

A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas Aulas sobre a vontade de saber de Michel Foucault
A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas Aulas sobre a vontade de saber de Michel Foucault

**A genealogia da
vontade de verdade: o
acontecimento policéfalo
nas Aulas sobre a
vontade de saber de
Michel Foucault**

A genealogia da vontade de verdade: o acontecimento policéfalo nas *Aulas sobre a vontade de saber* de Michel Foucault

Rafael Gironi Dias
Universidade Federal de São Carlos

RESUMO: No início da década de 1970, a preocupação com uma melhor definição de práticas discursivas permeia o horizonte de pesquisas do filósofo francês Michel Foucault. A noção de acontecimento discursivo ganha proeminência em seu primeiro curso no Collège de France, *Aulas sobre a vontade de saber*. Apropriando-se daquilo que denomina “sistema Nietzsche”, Foucault volta-se para a emergência de uma ética da verdade na Grécia clássica que não teria sua origem em um sistema filosófico como o de Aristóteles. Nessa perspectiva, o discurso verdadeiro seria um efeito de práticas muito diversas e teria sua conformação a partir de exigências político-econômicas e jurídico-religiosas. Com isso, a exclusão do raciocínio sofístico empreendida por Aristóteles seria o efeito último de uma série de transformações que permeiam os séculos VII e VI a.C. na Grécia, e não um acontecimento discursivo único e lapidar deste tipo de relação para com o discurso verdadeiro. Foucault quer mostrar que “um acontecimento é sempre uma dispersão; uma multiplicidade. É o que passa aqui e ali; é policéfalo”.
PALAVRAS-CHAVE: Grécia antiga; acontecimento discursivo; verdade; Foucault.

INTRODUÇÃO

O tema central de *Aulas sobre a vontade de saber*

Uma “morfologia da vontade de saber” (FOUCAULT, 2014, p. 3) – assim Foucault anuncia o horizonte visado por suas pesquisas ao iniciar suas atividades acadêmicas no Collège de France em Dezembro de 1970. Suas *Aulas sobre a vontade de saber* propõem lançar uma primeira hipótese sobre o tema e experimentar um método de análise com inspirações declaradamente nietzschianas. É dessa forma que, já na primeira aula¹, Foucault delimita seu objeto e o jogo ao qual quer submetê-lo ao questionar: a vontade de verdade, ligada a uma vontade de saber, não cumpriria uma relação de exclusão, mesmo que parcialmente, semelhante ao discurso penal no século XIX? Não seria a vontade tão histórica como qualquer outro sistema de exclusão, passível de transformações a partir de uma rede de instituições? Não formaria, portanto, todo um sistema de constrangimentos que se exerce sobre outras práticas discursivas, assim como sobre práticas não discursivas? Nas palavras de Foucault (2014, p. 4), “Em resumo, consiste saber quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na

1. “Aula de 09 de dezembro de 1970” (FOUCAULT, 2014).

vontade de verdade.”²

Foucault segue duas séries de problemas que devem ser trabalhados para delimitar com mais cuidado sua questão central:

- (i) “Questões semânticas”, que consistem em (i) precisar o jogo que relaciona as noções de saber, verdade e conhecimento; e (ii) analisar o estatuto da expressão “vontade” e em que ela difere da expressão mais corriqueira “desejo”, em outras palavras, qual a relação entre uma “vontade de saber” e um “desejo de conhecer”? Quanto a este grupo de problemas, Foucault admite que só serão devidamente compreendidos no final do percurso das pesquisas, porém deve-se admitir “definições intermediárias” ou “balizas” para seu manejo;
- (ii) O que poderíamos chamar de problemas histórico-teóricos, pois relacionam uma análise histórica de conhecimentos, saberes, disciplinas e acontecimentos discursivos que circunscrevem a questão da vontade de saber. Neste nível, algumas precauções são requeridas, e podemos colocar em destaque: (i) como fazer uma análise do saber a partir da vontade sem referência a um sujeito fundador? A vontade assim inserida não reconduziria a análise ao primado de um sujeito soberano?; (ii) como articular a vontade de saber com “os processos reais de luta e dominação” (FOUCAULT, 2014, p. 5) sem que essa determine, na qualidade de “história do pensamento, ou da consciência, ou da cultura” (FOUCAULT, 2014, p. 5), os fenômenos reais em que se manifestam? Neste grupo de problemas, delineiam-se as questões de cunho historiográfico: evitar uma história que se referencie a um sujeito para se confirmar e, ao mesmo tempo, descrever uma história que não seja teleológica, sem um sentido, um espírito próprio,

2. Essas questões sobre a vontade de verdade, assim como seu delineamento metodológico, foram apresentadas por Foucault em sua aula inaugural naquela mesma instituição, conhecida como A ordem do discurso.

que guie seus acontecimentos.

Na sequência da aula, Foucault indica algumas apostas a respeito do desenvolvimento desse tipo de análise que, em suas palavras, volta a recolocar “o jogo da verdade na rede de coerções e de dominações. A verdade – seria melhor dizer o sistema do verdadeiro e do falso – terá revelado o rosto que há tanto tempo vem escondendo de nós, e que é o de sua violência” (FOUCAULT, 2014, p. 6). Com isso, Foucault finaliza sua breve introdução ao curso, indicando dois filósofos que vinculam de forma diferenciada o desejo e o conhecimento: primeiro, Aristóteles e, depois, Nietzsche.

Uma proposta de leitura para *Aulas sobre a vontade de saber*

A breve introdução de Foucault permite-nos esboçar um quadro geral de suas *Aulas sobre a vontade de saber*. Podemos observar que as duas séries de problemas, semânticos e histórico-teóricos, se apoiam. A partir da exclusão do sofista, empreendida por Aristóteles, e do contraponto da verdade como uma invenção, em Nietzsche, Foucault é levado a investigar quais são os procedimentos práticos envolvidos na relação com a verdade na sociedade grega que permitiram a exclusão do sofista nos textos aristotélicos. Tal exclusão não poderia ser uma mera origem de um novo tipo de pensar, um “milagre” em si mesmo; o processo de exclusão do sofista deve ser um efeito de práticas diversas. Para tanto, Foucault volta-se para o debate historiográfico sobre as instituições gregas nos períodos arcaico e clássico³, buscando entender a dinâmica das relações de poder conferidas ao estatuto do discurso verdadeiro. Dessa análise historiográfica, três pontos destacam-se na leitura de Foucault, são eles: a instituição da moeda, a instituição do *nómos* e a relação entre pureza e impureza que institui “uma

3. Destacamos: Louis Gernet (1984), Jean-Pierre Vernant (2010), Marcel Detienne (1988) e Édouard Will (vários artigos indicados nas notas de Daniel Defert (2014) para o curso em questão).

justiça de modelo religioso”⁴. Neste artigo, pretendemos seguir a análise desses três pontos.

Para tanto, optamos por inverter a leitura do curso. De início, a análise será dedicada às questões histórico-teóricas, com o intuito de, por meio da própria exposição de Foucault, compreender os pormenores de um caminho genealógico. Essa inversão também pode ser justificada tendo em vista que as primeiras aulas do curso se propõem a explorar duas concepções distintas de história da filosofia, duas formas de relação com a verdade, ou duas interpretações sobre a “origem” do conhecimento. Aristóteles e Nietzsche são colocados em polos radicalmente opostos; em cada um, o que vemos são noções completamente distintas de história, conhecimento e verdade. E, como Foucault expõe na introdução de seu curso, essas questões semânticas servem como balizas para seu empreendimento futuro, a vontade de saber⁵. Logo, devem ser tomadas com cuidado e merecem uma análise posterior, com os ganhos da análise de cunho histórico e teórico. Enfim, buscamos mostrar primeiro o método em sua prática para, depois, estabelecer o jogo e sua dinâmica.

A MOEDA, O NÓMOS E A PUREZA

A instituição da moeda

A busca pela medida do tempo, das quantidades e qualidades das coisas, dos dias das colheitas e dos rituais aparece de forma inconstante nos textos da Grécia clássica, porém, como indica a fórmula do legislador Sólon,

4. Como visto na conclusão da “Aula de 17 de fevereiro de 1971” (FOUCAULT, 2014).

5. De fato, todo o arcabouço teórico e metodológico que Foucault inicia em A ordem do discurso e que transpassa todo o conjunto de suas aulas naquele ano, é retomado sob um aspecto mais preciso no artigo “Nietzsche, a genealogia, a história” de 1971. Neste artigo, os conceitos de emergência, proveniência e sentido histórico, figuram dentro do horizonte da análise do acontecimento e da descontinuidade, pontos fundamentais nas precauções metodológicas do filósofo no início daquela década, permitindo uma melhor compreensão da vontade de saber. Assim, a leitura em sequência desse corpo de textos, possibilita uma compreensão satisfatória dos aspectos metodológicos de Foucault neste período.

“nem demais nem de menos”. O que está em questão nessa busca, entre os séculos VII e VI a.C., é estabelecer “a medida do cálculo e a medida da norma” (FOUCAULT, 2014, p. 119). Dentre as transformações desse período, a instituição da moeda, em diversas cidades gregas, tem como característica comum que aquele que detém o poder (tirano ou legislador) é também o mensurador da cidade. Assim, a prática da medida é também uma prática social cujo aspecto é polimorfo. As diversas práticas que levam à instituição da moeda como princípio de “não-excesso” são, portanto, o mote da “Aula de 24 de fevereiro de 1971”. Porém é necessário esvaziar uma interpretação corrente sobre o assunto que identifica o surgimento da moeda como fruto de um desenvolvimento mercantil, calcado no comércio “internacional” do Mediterrâneo. Para Foucault (2014, p. 120), o problema desse tipo de interpretação é que se supõe a origem da moeda “em funções de representação”, tomando “o signo pela coisa em si” (2014, p. 120). Para tanto, o filósofo se detém em alguns fatos contrários a essa interpretação⁶ e conclui que os cálculos de equivalência, que, podemos supor, são transmitidos em um primeiro nível à prática monetária, não se fundam em uma “estimativa de um valor idêntico”, ou seja, em um signo que simboliza idealmente um valor fixo, mas sim se estabelecem a partir de um reconhecimento já encontrado nas práticas religiosas do sacrifício. Assim, para Foucault (2014, p. 121): “A forma da moeda não se esboça no céu abstrato da mercadoria e de sua representação, e sim no jogo do sacrifício e de seus simulacros”.

Partindo de um uso não comercial da moeda, condizente com as dimensões religiosas e de regulamentação social, Foucault analisa de perto

6. Foucault se detém em três exemplos: (i) a permanência da prática do escambo para transações entre particulares dentro das cidades mesmo após a instituição da moeda; (ii) as estimativas de equivalência entre os objetos de troca continuarem correspondendo ao objetos de sacrifício; (iii) consequência direta do exemplo anterior, “esses objetos não aparecem em números aleatórios (como seria o caso se sua função fosse de puro cálculo); figuram em quantidades (9, 12, 100) que são os números rituais utilizados nos sacrifícios” (FOUCAULT, 2014, p. 121).

o exemplo da instituição da moeda em Corinto.⁷ Ao examinar o complexo sistema de distribuição implementado pelo tirano Cípselo, o filósofo identifica uma matriz religiosa, principalmente no que diz respeito ao rito sacrificial. Em suas palavras: “O jogo – sacrifício, partilha, coleta, redistribuição – é uma forma religiosa de revigoração dos indivíduos e do grupo que foi transposta para uma prática social em que estava em causa resolver um conflito de classes” (FOUCAULT, 2014, p. 122). Um jogo estabelecido dessa maneira conecta duas dimensões na política empreendida por Cípselo: para efetivar a demanda social das redistribuições, que possibilita a própria circulação da riqueza e principalmente atenua o conflito entre ricos e pobres, faz-se necessário uma dimensão religiosa que autorize esse jogo, uma autoridade que esteja acima das partes envolvidas e que, por sua vez, legitime todo o processo; assim, a dinâmica se estabelece neste nível superior, nível dos deuses, e passa-se do “Sacrifício dos objetos culturais ao culto estatal de Zeus” (FOUCAULT, 2014, p. 122).

Mediante essa leitura, Foucault estabelece uma grade única de entrecruzamento de uma leitura econômica e uma leitura religiosa na instituição da moeda em Corinto; um espaço comum que envolve essas duas transformações que se apoiam e que permite ao filósofo concluir: “Há moeda quando o mesmo objeto é sacrifício e imposto, salário dos mais pobres e redistribuição ritual, quinhão do templo ou do fogo e coerção ou rapina pelo poder, revigoração mágico do corpo social e atividade cotidiana dos oleiros em tornos” (FOUCAULT, 2014, p. 123). Com isso, a irrupção da moeda não teve um caráter estrito, ligado apenas ao desenvolvimento mercantil; ao contrário, suas raízes são encontradas na manipulação de práti-

7. Cípselo aplicou um imposto de 10% dos rendimentos aos mais ricos em vista de distribuí-los diretamente aos mais pobres, financiar obras públicas, incentivar o artesanato e, com isso, possibilitar o pagamento das dívidas contraídas com os mais ricos. Assim, devido a esta mecânica de recolhimentos e distribuições bastante intrincada, foi necessária a adoção de um “substituto” para os gêneros de troca, permitindo uma circulação mais eficaz.

cas já existentes no âmbito religioso das cidades gregas. Sua função, antes de ter a equivalência do valor-mercadoria, encontra-se no equilíbrio das disputas sociais, e sua garantia ainda está intimamente vinculada ao poder divino.

Foucault finaliza sua análise de cunho histórico desdobrando uma “metátese do poder”, ou seja, uma tese em que o poder, a partir da instituição da moeda, se desloca e ao mesmo tempo se mantém. Em primeiro lugar, a moeda relaciona-se com o poder a partir do momento em que o poder a institucionaliza; logo, é na aliança entre aqueles que detêm o poder com aqueles que não detêm riquezas que a moeda ganha uma função que legitima sua instauração; daí decorre o fato de ela surgir em situações extraordinárias, que exigem uma intervenção direta do poder (o tirano, o legislador). Para compreender essa configuração, Foucault detém sua atenção na função da moeda ligada aos sacrifícios rituais da religião grega arcaica: a moeda como simulacro.

Na Grécia arcaica, o cetro ou bastão é um símbolo de poder que denota o direito de fala em uma assembleia. Esse poder de fala remonta às riquezas que cada membro possui e que, por sua vez, lhe possibilitam manifestar sua opinião perante os demais. Esta posição do poder, vinculada ao cetro, simboliza para Foucault a solidariedade entre as esferas política e econômica desse período. Com as transformações ocorridas entre os séculos VII e VI a.C., a moeda não é mais equivalente à função mágico-política (como encontrada no cetro): ela é um instrumento de poder que realiza seu deslocamento por meio de um jogo de regulamentações. Trata-se mais de um “signo” que efetua substituições, por exemplo: substituição de uma fortuna por um investimento (substituição econômica), substituição de um grupo social por outro (substituição política) e, principalmente, substitui-

ção de uma reviravolta social desejada por um grupo considerável, como os camponeses e artesões, para um “leve deslocamento de poder”, dado na garantia de subsistência desse grupo reivindicante. Conclui Foucault que “do mito narrado para a operação política tem-se toda uma série de substituições. Essas substituições se superpõem e se substituem mutuamente. É isso o simulacro: operações reais, séries indefinidas – criando a fixação (não a representação)” (2014, p. 126). Com isso, está inserida na função da moeda uma espécie de poder interno que possibilita sua efetividade, um aspecto mítico que envolve a circulação da moeda e que realiza sua função social. Nessa direção, Foucault atesta:

Foi sua realidade de simulacro que possibilitou que durante muito tempo a moeda continuasse a ser não apenas um instrumento econômico, mas uma coisa que emana do poder e que volta a ele por uma espécie de carga e de força interna; um objeto religiosamente protegido que seria ímpio, sacrílego, adulterar (Foucault, 2014, p. 126).

Essa constituição de simulacro referente à moeda grega deve, portanto, esclarecer em que ponto a moeda como medida e seu caráter econômico e social são desenvolvidos. Em tese, o suporte para essa utilização já está garantido pelo poder interno advindo das práticas religiosas arcaicas, ou seja, a substituição do valor mítico encontrado nos objetos de culto para a esfera do valor econômico da troca de mercadorias. Porém a dimensão do poder contido neste segundo elemento exige um sentido para a medida grega muito além da relação valor-mercadoria. Antes de estabelecer um valor para as trocas, a moeda serve como instrumento para regular os “elementos que constituem a cidade”, ou seja, sua função é evitar o excesso, equilibrando a desproporção das riquezas dos mais ricos distribuindo-as aos mais pobres. Eis a fórmula de Sólon, “nem demais nem de menos”: a medida é um limite contra “os excessos opostos”, nem riqueza demais

para alguns, nem riqueza de menos para os outros. Com isso, a função de equilíbrio proporcionada pela instauração da medida grega permite evitar a violência trazida por essa discrepância social; ela oculta o conflito e sustenta a continuidade do poder dos mais ricos, já que estes não deixam de conservar a maior parte de suas riquezas, ao mesmo tempo que asseguram a subsistência dos mais pobres, garantindo-lhes um trabalho, uma remuneração, mas também um meio para que estes paguem suas dívidas.⁸

Dessa análise pode-se concluir como a moeda-medida se relaciona com a verdade: essa relação se dá na ordem e na justiça, no equilíbrio da cidade que possibilita seu vigor. Esse equilíbrio cumpre um papel fundamental no jogo de poder: as classes continuam separadas e cada uma cumpre sua função. Mas a moeda institucionalizada demanda um Estado que deve garantir o mecanismo de sua circulação, e a verdade das coisas medidas não se mostra pela verdade das quantidades asseguradas, mas sim no processo de exclusão do excesso que leva ao desequilíbrio da cidade e à sua ruína.

A instituição do *nómos*

Frequentemente, *nómos* é caracterizado como lei escrita. Foucault inicia sua “Aula de 3 de março de 1971” esboçando sua oposição a isso. O filósofo quer mostrar que a forma escrita não constitui a diferença fundamental que possibilita que a lei seja o modo necessário para a instituição jurídica. Sua tese é que a “lei escrita” se conforma em “um acontecimento em que estão em causa o poder e a luta pelo poder” (FOUCAULT, 2014, p. 133). Para tanto, duas distinções observadas no debate historiográfico são pertinentes: a oposição entre “lei escrita” e “lei não escrita” e a distinção entre *nómos* e eunomía.

8. Nas palavras de Foucault (2014, p. 128): “O instaurador da moeda é o regulador dos conflitos sociais; é aquele que, como Sólon, posta-se como um marco entre os partidos e não cede nem a um nem a outro; é aquele que estende entre eles o escudo que os impede de se baterem”.

Nos textos homéricos, a palavra *désmos* diz respeito à regra não escrita. Isso implica para Foucault três possibilidades:

- (i) A ligação da regra não escrita com o acontecimento: se não é escrita, a regra se dá no acontecimento que exige a sua lembrança, sua relação com a memória se dá na circunstância que lhe for exigida;
- (ii) A relação entre acontecimento e lógos: o discurso deve proferir a regra, e esse discurso se faz no jogo ritualístico, por isso seus gestos são soberanos, sua memória se diz na necessidade da atualidade⁹;
- (iii) A memória como relação de propriedade e poder: como memória e como dizer dos acontecimentos, a regra deve ser assegurada como posse, deve ser secreta pois manifesta o poder. É da propriedade familiar como sinônimo de riqueza que emanam as palavras da justiça.

Assim, Foucault conclui a respeito do *désmos*: “sua eficácia está sempre ligada à fulguração do acontecimento; que sua conservação é assegurada na forma gêmea da propriedade e da memória como instrumento de exercício de poder” (2014, p. 135).

A palavra *nómos* designa uma pluralidade de formas institucionais que podem ser resumidas assim: (i) há leis escritas, ou melhor, inscritas no meio da cidade, exibidas para todos que dela quiserem participar, isso supõe uma justiça compartilhada por todos em oposição à justiça soberana do tirano; (ii) porém, não é pelo fato de estarem escritas perante todos que sua distribuição é garantida, por *nómos* subentende-se também um conjunto de regras não escritas que são transmitidas, uma espécie de *paideia*. Educação e escrita compõem um mesmo tipo de prática que pretende manter, no sentido de garantia e proteção, o *nómos*; (iii) a escrita da lei não supõe sua fixação, ao contrário, a lei está exposta ao discurso, à discussão, que pode alterá-la. Vê-se, assim, o contato entre lei e discurso, *nómos* e

9. Para Foucault (2014, p. 134), a eficácia do *désmos* está ligada “ao acontecimento ritual de sua enunciação”, e seu poder “se exerce no acontecimento”

lógos; (iv) essas formas conduzem para uma compreensão do *nómos* conforme a natureza, uma “superfície de contato natureza/lei” a partir de uma harmonia que abre espaço, em seu desenvolvimento, para a emergência da verdade. Nessa emergência, os quatro sentidos do *nómos* (escrita, pedagogia, mudança pelo discurso e natureza) se dissociarão. Deve-se compreender como sua instituição multifacetada se afasta da regra determinada anteriormente pelas formas do *désmos*.

No *désmos*, os detentores do discurso da regra são os detentores do poder, assim, ele se impõe como um exercício singular de poder referente ao jogo possível dado por um acontecimento particular, e seu lugar deve ser protegido por meio do segredo em que seu poder será sinônimo de propriedade. A dinâmica que liga a regra ao poder e sua relação com o acontecimento se perdem na conformação multifacetada do *nómos*: “Inscrito na pedra, presente no meio de todos sem que ninguém tenha de formulá-lo, o *nómos* não é mais proferido por ninguém em particular” (FOUCAULT, 2014, p. 137). Ora, o *nómos* opera uma redistribuição do poder político; exposto a todos, sua condição de exercício é a forma coletiva e permanente do próprio lugar de onde se dá, o meio da cidade. A lei, dessa forma, relaciona-se intimamente com a natureza e aquilo que diz ganha um espaço de universalidade possível. É nesse ponto que a filosofia terá seu campo de aparição, criando um quinto elemento para a “lei” que dissocia radicalmente os quatro elementos anteriores: o par Ser e Verdade, “como princípio de implicação” entre os elementos “semânticos” da instauração do *nómos*. Sobre a introdução do verdadeiro nessa dinâmica, conclui Foucault que “É porque se detém a verdade que se tem boas leis, que a pedagogia alcança a natureza, que as leis que foram escritas são conformes com o *lógos* e que o *lógos* é conforme com a natureza” (2014, p. 138). Dessa forma, a instauração posterior, na forma de uma nova organização semântica que liga a

natureza à lei (verdade como ser), deixa apagar sua configuração genealógica; o poder que a verdade esconde. Cabe, portanto, para Foucault, seguir os elementos que compõem a organização especificamente econômica e política que envolve o *nómos* ainda como instituição multifacetada e que devem indicar, com mais precisão, seu jogo com o poder.

Para compreender a instauração do *nómos* como lei se faz necessário entender o sentido de outra palavra que geralmente acompanha o *nómos* nos textos gregos: a *eunomia*. Tardiamente, *eunomia* condiz com a “boa legislação” que traz a “paz no exterior e a justiça no interior” (FOUCAULT, 2014, p. 140) da cidade. Para Foucault, esse significado é devedor de uma noção anteriormente empregada para este termo: desde Homero até Hesíodo, *eunomia* designa, antes de tudo, a distribuição e a partilha condizentes com os ciclos da natureza; as horas, as estações, o ritmo do tempo. Assim, a *eunomia* se faz anterior ao *nómos*; antes da constituição de leis justas e reconhecidas por todos, o que está em jogo é “uma repartição justa dos bens, uma boa distribuição das riquezas e de seu ciclo, um movimento regular no jogo dos gastos, das devoluções e das distribuições” (FOUCAULT, 2014, p. 140). É por meio de um princípio ligado à *eunomia* que se pode constituir o *nómos* como “estrutura jurídico-política” da cidade. A partir dessa primeira distinção, Foucault se volta à análise da legislação empreendida por Sólon em Atenas a fim de compreender o duplo aspecto do jogo que a instauração da *eunomia* possibilita.

A *eunomia* para Sólon atende a um objetivo claro, deve remediar o duplo movimento que caracteriza a expulsão dos camponeses de suas terras por dívidas, ao mesmo tempo que deve diminuir a insegurança trazida aos proprietários, que veem a violência invadir o território sagrado de seus lares. Nesse ponto, a *eunomia* soloniana aplica-se em duplo aspecto:

- (i) Econômico: extinção de parte das dívidas sobre as terras, permitindo

que uma parcela dos camponeses retorne a elas. Não há redistribuição geral das terras, mas sim manutenção da partilha em sua desigualdade anteriormente estabelecida. Incentivo ao comércio em favor dos proprietários de olivais e ao artesanato com fins de exportação;

(ii) Político: distribuição dos poderes jurídico-políticos a partir da riqueza mediante a divisão em classes censitárias. Organização de tribunais permitindo que todo cidadão possa se dirigir a eles quando se sentir lesado por qualquer outro cidadão.

Então conclui Foucault (2014, p. 141) que “nessa boa e regular repartição que substitui a luta desregrada entre os ricos e pobres, não é em absoluto a fortuna que finalmente é distribuída, é o poder jurídico-político” – e, dessa forma, a reforma de Sólon, sem deslocar a riqueza das mãos de seus possuidores, possibilita a distribuição do poder que agora é um direito de todos, “não provém de lugar algum que não seja a totalidade. Aplica-se a si mesmo” (FOUCAULT, 2014, p. 141). Na *eunomia* aplicada por Sólon, o que se pode ver é a operação de substituição da riqueza pelo poder; a riqueza não se distribui, o que é colocado nas mãos de todos é o direito a uma parcela do poder político.

Na Grécia arcaica, riqueza e poder são correlatos. Aquele que detém riqueza deve ser detentor do poder, e essa equivalência é garantida por meio de um poder superior: são os deuses que asseguram essa relação, logo a riqueza está nas mãos de alguns poucos cujos destinos afetam os demais; seus poderes são exercidos ritual e pontualmente, os excessos que levam à ruína recaem sobre toda a cidade. Com a reforma de Sólon, Foucault identifica duas diferenças nessa dinâmica: (i) a riqueza determina a parcela de poder que cada cidadão tem, e mesmo os cidadãos mais pobres têm uma mínima parcela de poder que os autoriza a participar das discussões da assembleia. Isso possibilita o surgimento da noção de cidade-Estado, uma configuração que abarca os cidadãos em sua totalidade e pela qual o exercício do poder é realizado de forma perma-

nente; (ii) riqueza e poder não possuem mais uma relação de implicação. Está fora da *eunomia* os fatores que levam à riqueza; é rico aquele que é bem-aventurado e agraciado pelos deuses. O princípio que age para garantir o equilíbrio entre os poderes é o *nómos*, ou seja, o *nómos* deve prever as consequências para o abuso de poder, pois é este excesso que pode levar à ruína da cidade. Quanto ao excesso de riqueza, em nada o *nómos* pode interferir, cabe apenas aos deuses sua punição.

Há, portanto, nas palavras de Foucault (2014, p. 144), uma “cesura” entre o político e o econômico: “*Nómos* é o nome dado a um princípio de distribuição do poder que serve para manter (mas ocultando-os) os princípios de atribuição das riquezas” (2014, p. 144) – a repartição dos poderes dada no *nómos* se estabelece sem a necessidade da redistribuição econômica. As esferas do político e do econômico ficam separadas e é esta “cesura” que deve ser compreendida mais atentamente.

Antes de caracterizar a cesura promovida pelo *nómos*, Foucault retoma o funcionamento da moeda-simulacro em Corinto a fim de mostrar como, tanto com Cípselo como com Sólon, há a instauração de duas práticas em sentidos distintos, mas que têm um mesmo efeito geral: garantir que o poder se mantenha nas mãos dos que já o possuíam. É dessa forma que Foucault (2014, p. 144) pode concluir:

Sob a moeda não encontramos a forma abstrata e semiológica do signo, e sim o brilho de um simulacro que atua entre o poder e a riqueza. Sob a lei, não encontramos a gravidade da escrita, e sim a cesura que oculta a dependência do político com relação ao econômico (Foucault, 2014, p. 144).

Se a moeda-simulacro deve transformar-se em moeda-medida, desvinculando-se de suas raízes ritualísticas, é na mesma proporção que o *nómos* deve deixar seu princípio de distribuição para se encarnar como uma voz ad-

vinda de lugar nenhum, a voz do “meio” que expressa a voz de todos. É nesse ponto que o *nómos* deve exigir a escrita como fixação, o discurso e a pedagogia no sentido daquilo que diz a própria natureza das coisas e do mundo.

O efeito de cesura promovido pela instituição do *nómos* demonstra uma “indiferença ética” em relação à riqueza e ao exercício do poder. Porém, exatamente por cindir essas duas esferas sempre em disputa, pode-se criar uma lei que não se refere a nenhum soberano e que é partilhada e exercida por todos. Essa indiferença, possibilitada pela cesura promovida pelo *nómos*, oculta, mas também “fundamenta sua existência e garante seu funcionamento” (FOUCAULT, 2014, p. 145). Assim, o *nómos* terá que se fundamentar em um novo tipo de discurso: o discurso da ordem que se mostra na própria natureza e que deve habitar a organização entre os homens; um discurso que deve criar uma nova relação com a verdade que possibilita um afastamento progressivo do acontecimento e da memória secreta da regra. A lei deve narrar o que permanece e sempre esteve acessível na ordem do mundo, deve falar a partir “do espaço em branco, dessa cesura em que são ignoradas as relações entre o político e o econômico” (FOUCAULT, 2014, p. 146). Em outras palavras, segundo Foucault, é um novo discurso, que se relaciona com uma verdade livre do poder, que deve ser esboçado; verdade que, desde seu aparecimento, encobre os efeitos reais de uma luta entre duas classes distintas.

O puro e o impuro

Na “Aula de 10 de março de 1971” está em causa para Foucault estabelecer as condições históricas na passagem dos séculos VII e VI para que os ritos de purificação encontrados na Grécia arcaica se desloquem para uma relação jurídica entre indivíduos, correspondendo o par pureza-impureza ao par inocência-criminalidade. Este é um fator fundamental para o exercício de um novo poder emergente que condiz com a circulação econômica e política estabele-

cida tanto pela instituição da moeda como pelo *nómos*. Para tanto, o filósofo se volta às práticas religiosas arcaicas e suas transformações.

No período arcaico, a conspurcação se dá no contato indevido entre regiões ritualmente separadas. Em Homero, os registros sobre o rito de ablução¹⁰ não têm a característica de purificar o corpo maculado; sua ocorrência diz respeito à marcação da passagem do tempo e da atividade, limita “descontinuidades de um espaço e de um tempo socioreligioso complexo, heterogêneo” (FOUCAULT, 2014, p. 152). A forma da ablução serve para demarcar ritualmente momentos distintos que, em sua heterogeneidade, abrem a possibilidade para a descontinuidade dos acontecimentos; é nesse contato que a conspurcação pode se dar, pois abre precedente para o “perigo de esquecimento, de violência, de comunicação indevida entre essas regiões separadas” (FOUCAULT, 2014, p. 153).

Foucault identifica uma reversão dessa dinâmica arcaica quando a conspurcação é dada como crime e o ritual de ablução passa a remeter-se à possível recuperação da inocência do criminoso. Tal reversão é possível pela “constituição de uma moral de delito” e, principalmente, por uma “certa vontade de saber” (FOUCAULT, 2014, p. 153). Elementos históricos que apontam para essas transformações na vida religiosa delineiam essa reversão¹¹, e, com base nesses deslocamentos, Foucault pode concluir que nos ritos órficos tem-se uma “qualificação religiosa do indivíduo” (2014, p. 153) expressa pela autonomia com que este se relaciona com os rituais e com os deuses. O culto dionisíaco possibilitou, mesmo que com disputas sangrentas, a convivência de cultos tradicionais e estruturas rituais de cunho popular. A isso, tendo em vista as transformações do âmbito econômico (instauração da moeda) e do âmbito político (constituição do *nómos*), soma-se a transposição do universo religioso

10. Limpeza por meio da imersão em água.

11. Resumidamente: (i) intensificação do ritualismo na classe popular; (ii) surgimento de formas religiosas distintas dos cultos familiares da aristocracia; (iii) deslocamento da função dos deuses; (iv) constituição de um novo poder político.

para uma esfera estatal que possibilita uma “certa definição jurídica do indivíduo” (FOUCAULT, 2014, p. 158) que deve dar forma à distribuição do puro e do impuro na sociedade grega.

Como se formula a definição jurídica do indivíduo na Grécia clássica? Para Foucault, a partir de legislações que têm como objetivo controlar as condutas em relação à morte¹². Assim, em um primeiro momento, a análise se volta para os processos de herança e os ritos funerários e, depois, para a jurisdição a respeito do homicídio. A forma da propriedade individual ganha seus contornos a partir da legislação sobre as heranças. Em tese, a família não é mais a detentora natural dos bens, o que poderia levar a uma divisão indefinida das propriedades do membro falecido por diversos reclamantes. Agora, o indivíduo deve declarar o destino de seus bens, facilitando a divisão de suas propriedades. A incidência dessa medida, portanto, visa a um caráter econômico central. Quanto aos ritos funerários, é outra dinâmica que a legislação impõe: anteriormente, esses ritos se prestavam a salvaguardar a imortalidade da alma e constituíam uma série de procedimentos sacrificais que objetivavam manter “na existência a sombra material, e sempre prestes a desaparecer” (FOUCAULT, 2014, p. 159) do morto. Nessa dinâmica, os rituais fúnebres necessitavam do dispêndio de recursos quase ilimitados, condizentes com uma aristocracia rica. Assim, “limitar os comportamentos de luto é abrir espaço, é tornar jurídica e ritualmente possível essa imortalidade para todos que as doutrinas órficas divulgavam entre o povo na mesma época” (FOUCAULT, 2014, p. 159). É nessa direção que a legislação de Sólon seguirá: uma desapropriação da imortalidade como privilégio de poucos; uma generalização das formas rituais fúnebres, com vista a homogeneizar os direitos pós-morte dos indivíduos como um todo.

Na jurisdição sobre o homicídio implantada por Drácon em Atenas, qua-

12. “Foi assegurando seu controle sobre a morte, foi regulamentando o acontecimento e suas consequências que o poder político desenhou a forma da individualidade” (FOUCAULT, 2014, p. 158).

tro características merecem atenção: (i) a lei da cidade deve legitimar a ligação da morte com o seu assassino. Não são os procedimentos rituais característicos do período arcaico (como o jogo de imprecações) que devem fazer essa relação; agora, o processo de legitimidade que compõe o crime do homicídio parte dos próprios mecanismos da cidade e, conseqüentemente, todo o jogo da vingança possível pelo assassinato deixa a esfera dos grupos familiares. É a cidade, por meio de suas leis, que deve medir as conseqüências diretas do crime; (ii) se a lei estabelece a ligação entre morte e assassino, esse tipo de crime deve ser interrogado como um ato a ser qualificado, ou seja, o homicídio pode ser “voluntário”, “involuntário” ou “em legítima defesa”. O processo de averiguação desse ato ganha, portanto, todo um mecanismo de prova necessário ao julgamento; (iii) decorre desse procedimento de averiguação do crime uma “prática de exclusão”. Dependendo da qualificação do homicídio, o assassino deve ser exilado da cidade, pois seu crime traz impureza a ela. Essa exclusão não faz com que o assassino perca sua cidadania, mas tem sua justificativa “pelo fato de o homicídio (...) provocar uma impureza qualitativa em quem o cometeu e essa impureza ser perigosa e intolerável para a cidade” (FOUCAULT, 2014, p. 160). Portanto, é no interior da cidade que a impureza se torna perigosa; a lei tem seu funcionamento *na e para* a cidade; a cidade decreta o crime e a impureza, logo é neste espaço que essa regra deve ser aplicada corretamente; (iv) nessa dinâmica, o julgamento, ou reconciliação, assume o valor de purificação. Como vimos, nas formas arcaicas a purificação separava espaços heterogêneos e a conspurcação se dava exatamente na possibilidade da permutação dessas zonas que poderia infringir a pureza. Agora, a mácula antecede a purificação, e nisso se identifica com o próprio crime. Assim, o novo poder político se exerce diretamente sobre as querelas entre as famílias mediante “uma qualificação jurídico-religiosa dos atos e daqueles que o cometeram” (FOUCAULT, 2014, p. 161).

Em resumo, todas essas séries de deslocamentos e modificações que levam à conspurcação individual na Grécia arcaica atendem às novas formas do poder político instauradas no século VII a.C., mediante a qualificação jurídico-moral dos indivíduos. Os direitos assegurados se opõem aos rituais anteriormente centralizados no poder sustentado por uma herança divina das grandes famílias aristocráticas. Esse deslocamento, ao contrário de privá-las do exercício desse poder, na verdade estabelece uma dinâmica em que suas fortunas são garantidas e suas disputas são regulamentadas, uma vez que a lei estabelece uma homogeneidade entre os cidadãos tanto do ponto de vista religioso (todos têm direito à vida eterna) como do ponto de vista jurídico (as leis se aplicam à totalidade dos cidadãos). Em ambos os casos, há uma razão econômica de pano de fundo que garante a circulação e a permanência das riquezas no espaço interior da cidade. Nessa nova dinâmica, a partir das legislações que circundam a morte, o poder político faz surgir certa forma de “individualidade” apoiada tanto na esfera religiosa popular, que se forma em espaços coletivos, mas também que subentende um caráter autônomo na relação com os deuses, como nos ritos órficos e no culto dionisíaco. Agora, na esfera jurídica, a impureza será marca do indivíduo que comete um crime, fazendo com que este possa ser excluído legitimamente da cidade. É no controle dos conflitos sociais, seja entre ricos e pobres ou entre as próprias famílias aristocráticas, que esse mecanismo jurídico e moral se estabelece.

O conjunto de procedimentos descritos por Foucault serve a um objetivo claro: a ligação entre pureza-inocência e impureza-crime não são apenas vestígios de formas arcaicas do pensamento grego e, muito menos, efeito de um progresso contínuo de racionalização e individualização das formas jurídicas. Essa dupla ligação só se torna possível a partir de um longo processo efetuado por diversas práticas políticas que buscavam intervir nas relações sociais. Não é à toa que o filósofo destaca a “exclusão” do impuro como o elemento último e

decisivo desse processo. Não é o espaço social que possibilita e constitui o impuro como aquilo que deve ser excluído de seu seio; ao contrário, é a formação de um mecanismo jurídico-moral que faz necessária a exclusão daquele que é considerado um perigo para o meio social¹³. Assim, o impuro é efeito de uma prática que visa ao ordenamento da cidade que deve evitar qualquer sombra que a leve à ruína; “Ele é excluído pelo *nómos*, mas é excluído do *nómos*, do lugar e das formas em que este se exerce. É repellido para fora do princípio de distribuição” (FOUCAULT, 2014, p. 163) – se, condizente com o que já foi estabelecido pela análise do *nómos*, este se baseia na distribuição justa mais que no imperativo da forma da lei escrita, o impuro é, a partir do próprio *nómos*, aquele que, por princípio, não tem acesso à justiça, logo seu caráter de impureza justifica, em amplo aspecto, sua exclusão.

Ora, se a relação com a impureza a partir do crime se torna cada vez mais necessária à dinâmica social na Grécia, tendo em vista que constitui o espaço de equilíbrio, harmonia e justiça da cidade, o procedimento de averiguação do crime como ato deve ganhar uma proeminência nos assuntos jurídicos. O impuro não pode ter acesso à verdade. Mas, se a impureza é a qualificação individual efetuada pelo crime depois de cometido, e se a impureza é o princípio de contato perigoso e o foco de onde o mal se propaga por todo o espaço do *nómos*, compreende-se quanto é necessário saber se o crime foi cometido e por quem. (FOUCAULT, 2014, p. 163)

Assim, a constatação do crime em sua verdade de fato torna-se necessária nesse tipo de procedimento; é o *krínein* que toma forma em oposição ao *dikaion*, conformando o julgamento por meio da revelação da verdade, movimento que se fará imperativo para as relações do político e do social. Com isso, segundo Foucault, a forma jurídica, como aquilo que pode excluir a mácula da cidade, obedece à relação do saber com a verdade.

13. “Não é porque o espaço social se constituiu e se fechou em si que o criminoso foi excluído dele; e sim a possibilidade de exclusão dos indivíduos é um dos elementos de sua formação” (FOUCAULT, 2014, p. 162).

CONSIDERAÇÕES PARCIAIS

Em primeiro lugar, propomos verificar o método investigativo de Foucault nas *Aulas sobre a vontade de saber* em sua prática. Estava em causa ver como Foucault encaminharia a perspectiva das questões histórico-teóricas sem levar em consideração a referência a um sujeito de conhecimento ou a um sentido histórico. Para tanto, o filósofo estabelece duas séries históricas cujo elemento de distinção circunscreve as práticas jurídicas. O sentido de prática desenvolvido por Foucault deve formar uma multiplicidade, ou seja, uma instituição não deve ser tomada como um aparelho formatado que atribui significados universais. A instituição não é instaurada como prática direta que impõe signos que refletem, como um espelho, as necessidades da dinâmica social. Como vimos quando da instituição da moeda: antes da moeda corresponder ao signo de um valor inscrito por ela mesma, ela foi ferramenta de simulação em um intrincado jogo de distribuições econômicas, cujo fim se voltava mais à atenuação de conflitos no corpo social que à regulamentação da medida. Não há um sentido da história que possibilite criar uma cadeia de causalidade que ligue o surgimento da moeda com as necessidades imperativas do mercado internacional em crescimento. Um signo não pode anteceder uma prática e limitá-la desde o início. O conjunto de práticas em sua polissemia deve, aos poucos, conformar os signos em um modo unitário. O signo, ou o universal, em última instância, sempre é o último efeito em uma série de superposições de acontecimentos dispersos. O conjunto de acontecimentos múltiplos tem, com isso, sua importância metodológica.

Nessa direção, podemos comentar as escolhas no trato documental e historiográfico de Foucault. Nesse aspecto, o filósofo não se afasta dos historiadores cuja “prática” elogia. Estabelecer comparações entre textos poéticos, rituais e jurídicos faz parte da prática da historiografia antiga como necessida-

de, tendo em vista a escassez de registros preservados e o processo irregular de descobertas arqueológicas. O que se destaca no empreendimento foucaultiano é a habilidade com que cruza essas diversas leituras, como que, ao apoiar-se em acontecimentos múltiplos, sua própria leitura da história também devesse circundar múltiplas interpretações. Dessa forma, após se desfazer de seu sentido unilateral, a história como ferramenta genealógica possibilita o esvaziamento dos sujeitos “falantes”, tanto aqueles que estabeleciam decretos em Atenas como aqueles que escrevem a história.

Estabelecidas essas questões metodológicas, cabe expor as considerações pertinentes ao tema do curso. Como um discurso ligado a um tipo específico de verdade torna-se possível na relação entre vontade de saber e práticas institucionais? O epíteto para essa questão: a exclusão do sofista empreendida por Aristóteles. Dois deslocamentos são importantes para Foucault a partir das transformações entre os séculos VII e VI a.C. na Grécia: a verdade torna-se fundamental para o saber das coisas, do tempo e da ordem; com isso, possibilita que o saber saia do âmbito do poder e se desloque para a região da justiça. Assim, cabe a Foucault reduzir o eixo da análise para três instituições que tangenciam os saberes da medida, da ordem e da justiça para, em seu cruzamento, fazer ver como esses saberes devem se relacionar com a verdade. As instituições escolhidas são, portanto, o núcleo central destas aulas: a moeda, o *nómos* e a relação pureza e impureza. Porém, antes de adentrar nesse cruzamento, é preciso circunstanciar em que medida se conformam as formas de experiência ao redor das práticas jurídicas entre o período arcaico e o período clássico grego, a fim de possibilitar sua distinção.

Na Grécia arcaica podemos imaginar uma experiência perdida. *Díkazein*, *désmos* e a relação com a pureza subsumem a uma forma de poder cujo vínculo é de pertencimento para com os deuses. Portanto, ao assumir esse nível superior, a verdade encarna-se em procedimentos que se assemelham ao ritual, e

o pertencimento do saber que diz a verdade deve ser secreto e guardado por poucos. Poder e saber da verdade correspondem-se. É nessa circunstância que a figura do chefe tem sua função tanto para os rituais religiosos como para as decisões em um conflito entre partes de um litígio. O chefe detém as regras que expressam diretamente a voz dos deuses, e sua riqueza nada mais é que a dádiva que confirma essa relação. Para essa dinâmica se efetuar, dois tipos de saberes são necessários: o saber do simulacro e o saber do acontecimento.

Simulacro subtende o conjunto de relações que operam uma simulação, promovendo a substituição de sentidos para uma mesma manifestação material ou discursiva; o que importa nessa dinâmica são os efeitos da substituição, não suas causas. As formas de se pensar o simulacro devem, portanto, circunscrever a prática religiosa a partir de seus objetos de veneração e valor. É dessa forma que a moeda foi implementada em Corinto; antes de ser medida, a moeda possuía em si um valor ritual comparado ao sacrifício, sua função possibilitava um discurso de harmonia para a cidade desde que seu apoio permanecesse no plano divino. Mas também o simulacro operava nas disputas oratórias e cheias de desafios que compunham a dinâmica do processo judicial. Nesse plano, o saber do acontecimento entrava em jogo.

O saber do acontecimento pode ser esboçado da seguinte forma: é por meio da memória das regras que permeiam o contato com os deuses que o homem pode, pelo discurso (*lógos*), dizer aquilo que aconteceu. Esse discurso, por sua vez, não é subsidiado por uma forma despossuída de poder, ao contrário, no jogo da imprecação e da prova de verdade, o que conta é a memória das regras que dizem a palavra dos deuses, logo, como visto anteriormente, o contato com os deuses é algo próprio do poder e, assim, não só a riqueza coincide com o poder, a palavra da verdade também. Esses dizeres não reconstituem o que ocorreu, mas observam aquilo que a própria voz dos deuses deixa nas entrelinhas de seu discurso. Assim, simulacro e saber do acontecimento

cruzam-se; a verdade nunca é fixada pela palavra, no máximo pode simular aquilo que é na ordem do tempo e das coisas. O que diz a verdade são os deuses, e apenas aqueles com acesso aos deuses têm acesso à verdade. Portanto a verdade na Grécia arcaica é mascarada e aquilo que realmente se manifesta é o poder. Poder e verdade são correlatos da mesma prática na medida em que cumprem papel de simulacro e saber do acontecimento.

Essa dinâmica torna-se insustentável mediante as mudanças ocorridas após a invasão Dórica. Nesse contexto, a tensão dentro das cidades gregas aumenta a partir do crescimento demográfico e da escassez de recursos. Essa dinâmica vê emergir conflitos entre ricos e pobres e também no próprio seio da aristocracia. É o conflito social, a luta entre as classes que exige uma nova conformação da disposição do poder. A instauração da moeda em Corinto, ainda com os efeitos de simulacro, promove certo equilíbrio social na medida em que distribui uma parcela da riqueza; porém sua aplicação é passageira, seu vínculo de garantia ainda permanece no plano divino, e o poder permanece garantido por essa relação. É na instauração do *nómos* que os fundamentos para uma reviravolta nas relações de poder são possíveis, por isso seu papel é central na disposição das últimas aulas de Foucault.

O efeito principal da instauração do *nómos* não diz respeito apenas à fixação de leis escritas no meio da cidade, permitindo que todos os cidadãos tenham acesso a elas. Esse é um efeito último que marca sua consolidação. Para Foucault, o que importa é o efeito de cesura possível por meio do *nómos*: a indiferença ética promovida pela elisão completa da posse de riquezas e do exercício do poder. A riqueza será determinada ainda pelo aspecto divino, porém sua dádiva corresponde ao plano familiar ou individual dessa relação. A política, por sua vez, será do domínio público, sua esfera diz respeito apenas às questões humanas. Dessa forma, a distribuição do poder é mais eficaz que a distribuição da riqueza; em Corinto, a distribuição da riqueza promovia um

leve deslocamento de poder, assim sua dinâmica exigia um poder ainda soberano e marcado pelos deuses, um tirano. Já em Atenas, com as reformas solonianas, a distribuição do poder para todos os cidadãos não influencia a dinâmica da riqueza: os conflitos devem ser decididos pela cidade, em um plano comum em que a regra não advém dos deuses, mas sim do lugar vazio de onde se manifesta a justiça, que nada mais é que a conformidade com a ordem do mundo.

Se na Grécia arcaica o poder se legitimava no contato direto com os deuses e a riqueza manifestava a prova dessa relação, na Grécia clássica, o poder, como o que regula a vida entre os homens, é separado do plano divino, apoia-se em outro tipo de discurso e em outra relação com a verdade. Assim, a medida, a justiça e a ordem do mundo emergem como discursos que devem dizer a verdade: a moeda será a medida das quantidades puras, um signo desvinculado de sua materialidade de produto; a lei será escrita e inscrita no meio da cidade e corresponderá à justiça que a guia rumo à prosperidade; a boa lei será fruto da correta observação da natureza que manifesta a ordem do mundo. A observação da regra não está mais no plano do divino e do singular; todos podem ir ao encontro da lei, e todos podem utilizar as palavras da lei. Basta saber a lei para manifestar a verdade.

O que diz a verdade são as leis conformes à ordem da natureza, e todos que a observam podem ter acesso a elas. Portanto, o poder na Grécia clássica é mascarado e aquilo que realmente se manifesta é a verdade. Poder e verdade não são correlatos da mesma prática. A verdade se manifesta como um saber da medida e da ordem completamente desencarnado do poder. A verdade torna-se correlata, portanto, à justiça.

Com a exposição a um *nómos* que condiz com a forma natural do mundo, a pureza e a impureza poderão sair da esfera religiosa e, por meio do domínio das leis e de um discurso vazio de poder, fazer inferências sobre o crime e a

inocência. Este é o ponto decisivo em que o processo de exclusão do saber dos acontecimentos opera. Se, antes, “dizer” o acontecimento se vinculava ao pertencimento à verdade dos deuses, e se manifestava de formas múltiplas, agora, saber o que aconteceu mediante um crime torna-se parte do processo jurídico. Assim, esse saber deve coincidir com um exame causal a partir de testemunhas e provas; o processo de averiguação do crime contém em sua forma o discurso verdadeiro, e o saber do acontecimento deve revelar a verdade. Nesse ponto, a verdade já detém o plano do justo e, ao manifestar a realidade do crime, pode relacioná-lo à impureza e, portanto, à possibilidade de exclusão do criminoso. Estabelece-se um discurso moral e político baseado na justiça.

Assim, a questão histórico-teórica conflui com a questão semântica proposta por Foucault no início do curso. Em tese: como é possível Aristóteles empreender uma exclusão do argumento sofístico? Em que ponto se estabelece essa relação de discurso de saber que promove uma exclusão a partir de seu vínculo com a verdade?

A relação do puro e do impuro não se estabelece necessariamente na individualização promovida pelas práticas jurídicas. O que salta aos olhos para Foucault é como esse tipo de discurso de exclusão se sustenta sem que um poder soberano seja exigido. Como vimos, a própria configuração do *nómos* permite desvincular radicalmente a justiça do poder e inventar um discurso novo, que se fundamenta em um saber da verdade. Isso só se torna possível com a exclusão; não apenas a exclusão de um indivíduo da cidade, mas a possibilidade da exclusão de todo um mecanismo de práticas anteriores. A emergência do discurso da verdade tem suas raízes múltiplas espalhadas nos domínios do poder, sua função é encobrir qualquer manifestação de poder que possibilite o confronto entre as parcelas desequilibradas da sociedade. Com isso, seu domínio deve ser esvaziado de toda e qualquer sombra de um poder concentrado: a riqueza abandona o poder por meio da instauração da medida; a justiça de-

termina o plano da ordem entre os cidadãos que têm livre direito a ela; conforme essa ordem, tudo aquilo que desvia sua direção pode legitimamente ser excluído, pois a impureza ligada ao crime conspurca toda a cidade. É essa nova dinâmica que possibilita compreender o discurso aristotélico como o efeito de um acontecimento policéfalo.

A análise histórico-teórica empreendida por Foucault permite concluir que a prática discursiva em seu limite é efeito da acomodação de diversas práticas não discursivas que disputam por sua existência na sociedade. “Portanto, a instauração do *nómos* e o deslocamento do poder que está ligado a ele são decisivos para se compreender o lugar de emergência desse saber, seu modo de funcionamento” (FOUCAULT, 2014, p. 137).

A semântica que envolve todo o discurso ligado à verdade, como aparece em Aristóteles, diz respeito à emergência de um novo saber que deve excluir, de direito, uma semântica anterior, mas que opera, em suas minúcias, exclusões de fato. Esse deslocamento é efeito de um acontecimento policéfalo: as disputas pelo poder que levam à cesura do econômico e do político, a medida que substitui definitivamente como signo a experiência do simulacro e, por fim, a verdade que se manifesta na justiça, permitindo a exclusão daquele que não se encaixa na lei. É toda a máscara de um discurso justo separado do poder que possibilita a emergência da verdade na sociedade grega. Seu efeito, no limite, está na violência do saber que torna legítima a exclusão por meio da verdade.

REFERÊNCIAS

DEFERT, D. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014. p. 239-262.

DETIENNE, M. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

FOUCAULT, M. *Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

GERNET, L. *Antropologia de la Grecia Antigua*. Madri: Taurus, 1984.

VERNANT, J.-P. *As origens do pensamento grego*. 19. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2010.