para resolvê-lo. É preciso voltar a ele, pois será central para a questão: o que é um enunciado, qual é a diferença entre uma frase e um enunciado?

Retomando, “quero a verdade”, que diz isto? O que quer quando o diz? Qual é seu objeto? Da questão que vocês colocaram há pouco vimos em que sentido se pode falar de objeto do enunciado e de objeto da visibilidade.

Quando Descartes diz: “quero a verdade” – supondo que o diga –, não esconde o que quer: quer a própria coisa, quer a presença, a “evidência”. Quer a própria coisa, na ideia. Quando Hume no século XVIII diz “quero a verdade”, ele quer signos. Ou mesmo Hobbes, contemporâneo de Descartes. Ele não quer

a própria coisa, que não lhe diz muito. Ele quer signos a partir dos quais poderá inferir a verdade. Mas a verdade não será mais dada, será sempre inferida a partir de outra coisa. Ele estará tão seguro quanto mais a inferência for provável. Eis que, querendo a verdade, “quero a verdade” produz duas famílias de enunciados. [pausa para a troca de fita]

Essa ideia de Foucault é plena em nuances. É preciso que tenham em mente as duas coisas: cada época diz tudo e mostra tudo. Enumero algumas teses:

Tese 1: cada época, cada formação histórica, diz tudo e mostra tudo.

Tese 2: as visibilidades e os enunciados não são dados imediatamente, é preciso extraí-los.

Consideremos esses dois aspectos. O primeiro significa: não há segredo e não há nada oculto. Ou seja, se vocês consideram os enunciados (sim, voltaremos ao problema de como defini-los), veem bem que tudo é dito. Se consideram as visibilidades, tudo é mostrado, tudo é dado, evidentemente. Mas, mesmo antes de saber o que é um enunciado ou uma visibilidade, é preciso se livrar das ideias preconcebidas. Estas consistem em crer que os discursos, o discursivo oculta... [interrupção na gravação]

Não é preciso ser muito astuto para conhecer as regras que determinam a politização de um enunciado, ou seja, sua natureza política. Os homens políticos não mentem jamais. Num sentido, eles dizem tudo com um cinismo radical. É ingênuo dizer que eles mentem. Absolutamente. Na atual campanha eleitoral, a direita diz exatamente o que nos acontecerá após as eleições. Nós o sabemos. [Jacques] Chirac não é um mentiroso de forma alguma. É um veraz. Eles não precisam nos esconder nada, sabemos muito bem o que irá acontecer. Os controles de identidade atingirão os jovens de pele mais escura. Não podemos dizer que nos escondem que os patrões podem despedir sem interferência do Ministério do Trabalho. Os políticos dizem tudo. O que têm

que esconder são coisas absolutamente pessoais: quando se corrompem, quando roubam... Mas não é disto que falávamos.

Inclusive seus programas de governo, eles são de uma fidelidade absoluta a seus programas. Eu trazia bem no início um outro caso – quando a maioria de vocês ainda não estava aqui –, os discursos do Papa. Aqui, novamente, não se deve dizer de um discurso que ele é mentiroso, nem que é insignificante e que fala sem nada dizer. Quando o Papa fala da Santa Virgem – e eu dizia, deve-se ter em conta o limiar de religiosidade dos enunciados – ele não fala para nada dizer, ele não comete arcaísmos, ele diz exatamente com base nas regras do enunciado religioso – evidentemente ele observa as regras do enunciado religioso sem as quais um enunciado não teria atravessado o limiar de religiosidade, e isto é o mínimo que o Papa deve fazer para que seus enunciados atravessem o limiar de religiosidade, caso contrário o que aconteceria? Ele nos diz algo de suma importância: que o ecumenismo – isto é, uma política religiosa de unidade dos cristianismos, do catolicismo e do protestantismo etc – já teve seus dias e que ele [o Papa] reintroduz “a universalidade”, o universalismo católico propriamente dito contra o ecumenismo. Com efeito, o problema da Virgem, sendo e fazendo parte desses pontos de fricção entre o catolicismo e a Reforma, é claro que o amor intenso do Papa pela Virgem significa alguma coisa que os reformados, que os protestantes, recebem em cheio [*en plein*]. Portanto, não se pode dizer que ele fala sem nada dizer, mas, conformando-se às regras com base nas quais um enunciado é ou não religioso, ele diz estritamente tudo. E quando ele beija o chão, e que ele fale todas as línguas, que ele sinta a necessidade de dizer “*Bonjour!*”, cada vez que desembarca em um país falando a língua do [respectivo] país – e aqui novamente, não é para fazer cena, é para reclamar o dom [do batismo] de línguas dos apóstolos, e isto possui um sentido na universalidade católica, um sentido

extremamente preciso, a saber: é um tipo de enunciado que diz exatamente o que ele quer dizer.

Eu invocava o texto – irei encaminhá-lo àqueles que gostam de Proust – da ocasião em que Proust põe em cena no *Em busca do tempo perdido*¹¹ um embaixador de nome Monsieur de Norpois. Norpois tem duas páginas no *Em busca do tempo perdido* que são páginas esplêndidas, onde o personagem explica que a linguagem diplomática tem certas regras – Foucault diria: existe um limiar de diplomacidade [*diplomaticité*] dos enunciados – e que considerando as regras do enunciado diplomático, as atas das reuniões entre ministros de diferentes países dizem exatamente toda a “verdade”, nada é jamais ocultado. Se conhecemos as regras da formação de enunciados em um determinado domínio, nada absolutamente se poderá ocultar de nós. No momento em que Reagan anuncia, por exemplo, que haverá menos impostos e que, em contrapartida, irá dismantelar as instituições de assistência social, não se poderia dizer que ele mente ou oculta alguma coisa. Isto é uma evidência. Não se pode dizer que Hitler tenha ocultado o que quer que seja. Enfim, seria preciso nunca ter lido efetivamente nada do que Hitler escreveu para estimar que Hitler ocultasse o que quer que seja. Seria bastante interessante se perguntar – isto seria para Foucault um problema, que é um pouco o problema que

11 “Porque a cultura daquelas pessoas eminentes era uma cultura alternada, e geralmente trienal. Por certo as citações desse gênero, com as quais o sr. de Norpois primava em esmaltar seus artigos da *Revue*, não eram necessárias para que estes parecessem sólidos e bem informados. Mesmo desprovidos do ornamento que lhes traziam, era suficiente que o sr. de Norpois escrevesse no momento adequado — o que não deixara de fazer: ‘O Gabinete de Saint-James não foi o último a farejar o perigo’, ou então: ‘Enorme foi a emoção no Pont-aux-Chantres, onde se seguia com olhar inquieto a política egoísta mas hábil da monarquia bicéfala’, ou: ‘Um brado de alarma partiu de Montecitório’, ou ainda: ‘Esse eterno jogo duplo tão do feitio do Ballplatz’. Nessas expressões, logo o leitor profano reconhecia e saudava o diplomata de carreira.” PROUST, M. *Em busca do tempo perdido* v. 2 – *À sombra das raparigas em flor*. Trad. Mario Quintana. São Paulo: Globo, 2006, p. 55.

Jean-Pierre Faye tratou: o que são e como podemos falar de enunciados propriamente fascistas? Ou, longe de ocultar os objetivos do fascismo e seus meios, Hitler é o introdutor e o inventor de um regime de enunciados que reconheceremos, a partir daí, sob a forma de enunciados nazistas ou mesmo fascistas. Por isso é tão interessante ler jornais, porque de alguma forma tudo é dito, não há segredo.

Ora, Foucault retoma ao longo de sua obra, por diversas vezes e de uma maneira bastante interessante, os discursos do filantropo. Ele vai mostrar que o filantropo diz exatamente tudo e bem ao pé da letra. Se quisermos saber o mais obscuro de uma época, o mais aparentemente oculto, é suficiente tomar ao pé da letra, tomar de forma literal o discurso do filantropo. Iremos nos ocupar disso mais tarde, e por isso o desenvolvo desde já, porque veremos que uma das bases da crítica do humanismo em Foucault tem sua origem na crítica do discurso do filantropo. Mas criticá-lo não significa desbloquear o segredo. É uma operação muito diferente, é desbloquear as regras às quais estes tipos de enunciados obedecem. Elas não são dadas, mas tampouco são absolutamente secretas, ocultas. Elas não são dadas pois tratam-se de regras, e regras não estão dadas. O que é dado são os produtos, os enunciados mesmos e, novamente, se eles se encontram conforme as regras.

Portanto: discurso do filantropo. Primeiro grande caso da análise do discurso do filantropo, quer dizer, do regime de enunciados correspondente: a liberação dos loucos no fim do século XVIII e início do XIX, mais ou menos simultaneamente nos Estados Unidos e na França. Na França, Pinel. Pinel é conhecido como “um grande filantropo”, o que liberta os loucos de suas correntes. Desacorrentar os loucos. Vejam, eu verifiquei antes de vir, “Pinel” no dicionário Petit Larousse, que diz: “ele substituiu a violência pela doçura nos asilos. Por isso é um grande filantropo”. Existe uma célebre anedota, da qual Foucault cita as fontes: é o filho de

Pinel narrando o encontro entre o monstro disforme e o grande filantropo. Trata-se do ordinário [Georges] Couthon, paraplégico, regicida – ele votou pela morte de Luís XVI –, ele movia-se em uma cadeira de rodas. Couthon veio ver Pinel no asilo e lhe diz: “Camarada, você é louco mesmo, porque disseram-me que você quer libertar estas criaturas ignóbeis.” Pinel o olha de cima e diz: “Sim, cidadão, é o que tenho em mente.” E o outro diz: “Pois faz muito bem, desde que daqui eles não escapem!” E se vai empurrado na sua cadeira – o monstro – e o grande filantropo realiza sua obra, ele quebra as cadeias dos loucos. Bem, Foucault não se opõe totalmente, ele diz “Ok, tudo bem”, mas isso nos direciona um pouco para o ponto: como encontramos os enunciados? Ele diz: não se deve ficar só no relato do filho de Pinel, que é até muito bonito, mas vejam bem... Porque é necessário ver as declarações do próprio Pinel. Pinel em suas declarações diz efetivamente: “libertar os loucos, remover suas correntes”. Isto é uma doutrina, não se pode negar e de fato os loucos não serão mais encarcerados, ou pelo menos não mais serão encarcerados imediatamente. Mas o que substituirá as correntes? Pinel não oculta a resposta, todo o método repousa no seguinte: é preciso que o louco seja visto constantemente, ou seja, vigiado, que ele seja constantemente visto, vigiado, e julgado constantemente. Pinel solta estas duas grandes palavras que nos colocarão a caminho dos enunciados: Olhar e Julgamento.

Em outros termos, o que vem substituir as correntes materiais é o olhar do vigilante e o julgamento perpétuo, o olhar perpétuo do vigilante e o julgamento perpétuo do cuidador hospitalar. Por que eu insisto nisso? O olhar nos remete à visibilidade – que o louco esteja visível vinte e quatro horas por dia. O julgamento nos remete a um tipo de enunciado.

O estatuto da loucura fica definido em termos de visibilidade e enunciado. Olhar perpétuo, julgamento perpétuo. Por quê? Pois bem, eu poderia dividir uma folha ao meio, colocar de um lado

o que parece ser a filantropia. Remover as correntes, primeira coisa. Segunda coisa, as certezas de Pinel são constantes: o louco não tem culpa de ser louco.

No século XVII, nos enunciados da desrazão, o louco era efetivamente, de uma certa maneira, culpado por ser louco, tal como o apaixonado era culpado por suas paixões, culpado por não seguir a razão. O conceito de desrazão assegurava a culpabilidade do louco. Enunciado filantrópico de Pinel: o louco não tem culpa de ser louco. Mas como diz Foucault – e os textos de Pinel dizem muitas coisas a mais – a ideia de Pinel é que o louco deixou de ser culpado por ser louco, o louco é inocente – é um grande ganho para a humanidade – mas, em sua loucura inocente, ele é responsável pelo que, em sua loucura, vem perturbar a ordem moral e a ordem social. Em outros termos, Pinel fez uma operação magistral: ele fez os enunciados sobre a loucura atravessarem o limiar moral. É em função do distúrbio que o louco traz à ordem moral... O louco é inocente, mas esta loucura inocente o leva a perturbar a ordem moral e social. Ele é responsável por aquilo que perturba na ordem moral e social. E no entanto não é culpado [por isso]. O enunciado sobre a loucura atravessa o limiar moral mas, bem o diz Foucault – e ele tem toda razão em se tratando do início do século XIX –, não atravessa absolutamente o limiar epistemológico, o limiar da ciência. A ponto de Pinel jamais falar em nome de um “conhecimento da loucura”, ele fala em nome da moral. Só bem mais tarde se formará uma psiquiatria invocando um conhecimento da loucura. Só a partir daí os enunciados sobre a loucura terão atravessado o limiar dito “epistemológico”. O que Pinel faz é uma coisa totalmente diferente: faz os enunciados sobre a loucura atravessarem o limiar moral. Isso significa que seguindo à risca o discurso de Pinel, você consegue ver duas coisas: que, por um lado, existem correntes melhores do que as correntes físicas. Quais são estas correntes melhores que as correntes físicas? É

o olhar do vigilante e o julgamento do cuidador. Segundo ponto:

- Há uma responsabilidade mais profunda do que qualquer culpabilidade. Ou seja, mais profunda que a culpabilidade por ser louco, há a responsabilidade que tem o louco quando atenta contra a ordem moral e social.

- Limiar moral dos enunciados sobre a loucura. Ademais, qual é a operação do asilo no século XIX em oposição à situação do século XVII? Quebram-se as correntes do louco, mas onde irão trancá-lo? Ele será trancado numa espécie de modelo familiar.

É o que Foucault demonstra bastante bem. E é o que a psicanálise faz com perfeição, porque ela realiza, ela conduz à perfeição a empresa da psiquiatria do século XIX. Ela não rompe absolutamente [com a psiquiatria], porque se vocês pesquisarem sobre a organização do asilo segundo Pinel, o olhar e o julgamento a partir dos quais o louco passa a ter responsabilidade pelos distúrbios que provoca na ordem moral e social, é a situação da criança em um modelo familiar. E a psiquiatria nunca mais abandonará o modelo familiar. O cuidador não é tratado como um cientista, mas como um pai, e Pinel é o primeiro pai deste novo tratamento para loucos. Ora, acaso é possível dizer que alguma coisa está oculta? Não. Nada está oculto no discurso do filantropo do asilo. Mais ainda, se o louco se obstina em perturbar a ordem moral e social, neste momento sim, é preciso puni-lo. Então colocamos de volta as correntes? Sim, colocamos de volta, frequentemente. Mas, fora isso, Pinel se explica com grande ingenuidade, ele diz um pouco depois – os textos dados por Foucault são inequívocos – e Foucault resume, ele não interpreta, ele resume – é preciso que a loucura deixe de causar medo. É preciso em contrapartida – e isto é a base de todas as terapêuticas da loucura no início do XIX –, é preciso que o louco tenha medo. Jamais o século XVII, século que acorrentava os loucos, propusera que os loucos tivessem medo. Mas não é preciso cometer o inverso e dizer que o século XVII era

formidável porque viam os loucos, mas não diziam “é preciso que os loucos tenham medo”. Tratava-se os loucos como animais. Tinha-se medo deles e é por isso que eles eram tratados como animais. Com Pinel tudo muda: é preciso que o próprio louco tenha medo, e vocês se darão conta de que esta é de fato uma maneira pela qual a burguesia se tranquiliza, fundamentalmente, frente ao problema da loucura: cabe a eles terem medo, não a nós! Não cabe a nós, os normais, temermos os loucos. São eles que terão medo do que lhes acontecerá caso prejudiquem a ordem moral e social do hospital.

E toda a regulamentação, todos os enunciados sobre a loucura irão resultar no seguinte: uma escala de sanções, o louco tendo que viver com o medo que irá impedi-lo precisamente de prejudicar a ordem moral e a ordem social. Então, essa escala de sanções pode ser desde uma ducha, que não é absolutamente apresentada por Pinel como um meio terapêutico, mas como um meio de causar medo. O caráter instantâneo da punição! É essencial que a punição seja instantânea, e neste ponto os enunciados dizem tudo. Para os cuidadores da época, por exemplo, pode haver um louco que segura uma pedra enquanto passeia, o vigilante o observa – é preciso que o louco seja constantemente vigiado – e lhe diz: “Preste a atenção! O que você tem aí na mão? Solta esta pedra...” O vigilante fica com a pedra... Ele pega uma pedra do chão: é um problema, porque perturba a ordem social... Pois bem, se não a largar, ele não se safará. Mais uma vez, o caráter instantâneo da punição, eis um fator essencial.

Também em *Vigiar e Punir* vocês encontram uma longa análise do discurso do filantropo de prisão. É bastante interessante porque no momento em que há prisões, o direito penal se torna aquele cujos enunciados são enunciados sobre a delinquência. Ora, a delinquência é uma categoria nova. É um objeto de enunciado, é aquilo que eu chamava agora há pouco

de objeto discursivo. Reparem que, neste direito penal – porque existe nesse momento toda uma renovação – parece ter havido antes de tudo uma suavização das penas¹², uma suavização das sanções, [como se] o discurso do filantropo alcançasse a humanização das sanções. É notável que os suplícios tendem a desaparecer lentamente; a prisão substitui os suplícios. Com efeito, no tempo em que a prisão não existia, as sanções eram do tipo: suplício, exílio, trabalhos forçados. Exílio, galés. A prisão não é necessária em um regime de sanções, havia direitos sem prisões. De qualquer maneira, a prisão não provém do direito – Foucault o mostrou de maneira definitiva –, o regime penitenciário não vem do direito, definitivamente. Mais ainda, vocês encontram toda uma diversidade de direitos que não incluem a prisão, ou que não incluem a prisão senão em casos muito específicos, muito raros dentre os delitos. Novamente, como se pune no século XVII? Existem as galés, existe o exílio, há os suplícios, o que já cobre uma grande categoria de punições. As *lettres-de-cachet*¹³ – um caso que Foucault estudou bem de perto – compreendem de fato a detenção. Nós retornaremos

12 Cf. FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir*. Op. cit., pp. 71-99. O capítulo I (“A punição generalizada”) da 2ª parte do livro elabora especialmente estes aspectos.

13 “Ao examinas 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 [...] 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. [...] De forma que a *lettre-de-cachet* se apresenta, sob seu aspecto de instrumento terrível da arbitrariedade real, investida de uma espécie de contra poder, poder que vinha de baixo e que permitia a grupos, comunidades, famílias ou indivíduos exercer um poder sobre alguém. [...] 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, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003, pp. 96-7.

a esta instituição bastante bizarra da monarquia francesa, as *lettres-de-cachet*. Ela é exatamente como o acolhimento institucional [*placement*] dito “voluntário” hoje em dia – interna-se alguém sob a demanda da família.

Bem, o acolhimento institucional voluntário. Parece-me que o acolhimento institucional dito “voluntário” na psiquiatria de hoje em dia é uma herança direta das *lettres-de-cachet*. Mas a prisão não ocupa lugar necessário em uma escala de sanções. Portanto, quando ela se forma, há ao mesmo tempo um direito penal que sofre modificações por sua própria conta, independentemente, e existe isto que chamamos uma numerização [*numérisation*] das penas: ao invés de supliciar as pessoas, damos-lhes dois anos de prisão, três anos de prisão etc.

Discurso do filantropo. Diz Foucault, é preciso ver um pouco mais de perto. Porque se procurarmos ver, o que encontramos? Nos enunciados daquela época, repete-se exaustivamente que a criminalidade está em processo de mudança. Fiquemos ainda nos enunciados de Wesley, reencontramos enunciados do mesmo tipo, a “evolução da criminalidade”: o que isto quer dizer? Quer dizer que entre os séculos XVII e XVIII há um fenômeno muito interessante que foi muito bem analisado por um historiador contemporâneo que se chama Chaunu¹⁴. Ele diz que entre os séculos XVII e XVIII – grosso modo, eu resumo bastante seu estudo – os crimes contra as pessoas diminuem, mas os crimes contra os bens aumentam enormemente. Pois bem, há razões para tal, há razões de toda sorte. Por quê? Porque os crimes contra pessoas implicavam o quê? Todo o regime do século XVII está muito ligado aos crimes rurais, às companhias, às

14 Cf. CHAUNU, P.; BOUTELET, B. “Étude par sondage de la criminalité dans le bailliage du Pont-de-l’Arche (XVIIe - XVIIIe siècles) [De la violence au vol : en marche vers l’escroquerie]”. In: *Annales de Normandie*, 12^e année, n^o4, 1962. pp. 235-262. Ver tb.: CHAUNU, P.; GÉGOT, J-C. “Étude par sondage de la criminalité dans le bailliage de Falaise (XVIIe - XVIIIe siècle) [Criminalité diffuse ou société criminelle?]”. In: *Annales de Normandie*, 16^e année, n^o2, 1966. pp. 103-164.

revoltas e às grandes quadrilhas. De um século para outro, o modelo urbano se desenvolve bastante, a circulação de dinheiro se desenvolve bastante, os esquemas fraudulentos começam a se multiplicar rapidamente. As grandes quadrilhas estão em via de desaparecer e no lugar das grandes quadrilhas rurais há o fenômeno das “pequenas quadrilhas urbanas” que se envolvem, diferentemente, em crimes contra os bens. Claro que sempre se matou, mas mudou bastante a proporção e, portanto, não é que a justiça tenha se tornado menos severa, pelo contrário. Encontramos o seguinte nos enunciados daquele tempo: a justiça antiga não é suficientemente severa com esta nova criminalidade. De fato, as pequenas fraudes, no século XVII, não teriam sido sequer autuadas, [há] roubos que não teriam sido autuados. É uma justiça num certo sentido bastante grosseira para capturar o detalhe da criminalidade. No momento em que a natureza dos crimes muda, e os crimes contra os bens elevam-se em grandes proporções, a justiça deve se tornar mais fina, deve ser uma malha mais cerrada. Ela deve avaliar os crimes e a delinquência de uma maneira totalmente diferente.

Ora, a justiça do Soberano, o modelo Real da justiça não poderia mais compreender, em função de todo um aparelho de justiça... Quero dizer, em função destes novos crimes e da nova criminalidade, é necessário um remanejamento do poder de punir. E os enunciados de direito vão traduzir, não exatamente um humanismo, não exatamente uma suavização das maneiras. Trata-se de outra coisa, diferente da crueldade. Uma espécie de mutação, ou seja, um novo regime de enunciado, um novo regime de enunciado relativo à criminalidade. É aí que o objeto discursivo “delinquência” irá aparecer. Trata-se de capturar nas malhas da justiça todo um domínio da “pequena” delinquência que escapava aos enunciados precedentes. Pois bem – e desta vez eu invoco um terceiro livro de Foucault –, os enunciados de Direito, não eles exclusivamente, mas os enunciados jurídicos,

os enunciados políticos, mesmo os enunciados técnicos, irão mudar sensivelmente de natureza, de regime. Se procuro definir em linhas bem gerais – retornaremos a estes pontos – o poder do Soberano – convenhamos que ele acaba em fins do século XVII, sob as condições da monarquia absolutista francesa –, o que é o poder Soberano? Ele se definiria da seguinte maneira: confiscar, é um direito de confiscar.

- São os enunciados de confisco [*prélèvement*] a parte do Rei ou a parte do senhor. O que retorna para o senhor, [daquilo que foi] confiscado da produção, da vida, das riquezas? O que o senhor tem direito de confiscar? O que o rei, o senhor dos senhores, tem direito de confiscar, seja dos senhores seja da população? É um direito de confisco, uma operação de confisco.

- Por outro lado, é um direito de confisco, e o maior de todos os confiscos qual é? A vida. É um direito de morte, um direito de fazer morrer. O Soberano é aquele que confisca e eventualmente decide sobre a vida. Este é o velho regime de enunciado. O enunciado soberano, ele reparte os confiscos e decide eventualmente pela morte, ou seja, o Soberano pergunta a si mesmo: acaso eu o deixo viver ou decido pela sua morte?

Por volta do século XVIII inicia-se uma mutação que – eu resumo muito grosseiramente – irá mudar singularmente o regime de enunciado político, jurídico, regulamentar, técnico etc. Já não se trata de confiscar, de tomar sua parte da produção, da riqueza – trata-se de “fazer produzir”. Isto é, fazer produzir um efeito útil e multiplicar o efeito útil. Eu diria que não é mais um regime de confisco, é um regime de organização ou de quadriculamento. O problema do poder não é mais “o que confiscar das forças vivas?” O problema do poder se torna: como compor as forças vivas para que elas produzam o máximo?

É um problema de organização e quadriculamento, e não mais de confisco. [Há] paralelamente os grandes enunciados, que Foucault chamará “enunciados disciplinares”, “enunciados de

disciplina”, em oposição aos enunciados de soberania. “Disciplinar” é um regime dentre outros, é um regime de enunciados tal como a soberania era um regime de enunciados. Paralelamente, o poder não é mais o direito de “fazer desaparecer”. O poder, do mesmo modo como para de confiscar e organiza, “faz produzir” e multiplica o produto – pelo seu quadriculamento [*quadrillage*] e organização –, o poder não mais “faz morrer”, não se coloca mais este propósito, não reclama mais como sendo própria a decisão eventual de “fazer morrer”. Ele coloca para si, como objetivo, a gestão e o controle da vida.

“Gestão e controle da vida”: é preciso tomá-lo [o poder], muito concretamente, a partir das técnicas que começam no século XVIII, que implicam todas as estatísticas da vida. Estatísticas ou emprego de probabilidades. Cálculo de probabilidades concernente às riquezas, às populações, às culturas, propriamente. É o nosso mundo moderno que começa.¹⁵

Nosso mundo moderno é disciplinar e gestor, em oposição ao mundo que termina, segundo Foucault, por volta do fim do XVII, que era o mundo de soberania e de caráter mortífero. Gerir e controlar a vida: é neste momento, início do século XVIII, que se inicia a ideia fundamental de que não há nação sem demografia, de que todos os métodos demográficos são empregados [para algo], que a potência de uma nação implica toda uma demografia crescente. Em quais condições ela deve aumentar? São estes problemas que se tornam a partir agora os problemas usuais de Estado: os casamentos, as mortes, os nascimentos, a comparação estatística entre tudo isto no interior do aparelho de governo. Mas o que isso quer dizer?

A questão não é mais fazer morrer, é controlar a vida incluindo

15 Sobre a estatística, a gestão das populações por meio de instrumentos estatais e a mutação dos instrumentos de gestão da vida, cf. FOUCAULT, M. *Segurança, território, população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008, aula de 11 de janeiro de 1978.

seus pequenos detalhes. É um tipo de poder totalmente diferente. Nesse sentido, como diz Foucault em um trecho muito bonito de *A vontade de saber...* Percebam, a abolição da pena de morte, é evidente, será uma tendência desse novo regime de enunciado. Levará muito tempo para chegar lá, mas é bem óbvio que a pena de morte, neste novo regime de enunciado, é uma sobrevivência do velho poder soberano. Por quê? Se o verdadeiro objetivo do poder é a gestão e o controle da vida, há algo de bastante chocante na pena de morte para os regimes deste tipo. Por isso, desde o século XVIII é feita uma denúncia absoluta da pena de morte, que irá prosseguir de autor em autor, de técnico em técnico, com todos os argumentos que vimos se sobressair no momento em que ela foi enfim abolida na França. Mas vocês conhecem esses argumentos, já se evocou que nós os encontrávamos integralmente em Victor Hugo, sob o fato de que a pena de morte jamais evitou a propagação do crime etc. Estava tudo lá. E reparem bem que, de fato, se o poder se define como uma gestão e um controle da vida em seus mais ínfimos detalhes – a saber, uma mulher deve ter três filhos, e são assim os textos, os enunciados que aparecem constantemente, desde o século XVIII, não se poderia dizer que a contracepção é uma coisa recente. O século XVIII já estava engajado na discussão sobre a contracepção, a utilização da contracepção no campo. Não se deve tomar os agricultores como atrasados. Parece que desde o século XVIII a contracepção no campo colocava às nações um problema extremamente grande.

Há coisas novas, mas às vezes nos enganamos em nossa avaliação do novo, porque não temos um bom método para desbloquear os enunciados. Mas enfim, vocês percebem que a pena de morte é algo inassimilável para a nova concepção de poder. Em contrapartida, como diz Foucault, não é que a morte inexistia para esse poder, é que a morte é sempre o oposto daquilo que o poder determinou para a vida. Eu diria, a morte

moderna, em sua relação com o poder, é o holocausto e não mais a pena de morte. O holocausto, ou seja, o desaparecimento de grupos inteiros [inaudível na gravação]. E por que justamente o holocausto é que é a infâmia moderna? Pois bem, simplesmente porque não se pode conceber os holocaustos sob a velha forma da soberania: “eu te condeno à morte”. É diferente.

Vocês só poderão compreender o extermínio de um grupo, de um povo ou nação relacionando-o às condições de vida que o povo exterminador promove para si. Creio que esta seja uma consideração muito marcada sobre a natureza moderna dos holocaustos: os grupos, os povos exterminados são assimilados aos micróbios, aos agentes infecciosos que ameaçam a vida do povo exterminador. Em outras palavras, trata-se de um vitalismo perverso, verdadeiramente demente. Considerem o extermínio dos judeus por Hitler. Em nome de que ele se fez? O judeu é associado a um agente patológico, patogênico, que ameaça a saúde da pura nação alemã. O que Hitler pleiteia? A vida e o espaço vital. É em nome da vida, no quadro de um certo vitalismo da raça, de uma espécie de vitalismo disforme, que Hitler executa a eliminação de homossexuais denunciados então como agentes bacterianos.

As armas atômicas, por um lado, trazem a questão da eliminação de povos inteiros, que serão considerados os agentes infectantes dos povos que se valem dessas armas. Por outro lado, são a condição de sobrevivência – o tema da vida e da sobrevivência. A sobrevivência da raça alemã é o tema fundamental de Hitler. Todos os temas de holocausto, de armas atômicas – tomo dois assuntos muito diferentes – podem ser perfeitamente compreendidos em função dessa nova concepção da política como gestão e controle da vida. Sim?

Aluno: [inaudível na gravação].

Deleuze: A colonização das Américas... Não posso lhe responder. Eu preciso pensar, não sei. Para fazer a pergunta é preciso que você já tenha uma ideia da resposta. Então diga-me a sua resposta.

Aluno: [inaudível na gravação].

Deleuze: Já havia um argumento relativo ao espaço vital? Escute, isso me surpreenderia. Precisamos nos entender, pois neste caso você poderia perguntar-me se questão do espaço vital já se colocava no tempo das colônias de povoamento da Grécia Antiga. Eu responderia: certamente não. Embora se pudesse dizer que era necessário que os gregos exportassem população, que exportassem cidadãos, não era em nome de um espaço vital. A ideia do espaço vital é muito ligada ao século XIX... Não posso lhe responder, mas a sua questão é um exemplo excelente de uma pesquisa... Quem põe a questão deve respondê-la. Pense e responda-me na próxima semana.

Para terminar esse ponto, gostaria de ler para vocês uma página de Foucault que me parece muito bela. Está em *A vontade de saber*. Procuo resumir o tema desse trecho: nas sociedades modernas, tende-se a abolir a pena de morte pelas mesmas razões pelas quais se produzem holocaustos de povos inteiros. “Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O ‘confisco’ tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras com funções de incitação, de reforço”¹⁶ etc. O confisco ainda existe na forma dos impostos. Mas a verdadeira forma de poder atualmente “é um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos. Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano de se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la. Contudo,

16 FOUCAULT, M. *História da sexualidade* v. I. Op. cit., p. 128. Cf. tb. Id., *Em defesa da sociedade*. Op. cit., aula de 17 de março de 1976.

jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX e nunca, guardadas as proporções, os regimes haviam, até então, praticado tais holocaustos em suas próprias populações. Mas esse formidável poder de morte – e talvez seja o que lhe empresta uma parte da força e do cinismo com que levou tão longe seus próprios limites – apresenta-se agora como o complemento de um poder que se exerce, positivamente, sobre a vida...”¹⁷. Não se trata da morte decidida pelo soberano: “... como o complemento de um poder que se exerce positivamente sobre a vida, que empreende sua gestão, sua majoração, sua multiplicação, o exercício, sobre ela, de controles precisos e regulações de conjunto. As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver. Os massacres se tornaram vitais. Foi como gestores da vida e da sobrevivência dos corpos e da raça que tantos regimes puderam travar tantas guerras, causando a morte de tantos homens. E, por uma reviravolta que permite fechar o círculo, quanto mais a tecnologia das guerras voltou-se para a destruição exaustiva, tanto mais as decisões que as iniciam e as encerram se ordenaram em função da questão nua e crua da sobrevivência. A situação atômica se encontra hoje no ponto de chegada desse processo: o poder de expor uma população à morte geral é o inverso do poder de garantir à outra sua permanência em vida. 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 um retorno, atualmente, ao velho direito de matar; mas é porque o poder se situa e se exerce ao nível da vida,

17 Id. História da sexualidade v. I., pp. 128-9.

da espécie, da raça e dos fenômenos maciços de população”¹⁸.

É pelas mesmas razões que a pena de morte é abolida e que o holocausto se expande.¹⁹ “A partir do momento em que o poder assumiu a função de gerir a vida, já não é o surgimento de sentimentos humanitários, mas a razão de ser do poder e a lógica de seu exercício que tornaram cada vez mais difícil a aplicação da pena de morte. De que modo um poder viria a exercer suas mais altas prerrogativas e causar a morte se o seu papel mais importante é o de garantir, sustentar, reforçar, multiplicar a vida e pô-la em ordem? Para um poder deste tipo, a pena capital é, ao mesmo tempo, o limite, o escândalo e a contradição”²⁰. O holocausto, por outro lado, não o é, pois constitui a condição de sobrevivência do povo exterminador.

Gostaria de concluir porque vocês parecem-me cansados. Volto ao primeiro ponto: em que sentido tudo é sempre dito? Em que sentido os enunciados e as visibilidades não são ocultos, não são segredos? Vocês podem ver e ouvir à sua época tudo aquilo que há para ver e ouvir. Abandonem a ideia de que os políticos os enganam. É pior, é muito pior: se somente nos enganassem! Mas, mesmo acerca dos holocaustos eles nada escondem. Evidentemente vocês logo percebem o que é preciso ler para conhecer esses pseudossegredos. Bem, esse será o método de Foucault.

Às vezes é preciso ler as revistas de medicina para ver o que é a política de saúde atual. Vocês lerão nas revistas médicas declarações que, pessoalmente, fazem-me estremecer, tais como: caminhamos para uma medicina sem médico nem doente. Logo vemos do que se trata: uma doença não se define mais pelos sintomas, mas pelas imagens como as dos scanners. Ou seja, seremos tratados antes mesmo de ficarmos doentes, não teremos nem mais tempo de ficar doentes. Ou ainda, uma medicina de

18 Id., p. 129.

19 “Os que morreram no cadafalso se tornaram cada vez mais raros, ao contrário dos que morreram nas guerras”. Ibid.

20 Id., pp. 129-30.

imagens no lugar de uma medicina de sinais. Isso é muito interessante. Não se pode dizer que eles ocultam. Eles o declaram: “uma medicina sem médico nem doente”. De fato, tudo se passa entre a imagem e o portador da imagem graças aos aparelhos. De certa maneira, isso dá arrepios, mas é dito. Que não nos venham dizer que é oculto! Vocês poderiam dizer que é dito somente nas revistas especializadas. E daí? As revistas especializadas não são secretas. Que um enunciado tenha um determinado emissor e um certo destinatário não implica que seja secreto.

Esta minha última observação vai nos encaminhar para a próxima análise. Ler as revistas militares também é muito, muito interessante porque lá também não nos escondem nada. Não se pode dizer que um general seja mentiroso. Ninguém é mais franco do que um general. É uma lei dos enunciados. Dentre todos, entre o político, o diplomata etc., o general é o mais sincero. Também o mais aterrador, mas é o mais leal. Um general não mente jamais. Nas revistas e nos estudos militares também há emissores e destinatários.

Eis o tema. Tudo o que eu queria dizer é que, nesse nível, Foucault retoma constantemente esse discurso, que é uma regra de seu método: difícil é encontrar os enunciados lá onde estão. Eles estão em algum lugar, cabe a vocês encontrá-los. Eles não estão escondidos. O arquivo significa isso: formar o *corpus* – Foucault usa esse termo, usado frequentemente pelos linguistas, ao menos por alguns deles –, formar o *corpus* de enunciados que são característicos de uma formação histórica já implica um bocado de inventividade. É preciso encontrá-los lá onde estão, ou seja, eles não estão escondidos, mas encontrá-los requer esforço. Quanto se faz qualquer pesquisa sobre as formações históricas deve-se construir um *corpus* de enunciados como ponto de partida.

Nosso próximo problema concerne ao fato de que os enunciados não estão escondidos, mas tampouco são dados. Logo, o que é preciso fazer? E por que não são dados? Eis o tema!

PANDEMIA

Esta publicação, idealizada pela **n-1 edições** em conjunto com a **editora politeia**, pretende traduzir e disponibilizar, gratuitamente, aos assinantes **PANDEMIA**, as aulas que Gilles Deleuze ministrou na Universidade de Paris VIII (Vincennes–Saint–Dennis).

Saiba mais, assine e construa
conosco essa resistência:
pandemia@n-1edicoes.org

n-1
edições



editora politeia

São Paulo | maio de 2018

n-1edicoes.org

editorapoliteia.com.br