



Bruno Lorenzatto Parreira da Cruz

**A filosofia anti-humanista de Michel Foucault:
questões sobre história e liberdade**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof^a Kátia Muricy

Rio de Janeiro
Maio de 2012



Bruno Lorenzatto Parreira da Cruz

A filosofia anti-humanista de Michel Foucault:
questões sobre história e liberdade

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós – Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Kátia Rodrigues Muricy
Orientadora
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Eduardo Jardim de Moraes
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Profa. Tereza Cristina Barreto Calomeni
Universidade Federal Fluminense – UFF

Profa. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC - Rio

Rio de Janeiro 16, maio de 2012

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Bruno Lorenzatto Parreira da Cruz

Graduou-se em História em 2007. Desde fevereiro de 2012 é professor de história da rede municipal de ensino de Cabo Frio (RJ).

Ficha Catalográfica

Cruz, Bruno Lorenzatto Pereira da

A filosofia anti-humanista de Michel Foucault : questões sobre história e liberdade / Bruno Lorenzatto Parreira da Cruz ; orientadora: Kátia Muricy. – 2012.

97 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2012.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Anti-humanismo. 3. História. 4. Liberdade. I. Muricy, Kátia. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Agradecimentos

À minha orientadora Kátia Muricy, pela paciência, pela confiança e pela liberdade concedida à elaboração deste trabalho.

À Edna Sampaio pelo apoio institucional.

Aos coordenadores e funcionários do Departamento de Filosofia da PUC-Rio, pela compreensão.

À CAPES e à PUC-Rio pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ter sido realizado.

À minha família, aos meus amigos e a todos que me ajudaram direta ou indiretamente.

Resumo

Lorenzatto, Bruno; Muricy, Kátia Rodrigues. **A filosofia anti-humanista de Michel Foucault: questões sobre história e liberdade**. Rio de Janeiro, 2012. 97 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A dissertação aborda o pensamento de Michel Foucault a partir do anti-humanismo que caracteriza a sua crítica. Por um lado importa pensar o conceito de história e presente que recusa – metodológica e ontologicamente – o homem. É através de um questionamento histórico que Foucault mostra que o homem – o problema maior da filosofia de cunho antropológico – é o efeito de um determinado estado de pensamento. Nós vamos contrapor nesse sentido, o conceito antropológico / humanista de história ao conceito antiantropológico / anti-humanista de história defendido por Foucault, o qual é capaz de subverter o discurso filosófico moderno. Por outro lado, sabe-se que as pesquisas de Foucault pretendiam ter efeitos de liberdade. Entretanto ele não propõe nada que se assemelhe a um projeto de sociedade necessário ao exercício pleno da liberdade, tal como fizeram alguns filósofos que presumem a existência de uma natureza humana, a qual seria preciso realizar quando da superação das contingências históricas. Nesse viés nos interessa pensar também uma noção anti-humanista de liberdade que fica implícita na crítica histórico-filosófica de Foucault.

Palavras-chave

Anti-humanismo; história; liberdade

Abstract

Lorenzatto, Bruno; Muricy, Kátia Rodrigues (Advisor). **The anti-humanist philosophy of Michel Foucault: questions on history and freedom.** Rio de Janeiro, 2012. 97 p. MSc. Dissertation – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The dissertation is about Michel Foucault's thought based on the anti-humanism that characterizes his criticism. On one hand, it is important to consider the concepts of history and present that refuse – methodologically and ontologically – man. Foucault shows, through history inquiry, that man – the major problem related to anthropological philosophy – is the historical effect of a given state of thought, and not the cause of thought. We will oppose, in this way, the anthropological humanistic concept of history to the anti-anthropological / anti-humanistic defended by Foucault, which is able to subvert the modern philosophical discourse. On the other hand, we know that the research done by Foucault claimed to have an effect on freedom. However, he does not propose anything like a project of society necessary for the full exercise of freedom, like some philosophers who assume the existence of a human nature, which would take place when overcoming the historical contingencies. With respect to this aspect, it is important to consider an anti-humanist notion of freedom that is implicit in the historical and philosophical criticism of Foucault.

Keywords

Anti-humanism; history; freedom

Sumário

1	Introdução	9
1.1	Foucault, a filosofia e a história	9
1.2	A definição dos temas e dos objetivos	12
2	A história segundo Foucault: a perspectiva anti-humanista	19
2.1	As temáticas arqueológicas	19
2.2	A obliteração do sujeito e o <i>a priori</i> histórico	21
2.3	Arqueologia do saber, a história anti-humanista	23
2.4	A episteme, pensamento sem sujeito	27
2.5	O homem segundo a arqueologia	29
2.6	Foucault contra Sartre – “Contenhamos então nossas lágrimas”	37
2.7	Genealogia: a história efetiva	42
3	Poder, Subjetivação e liberdade	51
3.1	Um conceito possível de poder	51
3.2	Poder e liberdade	59
3.3	Uma questão ética, a subjetivação	60
3.4	O intelectual específico	65
3.5	Foucault contra a hipótese repressiva	68
3.6	A liberdade anti-humanista – revolução x revolta	70
3.7	História e devir	75
4	Conclusão	77
4.1	Uma ontologia crítica do presente – a reinvenção da tradição crítica	77
4.2	Arqueologia e genealogia como antologia do presente	86
5	Referências Bibliográficas	93

*... que eu possa cada vez mais desaprender de
pensar o pensado.*
Ferreira Gullar, 2010 – Em alguma parte alguma.

1 Introdução

1.1 Foucault, a filosofia e a história

Trata-se, poderíamos dizer, de sair da filosofia para torná-la possível de outro modo. Parece que o trabalho de Foucault está fixado neste limite, neste paradoxo. Não há filosofia em suas pesquisas que não seja uma problematização transdisciplinar por uma “des-disciplinarização¹” possível do pensamento. Des-disciplinarização do pensamento que se efetiva através de uma pesquisa transdisciplinar histórico-filosófica.

A título de introdução, tomemos rapidamente uma questão que aparece no ensaio de Gerard Lebrun (2006) sobre Foucault, *Transgredir a finitude*.

Nesse ensaio há um momento em que Lebrun afirma: “é vão procurar por *uma filosofia* de Foucault”. Depois de ler essa frase, é possível que o leitor espere que Gerard Lebrun insira o discurso foucaultiano no domínio da história, por razões óbvias. Se não é filosofia, é precisamente história o que faz Foucault, poder-se-ia pensar, de modo que não se alcançaria a problemática específica de seu pensamento. Lebrun não deixa de observar que “seria **grave equívoco** reduzir a obra de Foucault a uma metodologia da história ou das ciências humanas”. Com isso, Gerard Lebrun ressalta a dificuldade de classificar o trabalho de Foucault em termos de disciplina. Essencialmente, não se trata de filosofia, tampouco de história; é o que Lebrun quer dizer. Ele justifica: não se pode procurar por uma filosofia de Foucault, pois “significaria reinseri-lo num tipo de discurso que ele pretendeu, de forma sistemática, subverter”. E não seria justamente esse o motivo pelo qual também não se pode “reduzir a obra de Foucault a uma metodologia da

1 Quando da ocasião de um artigo escrito em resposta a um historiador que fez objeções à *Vigiar e punir*, Foucault (2006, p.334) enfatiza o projeto de seu livro dizendo que tratava-se de fazer uma análise dos seguintes elementos: “1) das formações das racionalidades práticas; 2) da gênese dos saberes e das técnicas que o homem aplica à sua própria conduta (à maneira de se conduzir e à maneira de conduzir os outros); 3) de seu lugar no jogo das relações de força e das lutas (...)”. Tal forma de análise poderia, segundo Foucault (2006, p.334), “permitir não um ‘encontro interdisciplinar’ entre ‘historiadores’ e ‘filósofos’, mas um trabalho em comum de pessoas que buscam se ‘des-disciplinarizar’”.

história”? Ora, subverter a filosofia não é uma consequência habitual da prática do historiador. O “indecidível”, o “não-lugar” – na perspectiva de Gerard Lebrun – da abordagem de Foucault é uma junção, um liame singular entre a reflexão filosófica e a problematização histórica². Lebrun tem razão: de fato, Foucault subverte o discurso filosófico. Todavia, tal subversão da filosofia não consistiria precisamente numa ousadia filosófica? Não seria um *sapere aude* radical, levado às últimas conseqüências por um certo tipo de questionamento histórico que escapa das formas tradicionais de abordagem da filosofia e da história? Longe de um mero jogo retórico de palavras, a subversão da filosofia implica uma ousadia filosófica, porque embora Foucault lute sistematicamente contra os dogmatismos do pensamento – que denunciara Deleuze (1998, p.10) quando da afirmação: “uma imagem do pensamento, chamada filosofia, constituiu-se historicamente e impede perfeitamente as pessoas de pensarem” – ele nunca pensou em termos de morte ou fim da filosofia. Seu combate é contra essa imagem – de que fala Deleuze – do pensamento filosófico. Questionar os dogmatismos não declarados e historicamente escamoteados da filosofia parece ser uma tarefa filosófica possível e desejável. Partindo dessa subversão da filosofia operada por Foucault, separar a atividade do filósofo do trabalho do historiador já não faz mais sentido. É que uma das exigências da crítica foucaultiana trata-se efetivamente de transpor limites como esses, que restringem, interditam os discursos, dando-lhes uma aparência de unidade e identidade. O que se oculta por trás da presumida identidade de uma disciplina científica é a radical dispersão e heterogeneidade da sua formação histórica. Dispersão e heterogeneidade que, se levadas a sério, desqualifica uma abordagem histórico-teleológica de qualquer disciplina.

Segundo Deleuze (1998, p.118-9), “Foucault é um filósofo que inventa com a história uma relação inteiramente diferente que a dos filósofos da história.” Nossa questão seria a de tentar situar os escritos de Foucault a partir desta relação, a relação que coloca em jogo a filosofia e a história, quando se trata de pensar criticamente a atualidade – seu verdadeiro interesse. A ontologia do presente seria essa forma de reflexão crítica, de tarefa filosófica. A perspectiva aberta por ela

2 Nesse sentido, Salma Tannus (2004, p.86) afirma que Foucault “*pensa filosoficamente ao praticar a investigação histórica*”, e cita um historiador francês, que diz com relação a Foucault: “seu pensamento se situa sistematicamente nas linhas fronteiriças, nos limites, nos interstícios entre os gêneros”.

altera por um lado a relação do historiador com a história, e por outro a relação do filósofo com a filosofia. Uma vez que sujeito e verdade passam a se constituir como objetos de estudo da história, a filosofia vê-se forçada a refletir historicamente. Nas palavras de Foucault (1990, p.11),

trata-se, de fato, dessa prática histórico-filosófica de fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das relações entre as estruturas de racionalidade que articulam o discurso verdadeiro e os mecanismos de assujeitamento que a eles são ligados, questão, vê-se bem, que desloca os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores em direção ao problema do sujeito e da verdade que os historiadores não se ocupam. Vê-se igualmente que esta questão cerca o trabalho filosófico, o pensamento filosófico, a análise filosófica nos conteúdos empíricos traçados precisamente por ela.

A novidade da reflexão de Foucault aparece aqui com todo o seu alcance. Está em jogo conceber a filosofia de outro modo; ele está atento à relação da filosofia com a não-filosofia, como ela (a filosofia) se constitui com base nessa relação que a multiplica. Ao contrário de anunciar o fim da filosofia, Foucault parece multiplicar os gestos filosóficos através de uma reflexão histórica³. A partir da dispersão própria do discurso filosófico, alojado em diversos domínios do pensamento contemporâneo, está em questão dar um novo estatuto à atividade filosófica, a qual não deixa de ecoar na abordagem histórico-filosófica de Foucault (2005, p.75):

A filosofia hoje não existe mais, não no sentido de que ela teria desaparecido, mas de que está disseminada em uma grande quantidade de atividades diversas: assim, as atividades do matemático, do lingüista, do etnólogo, do historiador, do revolucionário, do político podem ser formas de atividade filosófica. No século XIX, era filosófica a reflexão que se interrogava sobre as condições de possibilidade dos objetos; hoje, é filosofia qualquer atividade que faz aparecer um objeto novo para o conhecimento ou para a prática – seja essa atividade decorrente da matemática, da lingüística, da etnologia ou da história.

3 Acompanhamos aqui o artigo de Salma Tannus (2004, p.94), *Foucault e a leitura dos filósofos*. Em uma entrevista, citada por Tannus, Foucault diz: “Nietzsche multiplicou os gestos filosóficos. Interessou-se por tudo, pela literatura, pela história, pela política etc. Foi buscar a filosofia em toda parte”.

1.2 A definição dos temas e dos objetivos

É preciso desligar a história da imagem com que ela se deleitou durante muito tempo e pela qual encontrava sua justificativa antropológica: a de uma memória milenar e coletiva que se servia de documentos materiais para reencontrar o frescor de suas lembranças (Foucault, 2007, p.7).

Há algo de essencial de um extremo a outro da obra de Foucault: ele sempre tratou de formações históricas (de curta duração, ou, no final, de longa duração), mas sempre em relação a nós, hoje. Ele não tinha necessidade de dizê-lo explicitamente em seus livros, era por demais evidente, e deixava para dizê-lo ainda melhor nas entrevistas que dava aos jornais. É por isso que as entrevistas de Foucault fazem parte integralmente de sua obra (Deleuze, 1992, p.131).

Este trabalho não se trata de um estudo sobre os conteúdos histórico-sociológicos abordados por Foucault. Em outras palavras: deliberadamente não falaremos da questão da loucura, da delinquência, da sexualidade, do biopoder etc. As perguntas que nos interessam são as seguintes: *como* Foucault problematiza a loucura, a delinquência, ou a sexualidade historicamente? Que concepção de história Foucault propõe? Como a história é convertida numa crítica filosófica? Acreditamos que em suas tematizações históricas opera constantemente um gesto filosófico radical de liberdade. Nesse gesto reside o nosso interesse. Tendo como fio condutor a questão da historiografia / história arqueológica e genealógica em contraponto a todo um pensamento de estilo humanista, o objetivo é – passando rapidamente por sua concepção de saber, de poder e de subjetivação (os três eixos de pesquisa que Foucault considerou retrospectivamente como uma ontologia do presente) – mostrar que é decisivo em sua filosofia o fato de que o seu anti-humanismo e o modo segundo o qual concebe a história não permitem propor *nenhum* modelo de saber, de política e de conduta moral. Nosso autor coloca sob suspeita todos os modelos que se pretendem gerais. De maneira que deste posicionamento filosófico e intelectual é possível extrair uma concepção de liberdade que toma distância da noção de liberdade valorizada pela tradição filosófica: uma espécie de realização autoconsciente que presume a existência de uma natureza humana.

As etapas do nosso trabalho se dividem da seguinte forma:

No primeiro capítulo da dissertação vamos tentar pensar a morte do homem não somente como o ponto de partida dos problemas lançados histórico-filosoficamente por Foucault, mas como a questão que nunca o abandonará: a superação do humanismo. Veremos como Foucault elabora sua arqueologia e como opera sua crítica ao antropologismo, tentando mostrar a concepção de história que é presumida por ele (tanto na arqueologia como na genealogia) contraposta à história antropológica, aquela que implica uma crença ontológica do homem.

No segundo capítulo o fio condutor é a questão da liberdade. Ela será apresentada em três níveis: Em primeiro lugar, com relação ao conceito de poder (como governo): a liberdade não como aquilo que o poder exclui, mas como a sua condição de possibilidade. Em segundo lugar, a subjetivação: um sujeito que passa a se constituir autonomamente através de práticas de si que configuram uma dimensão ética. Em terceiro lugar, história e liberdade: a liberdade não consiste em realizar os princípios de uma natureza humana, mas na possibilidade de negar o que a história apresentou como necessário e inquestionável.

Por fim, apresentamos a definição de Foucault de sua própria obra a partir do conceito de ontologia do presente, a qual implica uma atitude para com a atualidade: atitude crítica ou de modernidade.

As mudanças de posicionamentos teóricos, conceituais e temáticos do pensamento de Foucault são notórias. No debate *Sobre a geografia* ele pondera: “gostei muito dessa entrevista com vocês, porque mudei de opinião entre o começo e o fim”. De fato, Foucault fez da mudança de seu próprio pensamento uma virtude filosófica: não se por em repouso, não buscar um lugar tranquilo de onde se possa pensar sem perigo, sem o risco da contradição ou do paradoxo; ao contrário, ele procurou pensar sempre para além dos limites de seu próprio pensamento, assumindo o risco da incoerência e da incompreensão. De maneira que são impressionantes não apenas os grandes deslocamentos de eixo de pesquisa – por vezes reduzidos à “fases” (arqueologia, genealogia e ética) – mas também a série de deslocamentos menores e de pequenas nuances de um livro a outro, de um conceito a outro no mesmo eixo de pesquisa. Seria possível, se tivéssemos a pretensão de expor uma dinâmica interna do pensamento foucaultiano com as suas lógicas, deter-se a muitos dos pequenos deslocamentos que o conduzem a grandes variações, e para isso seria preciso seguir de perto os

conceitos e temas que se apresentam em cada uma de suas pesquisas, coisa que desfaria a unidade presumida em cada uma de suas “fases”. Muito embora não tenhamos a pretensão de recuperar as grandes “fases” do pensamento foucaultiano, recortaremos de cada uma dessas “fases” determinadas abordagens (com relação ao saber, ao poder, à subjetivação) que parecem por um lado mais pertinentes à pesquisa e, por outro, mais interessantes do ponto de vista filosófico. Assim quando nos referirmos à arqueologia será essencialmente a partir de *Arqueologia do saber* e *As palavras as coisas*. Para pensar a questão do poder, daremos mais atenção ao momento em que, no final da década de 70, Foucault o coloca em termos não de repressão, mas de produção de subjetividade. Com relação ao tema da ética e da subjetivação nos interessa ver como Foucault atribui ao sujeito uma dimensão ativa de resistência, sem com isso restaurar um sujeito a-histórico que antes ele recusara. Tal como vamos apresentar brevemente, o saber, o poder e a subjetivação podem ser entendidos como temas a partir dos quais Foucault elabora histórias anti-humanistas de modo a desfazer a imagem contínua que se tem do presente em relação ao passado.

Nós usamos para a elaboração deste trabalho essencialmente a série de artigos, conferências e entrevistas de Foucault ao longo de sua trajetória filosófica; praticamente não há referências aos seus livros principais. Como muitos críticos (Deleuze (1992), Paul Veyne (2011), John Rajchaman (1987), Judith Revel (2004)) indicam, nossa opção se justifica, pois é nessa “obra paralela” feita de textos “menores”, que se vai encontrar os fundamentos de sua filosofia.

Pode-se dizer que este trabalho nasceu de uma curiosidade acerca de uma pergunta um pouco geral, da qual toda a filosofia moderna não escapou: “que significa para o pensamento ter uma história?” e ainda, “para que serve a história?” Perguntas que incomodam quando lemos Foucault.

Tentaremos ver como essa questão da história se apresenta em seu pensamento, como ela está ligada a uma prática filosófica. Buscaremos, com efeito, mostrar que a história se converte numa ontologia do presente, que funciona como contra-memória.

Sabe-se que pelo menos desde o século XIX a idéia de história que tomou forma no pensamento europeu pressupõe um jogo destinado a se repetir indefinidamente: o embate entre as estruturas (econômicas, sociais, etc.) que

determinariam a vida dos seres humanos, e a liberdade dos seres humanos a determinar, por sua vez, o curso dos acontecimentos. Nas palavras de Foucault (2005, p.63),

uma concepção da história organizada a partir do modelo da narrativa como grande sequência de acontecimentos tomados em uma hierarquia de determinações: os indivíduos são apreendidos no interior dessa totalidade que os ultrapassa e que brinca com eles, mas da qual eles são talvez, ao mesmo tempo, os autores pouco conscientes.

Filosoficamente essa idéia implica ver o homem a-historicamente como algo univesal. O homem aí é ao mesmo tempo o fundamento dessa perspectiva e a promessa de reconciliação entre as determinações históricas que o dominam e a história que ele determina. “Involuntariamente” – diz Nietzsche (2000, p.30) com relação aos preconceitos dos filósofos – “‘o homem’ lhes aparece como uma *aeterna veritas*”.

O saber histórico moderno – correlato à concepção de história proveniente das filosofias da história – é o lugar da construção de memória, através da qual o homem inventa para si uma imagem, uma identidade. Na narrativa histórica as mutações e rupturas são reduzidas a uma suposta continuidade correlativa à atividade sintética do sujeito, um sujeito não afetado em sua essência pelo devir⁴. A história do pensamento seria a história de uma perfeita continuidade entre passado, presente e futuro⁵. Neste caso a história é a promessa de um *happy end*, pois seria justamente por termos uma história que o mundo não é o caos que aparenta ser. Subjacente ao caos superficial e aparente da história repousaria uma harmonia profunda relativa à natureza humana. Essa forma de narrativa histórica faz coincidir o sujeito (a-histórico) com espaço no qual a história começa desdobra-se e termina finalmente com a verdade do homem.

4 Isso explica em parte a má recepção do trabalho de Foucault por alguns historiadores, uma vez que estes não abriam mão de certa concepção de história, pautada numa abordagem antropológica, ou seja, não admitiam a exclusão do sujeito como origem do devir histórico.

5 Acerca da concepção de história teleológica das filosofias modernas, Eduardo Jardim (1989, p.5) afirma, “a interpretação do passado e do presente se torna uma profecia às avessas, a demonstração de que tudo é significativo como preparação para o futuro. E o futuro existe, neste contexto, como futuro escatológico, como algo que é objeto de expectativa e de esperança”.

A inflexão da história em Foucault se produz a partir da desconstrução do Mesmo, que é o próprio homem, no qual repousam as análises históricas tradicionais, em benefício das “singularidades absolutas” de onde surgem as ideias gerais. Foucault recusa-se a pensar com base em categorias universais, fazendo uma crítica histórica às ideias gerais, o que faz da pesquisa histórica uma investigação filosófica. Trata-se de fazer funcionar uma nova concepção de história, uma história que seria uma crítica ao presente, aos limites do presente, isto é, aos limites atuais dos pensamentos, das ações segundo as quais os seres humanos se governam e definem condutas morais. A elaboração de uma contra-memória é fundamental, pois implica tomar as ideias gerais, as evidências e as verdades segundo as quais agimos, pensamos e nos governamos numa série descontínua de fatos aleatórios e sem essência, que atestam somente a fragilidade daquilo que constitui o presente, isto é, o que somos atualmente em sua diferença:

A história tem por função mostrar que o que é jamais foi, ou seja, é sempre na confluência dos encontros, dos acasos, no curso da história frágil, precária, que são formadas as coisas que nos dão a impressão de serem as mais evidentes. O que a razão experimenta como sua necessidade, ou melhor, aquilo que as diferentes formas de racionalidade apresentam como lhes sendo necessário, podemos fazer perfeitamente a sua história e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu; o que, no entanto, não quer dizer que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que elas repousam em uma base de prática e de histórias humanas. E já que essas coisas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas (Foucault, 2005, p.325-6).

A ontologia do presente, para Foucault, é uma tarefa filosófica – a tarefa que faz do pensamento uma ação. Uma ação que não separa a teoria da prática, isto é, que faz do exercício teórico uma prática. De modo que essa prática supõe uma certa atitude para com a atualidade. Foucault pretendia que a ideia de uma “ontologia histórica de nós mesmo” pudesse definir o seu trabalho. É a partir desta perspectiva que propomos ler alguns de seus textos. De fato, o conceito de ontologia do presente pode figurar como um conceito-chave que permite uma entrada (que não exclui outras) na filosofia de Foucault, segundo ao qual a filosofia e a história são reformuladas e postas em jogo a partir de uma pesquisa essencialmente transdisciplinar e de uma atitude crítica.

Devemos ainda estar atentos que a novidade filosófica de Foucault não reside tanto no fato dele criticar o sujeito constituinte – o qual de Nietzsche a

Heidegger já fora fortemente atacado –; a novidade parece ser o modo pelo qual esta crítica é elaborada. Pois é através de uma investigação histórica que Foucault constrói uma crítica filosófica capaz de contestar radicalmente a concepção moderna de sujeito, de acordo com a qual ele é a origem do pensamento e do devir histórico. Agamben (2007, p.57) observa com pertinência que na obra de Foucault “o sujeito como indivíduo vivo sempre está presente apenas através dos processos objetivos de subjetivação que o constituem e dos dispositivos que o inscrevem e capturam nos mecanismos de poder”. A “incerta loucura” e o destino sombrio das vidas dos homens infames comentadas por Foucault só nos pode ser conhecida, porque foram em seu tempo subjetivadas por processos objetivos do poder. Nesse sentido, diz Foucault (2006, p.208):

essas vidas, por que não ir escutá-las lá onde, por elas próprias, elas falam? Mas (...) do que elas foram em sua violência ou em sua desgraça singular, nos restaria qualquer coisa se elas não tivessem, em um dado momento, cruzado com o poder e provocado suas forças

Um trecho da conferência *A verdade e as formas jurídicas*, proferida por ele na PUC-Rio, em 1973, sintetiza com precisão o modo como Foucault (2002, p.10) jamais deixou de pensar e repensar a questão do sujeito:

Seria interessante ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se da na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história.

Outro ponto que não poderia deixar de ser lembrado, nesta parte, diz respeito à questão “Foucault-autor”.

A inexistência do autor como origem da escrita é correlata à inexistência do sujeito prévio, a-histórico, fonte do pensamento. Tal é o sentido da “morte do autor” em Foucault (2009, p.222): o primado do eu dilacerado pelo ser da linguagem: “O ser da linguagem só aparece para si mesmo no desaparecimento do sujeito”. De modo que o autor seria apenas uma função na disposição dos discursos.

No espaço vazio deixado pelo autor vigora a multiplicidade do pensamento e a diferença que ele pode produzir. No lugar de tomar Foucault como autor, princípio unificador que confere sentido ao discurso, tomaremos

alguns de seus textos como a possibilidade de atravessar a questão colocada “anonimamente” de pensar a história como um questionamento filosófico do presente. Mesmo assim, é difícil não lembrar as palavras de Jean-Marie Auzias (1972, p.90): “evidentemente que ao pretender um exame de Foucault tem-se a impressão de se equivocar [já que Foucault que recusa o autor como fonte do discurso]”.

No entanto, a escrita, tal como a concebe Foucault na década de 80, é uma prática ética. Ele a entende como um ato através do qual o sujeito que escreve tem a possibilidade de desprender-se de si mesmo e abrir um espaço de des-identificação, no qual é possível modificar a si mesmo. A escrita seria então um trabalho sobre si, uma prática de des-subjetivação-subjetivação. Dissera Foucault em *Arqueologia do Saber* (2007, p.7), “muitos escrevem para não ter mais um rosto”, incluindo-se entre eles.

Mas será que não estaríamos tentando dar um rosto a Foucault? Coisa que vai de encontro à ética pressuposta em seu trabalho? É preciso que assumamos o risco dessa tarefa paradoxal a princípio. Todavia, tentamos atenuar esse paradoxo considerando que esse rosto não existe, que é somente máscara sobre máscara, lugar vazio, onde não subjaz um verdadeiro rosto. Estaríamos, desse modo, não recompondo o “rosto” de Foucault – o retrato de um autor –, estaríamos embaralhando suas máscaras no sentido de inventar uma espécie de ficção que trata da pluralidade filosófica de um pensamento que a cada instante não hesita em diferir de si mesmo. Nesse caso, seria preciso retomar as palavras de Judith Revel (2004, p.74) que pergunta a respeito de Foucault: “que tipo de unidade a diversidade – quando plenamente assumida – é capaz de produzir?” Embora busquemos aqui menos reconstruir uma unidade que fazer o levantamento de uma questão.

2

A história segundo Foucault: a perspectiva anti-humanista

Imaginamos de boa vontade que o humanismo sempre foi a grande constante da cultura ocidental. Assim, o que distinguiria esta cultura seria o humanismo. Comovemo-nos quando reconhecemos vestígios deste humanismo noutra cultura, num chinês ou árabe, e temos então a impressão de nos comunicar a com a universalidade do tipo humano. Ora não somente o humanismo não existe nas outras culturas, mas está provavelmente na nossa cultura na ordem da miragem (...) não é tanto porque se teve um cuidado moral como ser humano que se teve a ideia de conhecê-lo cientificamente, mas é pelo contrário porque constituiu-se o ser humano como objeto de um saber possível que em seguida desenvolveram-se todos os temas morais do humanismo contemporâneo (Foucault, 1966, p.2).

2.1

As temáticas arqueológicas

Foucault lembra que para Nietzsche “o filósofo era aquele que podia diagnosticar o estado do pensamento” (2005, p.35). Se concordarmos com essa definição, a arqueologia é uma tarefa filosófica. Menos que dar respostas às questões habituais que perturbam o pensamento, a “arqueologia do saber” procura entender porque formulamos certas perguntas e não outras. O que é historicamente possível ser dado ao pensamento numa determinada configuração arqueológica é o que escapa a outra. “Não se pode pensar qualquer coisa em qualquer tempo”. A verdade é circunscrita pelo tempo. A metáfora de Paul Veyne (2011, p.49) é sugestiva:

A cada época, os contemporâneos estão, portanto tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um *dizer verdadeiro*, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde.

Em linhas gerais a arqueologia se define como um modo de investigação das condições históricas de possibilidade de determinados sistemas de pensamento. Ela considera que a história dos sistemas de pensamento é uma sucessão de acontecimentos raros e descontínuos. Os modos pelos quais se pode pensar numa sociedade em uma determinada época são extremamente limitados

historicamente; e as mudanças efetivas que ocorrem na história não indicam a existência de nada como uma evolução contínua de uma razão universal que progride de verdade em verdade. Ao contrário, a história, desde a perspectiva arqueológica, atesta a incompatibilidade entre os diversos modos de pensar, mostrando que cada sistema de pensamento tem as suas condições históricas de possibilidade, as quais são como que o solo onde surgem as formas do sujeito, os objetos possíveis de conhecimento e os regimes de verdade que aí se produzem. Em todo caso, não se trata de analisar o que é mais verdadeiro ou mais racional em um pensamento em relação a outro; trata-se de fazer uma história de como diferentes verdades podem aparecer segundo problematizações específicas.

Mais especificamente, a arqueologia estuda a constituição do pensamento moderno em certas regiões do saber, tais como a psiquiatria (*História da loucura*) e a medicina (*O nascimento da clínica*); mas também investiga as condições de possibilidade das ciências humanas (*As palavras e as coisas*).

Trata-se em *História da loucura* de uma “história do Outro”⁶, um estudo que mostra como uma cultura cria fronteiras para separar aquilo que em seu interior a constitui e, no entanto, não cessa de lhe escapar. De modo que Foucault analisa certas práticas de saber atreladas a circunstâncias econômicas e sociais, de acordo com as quais a cultura europeia elaborou um saber racional sobre a loucura entendida, na época moderna, como uma alteridade fundamental do homem. Nesse sentido, são demarcadas as linhas de clivagem que opõem razão e loucura na época clássica, fazendo ver da mesma forma o ponto de emergência na modernidade de um novo tipo de saber sobre a loucura: aquele que a transforma em objeto digno da medicina. Já em *O nascimento da clínica*, Foucault estuda a constituição histórica da percepção médica moderna, que longe de derivar de um progresso necessário da racionalidade científica, é o resultado de novas práticas de saber. Neste livro é esboçado um tema que será central em *As palavras e as coisas*, a objetivação do homem. Ele mostra que – ao tentar descobrir o funcionamento da vida na finitude mais radical do ser humano, na morte –, a medicina moderna figura como uma das primeiras ciências que objetivaram o

6 Ver Salma Tannus (2004) e Rafael Haddock-Lobo (2008).

homem⁷. Em *As palavras e as coisas* há, contudo, um deslocamento sensível. Não se trata, ali, de estudar um saber especializado, mas de dar conta de uma “arqueologia das ciências humanas”. Trata-se de uma análise das “estruturas” do pensamento antropológico, determinante no saber moderno. Fundamentalmente, a antropologia é o modo de conhecer que consiste em transformar o sujeito do conhecimento em objeto de conhecimento. O sistema de pensamento antropológico é considerado por Foucault o ponto decisivo na história do pensamento, no qual surgem a filosofia moderna (kantiana) e as ciências humanas. Enquanto *História da loucura* toma forma de uma história do outro, *As palavras e as coisas* pode ser considerada como uma história do Mesmo, já que está em questão por a descoberto os princípios estruturantes do pensamento que tornaram possíveis pensar o homem enquanto identidade.

À parte a singularidade de cada uma dessas pesquisas, o ponto em comum que as atravessa diz respeito ao questionamento de ideias gerais, como “loucura”, “doença” e “homem” por meio de um estudo histórico bastante rigoroso que mostra as práticas singulares e momentâneas (não necessárias) de acordo com as quais foi possível que tais noções alcançassem um alto grau de generalidade e evidência no presente; noções em última instância, em torno das quais, a verdade é produzida e produz efeitos. Nesse sentido o que precisa ser superado, segundo a crítica arqueológica – e que particularmente nos interessa – é o último dos dogmatismos do pensamento: o homem.

2.2

A obliteração do sujeito e o *a priori* histórico

Foucault (2005) distingue, no prefácio à edição inglesa de *As palavras e as coisas*, dois níveis que correspondem a modos de análise distintos para a história das ciências: epistemologia e arqueologia. Pode-se dizer que se a análise

7 Roberto Machado (2001, p.56-7) comenta que “se a morte de Deus” torna possível o aparecimento do homem como objeto e sujeito dos saberes da modernidade, como será explicitado em *As palavras e as coisas*, o que ensina o Nascimento da clínica é que a vida do homem se manifesta primeiramente a partir do homem morto, do cadáver, da localização da morte no corpo do homem. Daí a idéia de maior alcance filosófico desse livro por demais conciso: a medicina, ao tornar-se empírica, é um dos primeiros saberes a relacionar o homem com sua finitude originária, com o limite que ele traz em si próprio, assinalando assim a disposição antropológica dos saberes modernos..”

epistemológica se restringe ao campo científico, a história arqueológica analisa o saber. Na epistemologia trata-se de verificar o plano dos conceitos e das teorias, “descobrir a coerência teórica de um sistema científico num momento dado.” A arqueologia, contudo, busca o nível das condições de possibilidade, a qual desfaz as unidades tradicionais das disciplinas científicas e investiga as relações que atravessam os saberes: “é a análise da maneira – antes mesmo da aparição das estruturas epistemológicas, e por baixo dessas estruturas – pela qual os objetos são constituídos, os sujeitos se colocam, e os objetos se formam”(Foucault apud Rouanet, 1971, p.25) .

Por que saber (na arqueologia), e não ciência, já que se trata da formação de discursos científicos? Saber e ciência não se confundem, ainda que no campo do saber a ciência possa ou não emergir. O saber designa uma região muito mais vasta que o domínio da ciência. O termo saber se refere tanto a textos considerados científicos, como a textos religiosos, jurídicos e literários. A ciência é apenas um tipo de saber. “A ciência (ou o que se passa por tal), localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações” (Foucault, 2007, p.206). Foucault (2007, p.206) apresenta o seguinte exemplo: “Aquilo que, na época clássica, era considerado como conhecimento médico das doenças da mente ocupava, no saber da loucura, um lugar muito limitado: não era mais que uma de suas superfícies de afloramento entre muitas outras”.

No nível epistemológico encontramos a região abordada pela história das ideias, a qual remete a consciência científica e se refere ao sujeito (constituente) em seus procedimentos de análise. Num nível mais fundamental situa-se a arqueologia, que não se inscreve no registro da consciência e não está condicionada pelo sujeito pensante, muito pelo contrário. Trata-se de uma forma de análise que envereda por uma região do saber onde há uma espécie de inconsciente, “um inconsciente que teria suas próprias regras, assim como o inconsciente do indivíduo humano tem também suas regras e suas determinações” (Foucault apud Veyne, 2011, p.65).

A própria noção de arqueologia já comporta essa região inconsciente que destitui o primado do sujeito cognoscente. Isso fica claro, por exemplo, quando Foucault (2005, p.187) sugere como abordagem “substituir o tradicional ‘X pensava que...’ por um ‘sabia-se que...’”. A arqueologia mostra como há uma

ordem que condiciona o pensamento, uma ordem – histórica e mutante – que regula o que pode ser pensado por um sujeito numa época, sem que ele tenha consciência disso⁸. Trata-se de ver “como é possível que dois acontecimentos, remotos na ordem da consciência, tenham podido produzir-se simultaneamente e aparecer tão próximos, para nós, na ordem das configurações epistemológicas em geral?” (1971, p.22).

A essa ordem (que condiciona o que pode ser pensado numa época) Foucault (2007, p. 147) dá o nome de *a priori* histórico. O sujeito, assim compreendido, não pode ser a fonte do pensamento. O conceito de *a priori* histórico pode ser tomado como o ponto de inflexão que desvia o *a priori* formal do sujeito transcendental para as condições históricas das práticas discursivas. A subversão do princípio kantiano coloca em relevo a historicidade do sujeito e sua modulação de acordo com a disposição dos discursos e das práticas: “Não quis excluir o problema do sujeito; quis definir as posições e as funções que o sujeito podia ocupar na diversidade dos discursos”, argumenta Foucault (2007, p.224-5). Em suma, as funções e as posições que o sujeito pode ocupar no discurso não dependem de sua vontade, intenção ou consciência. Foucault (2007, p.187) diz que “gostaria de saber se os sujeitos responsáveis pelo discurso científico não são determinados em sua posição, em sua função, em sua capacidade de percepção e em suas possibilidades práticas por condições que os dominam, e mesmo esmagam”.

2.3

Arqueologia do saber, a história anti-humanista

A abordagem arqueológica marca o esforço – constante na obra foucaultiana – de abrir uma perspectiva crítica que se esquive das filosofias modernas: sua luta é contra a fenomenologia, o positivismo e o marxismo humanista, todos eles faces de um mesmo sistema de pensamento, imersos ainda no “sono antropológico”. Na medida em que a arqueologia elabora uma crítica

8 Com relação às transformações das regras que condicionam os discursos, Foucault (1995, p.78-9) afirma que elas “têm seu lugar não na ‘mentalidade’ ou consciência dos indivíduos, mas no discurso propriamente; elas se impõem, por conseguinte, segundo uma espécie de anonimato uniforme, a todos os indivíduos que tentam falar neste campo discursivo”.

radical ao antropologismo, ela procura sistematicamente escapar dos procedimentos, métodos e conceitos caros à abordagem antropológica. Em *A gramática do homicídio*, Rouanet tem razão em falar de um duplo homicídio do homem executado pela arqueologia: a morte do homem ao mesmo tempo como método e como questão ontológica. Se um desses homicídios se torna explícito em *As palavras e as coisas* – o “homicídio ontológico” do homem é o ápice do texto –, nos trabalhos precedentes a morte do homem é, com efeito, pressuposta em sua metodologia. Os escritos de Foucault, nesse sentido, caracterizam-se pela recusa de pensar o homem como constante, como essência e ao mesmo tempo pelo esforço de mostrar como foi possível que um dia ele (o homem) tenha sido inventado por um saber como ser finito. No verbete dedicado a Foucault (escrito por ele mesmo sob o pseudônimo de Maurice Florence) no *Dictionnaire des philosophes*, depois de demarcar os temas e objetos de seu projeto geral (arqueologia, genealogia e ética), ele indica o ponto de partida fundamental de sua metodologia: “inicialmente, um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos”. De maneira que sua “primeira regra de método” é

contornar tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e também, certamente, os de um humanismo que defenderia os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e atemporal do sujeito) (Foucault, 2010, p.237).

Em *A arqueologia do saber*, publicado em 1969, na França, Foucault procura dar sistematicidade e certa consistência teórica à sua abordagem singular, a arqueologia. Se nos três trabalhos anteriores⁹ (*História da loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*) ele não fala tanto dos métodos empregados e dos princípios que orientam suas pesquisas, neste novo empreendimento, o arqueólogo se propõe a repensar retrospectivamente seus conceitos e teorias e ao mesmo tempo responder às inúmeras críticas suscitadas por seus livros, sem com isso delimitar uma metodologia fixa¹⁰. O contraste a ser

9 Deixamos em suspenso sua tradução da Antropologia do ponto de vista pragmático, *Doença mental e psicologia* e Raymond Roussel.

10 Foucault nunca se preocupou em elaborar métodos universalmente válidos, ao contrário, seus métodos possuem pontos de aplicação específicos.

trabalhado por Foucault diz respeito à diferença entre o humanismo filosófico presente nas abordagens tradicionais dos estudos históricos e a sua abordagem, que se esquivava de todas as categorias antropológicas. Vejamos rapidamente alguns aspectos dessas duas perspectivas.

Há pouco falávamos do homicídio do homem, o “homicídio metodológico” (nas palavras de Rouanet) atuante na trajetória de Foucault. Em *A arqueologia do saber*, numa tentativa de relacionar todos os seus trabalhos precedentes ao mesmo projeto geral de crítica, Foucault (2007, p.17, grifos nossos) confirma esta perspectiva:

Trata-se de uma empresa pela qual se tenta medir as mutações que se operam, em geral, no domínio da história; empresa onde são postos em questão os métodos, os limites, os temas próprios da história das idéias; **empresa pela qual se tenta desfazer as últimas sujeições antropológicas; empresa que quer, em troca, mostrar como essas sujeições puderam-se formar.**

Em geral a história¹¹ é caracterizada, segundo Foucault (2007), pela busca da continuidade na análise e a obliteração das diferenças. Ela aplica as leis da razão ao devir histórico, fazendo da própria história da razão uma narrativa que argumenta – através da elaboração de uma sequência de fatos linearmente encadeados – sub-repticiamente em favor da crença num progresso natural e necessário da razão. Ao fim da análise, confirmam-se as evidências e verdades do presente. Partindo das certezas atuais, a história das ideias busca no passado de uma ciência, apenas justificativas de seu desenvolvimento que culminam na verdade atual. É a história de um refinamento progressivo da razão. Se esta disciplina encontra desvios, rupturas e discontinuidades no percurso histórico de uma ciência, ela logo trata de mostrar que a razão não tardou em superá-los. Atribuindo a Canguilhem a crítica fundamental no modo de operar da história das ideias, Foucault (2005, p.359) afirma:

A história das ciências não é a história do verdadeiro, de sua lenta epifania; ela não poderia pretender relatar a descoberta progressiva de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas e no intelecto, salvo se se pensasse que o saber atual a

11 Foucault se opõe em *A Arqueologia do saber* especificamente à disciplina da história das ideias.

possui finalmente de maneira tão completa e definitiva que ele pode usá-la como um padrão para mensurar o passado.

Com efeito, a continuidade assegura à narrativa histórica a permanência de um sujeito-essência (assim como o sujeito confere continuidade à história). Desse ponto de vista, o sujeito é aquilo que se opõe a história, é a substância que resiste ao devir. Como portador de sentido, ele é o que pode dar coerência e finalidade às mutações errantes do pensamento e, a cada mutação, confirmar mais uma vez a teleologia do processo histórico. Nas palavras de Foucault, “a história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta (...)” (2007, p.14).

Ao detectar as descontinuidades, Foucault aplica ao sujeito a historicidade que lhe é própria. Trata-se, na arqueologia, de separar níveis distintos de acontecimentos e reorganizar séries temporais e durações múltiplas que reparte a unidade e a totalidade da história numa série de diferenças interrelacionáveis, de modo que o sujeito não passe de uma série de descentramentos. No lugar da “cronologia contínua” da razão, isto é, uma história sem cortes, “que se fazia remontar invariavelmente à inacessível origem, à sua abertura fundadora” aparecem “escalas (...) rebeldes diante de uma lei única, frequentemente portadoras de um tipo de história que é própria de cada uma, e irreduzíveis ao modelo geral de uma consciência que adquire, progride e que tem memória” (2007, p.9). Decorre daí uma nova história que Foucault caracteriza como uma “história geral” em oposição à uma história global (história tradicional): “Uma descrição global cinge todos os fenômenos em torno de um centro único – princípio, significação, espírito, visão de mundo, forma de conjunto; uma história geral desdobraria, ao contrário, o espaço de uma dispersão” (2007, p.12). Através das descontinuidades que evidenciam os descentramentos do sujeito, Foucault mostra que a novos objetos correspondem novas posições e funções para o sujeito. A partir dessa transformação recíproca sujeito-objeto, Foucault faz uma história da verdade, já que ela é correlata às essas transformações.

Em todo o caso, o que parece ser a grande preocupação da arqueologia é investigar como uma verdade pode aparecer e produzir efeitos no campo do saber. Como ela está associada a um certo domínio de questões, objetos e modalidades

de sujeito. A arqueologia estuda como uma verdade pode surgir num dispositivo de saber. Segundo Paul Veyne, “a originalidade da busca foucaultiana está em trabalhar a verdade no tempo” (2011, p.25). A análise dos discursos (a arqueologia) é o exame da formação de verdades gerais que vigoram nos sistemas de pensamento de cada época. Por trás destas verdades, Foucault sempre descobre uma série de discursos e práticas singulares.

Trata-se, assim, de colocar em questão as *evidências* legitimadas por saberes e práticas que atravessam o presente. Trata-se de perguntar se o evidente é da ordem do necessário. A evidência, na maioria das vezes, deriva da precariedade de elementos puramente históricos e contingentes; ela não é o produto da clareza do pensamento, nem a consequência do progresso da razão. De modo que para que uma coisa qualquer se torne evidente (por exemplo, a evidência de que um louco é um doente mental) é preciso primeiro que ela seja problematizada como podendo e devendo ser pensada. A história arqueológica examina precisamente as formas das problematizações segundo as quais as coisas são pensadas. Através de qual série de acontecimentos (acontecimentos de diversas ordens, discursivos, e não-discursivos) um elemento dado se torna uma evidência? Citamos Foucault:

não era tão evidente que os loucos fossem reconhecidos como doentes mentais; não era tão evidente que a única coisa que se podia fazer com um delinqüente era trancafiá-lo. Não era tão evidente que as causas da doença devessem ser buscadas no exame individual do corpo (2011, p.48).

Seguindo essa série de questionamentos, podemos colocar a pergunta: é evidente que o “homem” tem uma essência, uma verdade? Por que durante pelo menos um século e meio o pensamento moderno gravitou em torno dessa questão?

2.4

A episteme, pensamento sem sujeito

O conceito em *As palavras e as coisas* a partir do qual Foucault produz uma análise dos saberes, uma “arqueologia das ciências humanas”, é o de *episteme*¹². Ela diz respeito aos princípios que ordenam saberes numa época, o

12 Ferramenta conceitual imprescindível em *As palavras e as coisas* a *episteme* é obliterada nos trabalhos posteriores de Foucault. Alguns críticos, entre eles Paul Veyne (2011), entendem que ela foi abandonada devido ao seu e totalizante.

Ela diz respeito aos princípios que ordenam saberes numa época, o sistema de relações¹³ que regem certos saberes sincrônicos. Nessa perspectiva, saberes distintos (como a biologia e a economia) tendem a ser unificados a partir de certas relações e operações gerais que caracterizam o modo de conhecer e de pensar numa determinada época. Em *A arqueologia do saber*, Foucault explica que a

episteme não é uma forma de conhecimento ou um tipo de racionalidade que, atravessando as mais diversas ciências, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podemos descobrir, para uma época dada, entre as ciências, quando analisamos ao nível das regularidades discursivas (1995, p.20).

Se a análise interna da configuração de uma *episteme* indica uma continuidade entre algumas disciplinas ou ciências, a análise diacrônica das *epistemes* remete a uma descontinuidade radical.

O descontínuo – o fato de que em alguns anos, por vezes, uma cultura deixa de pensar como fizera até então e se põe a pensar outra coisa e de outro modo – dá acesso, sem dúvida, a uma erosão que vem de fora, a esse espaço que, para o pensamento, está do outro lado, mas onde, contudo, ele não cessou de pensar desde a origem.

A questão que se coloca com a noção de *episteme* está associada à condição de possibilidade de um pensamento, isto é ao *a priori* histórico dos discursos de uma época. O nível a que compete a análise das *epistemes* aproxima (aquele nível do qual falávamos, o inconsciente do saber), por exemplo, a biologia, a economia e a filologia nascidas na modernidade o signo da mesma mutação arqueológica; e afasta a história natural do século XVII da biologia moderna (assim como afasta a gramática geral da filologia e a análise das riquezas da economia política), separadas por modos de pensar e conhecer incompatíveis. Enquanto o *a priori* da *episteme* clássica é a representação, as ciências empíricas da modernidade são possíveis porque seus objetos são atravessados pelo princípio de historicidade.

13 A relação é um conceito operatório em Foucault de grande relevância, ela deve ser entendida como uma série de ligações “de coexistência, sucessão, funcionamento mútuo, determinação recíproca, transformação independente ou correlativa.” (Foucault, 1971, p. 49).

Diferente de *História da loucura e O Nascimento da Clínica*, a análise dos saberes em *As palavras e as coisas* praticamente não possui referência ao campo social. Mal compreendida essa falta de referência, é possível que se interprete, de forma incorreta, que a sociedade e o real, para Foucault, se reduzem à questão discursiva. O discurso não é análogo à infra-estrutura, não determina nem totaliza a sociedade. O discurso não é a representação de alguma coisa que estaria para alguém ou além dele. Foucault “nunca estabeleceu relação de causa e efeito, num sentido ou no outro, entre os discursos e o resto da realidade”, diz Paul Vayne (2011, p.51). De modo que para arqueologia o discurso também não é um reflexo das condições econômicas, ou alguma coisa como uma superestrutura. O discurso não se confunde com a ideologia. Trata-se, na verdade, de pensar o domínio discursivo e o pensamento como uma instância *relativamente* autônoma e analisável em sua existência. Shaeffer explica que

desde que um real é enunciado, ele já está sempre discursivamente estruturado. Nesse sentido, a afirmação da irreduzível diversidade das colocações em discurso não implicava nenhum idealismo que reduzisse a realidade ao pensamento, nenhum relativismo ontológico (2011, p.85).

2.5 O homem segundo a arqueologia

A verdadeira contestação (...) se ela pudesse exercer-se, seria a partir de uma questão que, sem dúvida, parece aberrante, de tal modo está em discordância com o que tornou historicamente possível todo o nosso pensamento. **Essa questão consistiria em perguntar se verdadeiramente o homem existe** (Foucault, 2007, p.444, grifos nossos).

Se os objetos não precedem as formações discursivas, como pensa Foucault, se os discursos são “práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam” (2007, p.55), é fácil ver que a dificuldade desse objeto, tão peculiar das ciências humanas, não vem de um paradoxo que seria “intrínseco ao homem” (como se existissem objetos naturais pré-discursivos e como se o homem fosse um desses objetos). “Não é, pois a irreduzibilidade do homem aquilo que se designa como sua invencível transcendência, nem mesmo sua complexidade demasiado grande que o impede de tornar-se objeto de ciência (2007, p.507).

Só é possível pensar o homem quando surge uma configuração específica na ordem que condiciona os saberes. Na época clássica, esta é a tese de Foucault, o homem¹⁴ não existia.

No prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault (2007, p.9) fala que seu “livro nasceu de um texto de Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia.” No referido texto há uma estranha enciclopédia chinesa onde os animais são classificados por categorias tais como: “embalsamados”, “que se agitam como loucos”, “inumeráveis” etc. Em seguida, Foucault (2007, p.9) comenta: “No deslumbramento dessa taxonomia, o que de súbito atingimos, o que graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o **limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.**” (grifos nossos).

Assim como a enciclopédia chinesa faz rir por sua ordem impossível, Foucault (2007, p.473) quer “opor um riso filosófico” ao pensamento moderno, “a todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino ou de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade (...)”.

Enfim, “opor um riso filosófico” a um pensamento que, se interrogado em seus limites, talvez não seja mais possível. Importa-nos pensar o motivo deste “riso filosófico”, isto é o *homem*. A suspeita de Foucault em relação ao homem surge como uma crítica decisiva que reverbera em toda sua prática filosófica¹⁵, “a problemática que sempre esteve no âmago de seu pensamento” (Roberto Machado, 2006, p.111). Em outras palavras, a arqueologia da invenção do homem pode ser entendida como o signo de uma análise histórica, que não se

14 Com o problema do homem, portanto, Foucault procede como em todas as suas tematizações: não separa o objeto de seu dispositivo. O objeto é sempre imanente a um dispositivo histórico. “O limiar de nossa modernidade não se situa no momento em que quisemos aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas, antes, no momento em que se constituiu um duplo empírico-transcendental que chamamos homem.” Veremos o que significa esse duplo empírico-transcendental (Foucault, 2007, p 418).

15 Não se trata de dizer que a trajetória de Foucault é homogênea, que não houve contradições, rupturas, crises, mudanças de direcionamento etc. Mas que a problemática da morte do homem pode funcionar como um princípio que fornece uma coerência relativa para o entendimento do seu trabalho, principalmente quando se tem em vista seu modo de conceber a história. Em suma, um ponto de partida possível para trilhar o percurso crítico de suas pesquisas.

pode separar de um gesto filosófico radical, onde determinadas práticas, saberes, e verdades da atualidade – que se referem, se sustentam e se articulam a essa figura recente (o homem) – poderão ser questionadas¹⁶.

A tese de Foucault, em *As palavras e as coisas*, é que da época clássica para a modernidade, a representação – tema que exercia um papel decisivo na constituição do saber clássico – deixa de ser o elemento estruturante do pensamento: “O limiar do classicismo para a modernidade (...) foi definitivamente transposto quando as palavras cessaram de entrecruzar-se com as representações e de quadricular espontaneamente o conhecimento das coisas” (2007, p.418).

Na *episteme* clássica conhecer é ordenar e representar as coisas num quadro segundo os princípios de identidade e diferença. A representação garantia transparência absoluta entre as palavras e as coisas, o próprio ser era por natureza representável em sua plenitude. “A vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir ‘quadro’ (...) Ela só existe, portanto, para ser transparente (2007, p.428). O mundo, apesar de seu aparente caos, na medida em que foi criado por Deus, já é em si mesmo ordenado, basta ao homem dispor num quadro as representações corretas desta organização primeira. A finitude só figura no pensamento clássico sob a forma do erro, ou da ilusão, “o bastão quebrado dentro d’água” etc. Na ausência da questão kantiana, *que posso saber?*, o conhecimento funciona como modo de apreensão infinito da totalidade do mundo. O próprio ato de conhecer não é questionado. De modo que Descartes é o grande exemplo do *a priori* histórico do saber da época clássica:

O discurso que, no século XVII, ligou o ‘Eu penso’ e o ‘Eu sou’ daquele que o empreendia – esse discurso permaneceu, sob uma forma visível, a própria essência da linguagem clássica, pois o que nele se articulava, de pleno direito, eram a representação e o ser. (Foucault, 2007, p.327)

16 Nesse sentido, escreve John Rajchman (1987, p. 12): “O questionamento do antropologismo por Foucault converte-se numa ética do livre pensamento: ao suspender a narrativa universalista e a segurança antropológica acerca de uma liberdade abstrata, Foucault dirige a nossa atenção para a liberdade bastante concreta de escrever, pensar e viver num questionamento permanente daqueles sistemas de pensamento e formas problemáticas de experiência em que nos encontramos.”

Foucault procede a uma descrição exaustiva da história natural, da análise das riquezas e da gramática geral, todos saberes da época clássica, fundamentados no ato de ordenar e representar. Neste sistema, nesta *episteme* é impossível que o homem apareça como a fonte das representações e objeto de conhecimento empírico.

A última ‘peça’ que saltou — e cujo desaparecimento afastou de nós para sempre o pensamento clássico — é justamente o primeiro desses crivos: o discurso que assegurava o desdobramento inicial, espontâneo, ingênuo da representação em quadro. Desde o dia em que ele cessou de existir e de funcionar no interior da representação, como sua ordenação primeira, o pensamento clássico cessou, no mesmo movimento, de nos ser diretamente acessível (Foucault, 2007, p.328).

Enquanto a representação era o princípio que fazia funcionar os saberes da época clássica, na modernidade os conhecimentos objetivos, isto é a biologia, a filologia e a economia, não seriam possíveis sem o princípio de historicidade. A vida, a linguagem e o trabalho possuem uma história que não permite reduzi-los a representação.

Toda a analítica da finitude, *a priori* histórico do saber moderno, remete a um acontecimento inédito na história do pensamento ocidental: “o homem aparece em sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece: soberano submisso, expectador olhado” (2007, p.430). O homem é um objeto possível de ser conhecido, um objeto determinado por forças fundamentalmente históricas, empiricamente observáveis – tais como a vida, o trabalho e a linguagem – que lhe são exteriores e o atravessam de um extremo a outro; e ao mesmo tempo é a condição de possibilidade de todo conhecimento, isto é, conhecer só é possível a partir da forma limitada da experiência humana (a submissão dos objetos às formas *a priori* da sensibilidade, as categorias *a priori* do entendimento, segundo Kant). Para dizer de outra maneira, “este mesmo ser empírico historicamente limitado deve também de alguma forma ser a fonte das representações pelas quais conhecemos o mundo empírico, incluindo nós mesmos como seres empíricos.” (Gary Gutting, 2008, nossa tradução).

Nesse momento não temos ainda ciências humanas, mas a constituição dos saberes a partir dos quais ela se tornou possível¹⁷: a filosofia de Kant inaugura a reflexão transcendental com a imposição dos limites para o conhecimento, que fundamenta positivamente a possibilidade de conhecer, o homem é o limite. Nas ciências empíricas a vida, o trabalho e a linguagem surgem sob o domínio da historicidade, irredutíveis a representação, o homem por elas é limitado.

Foucault relaciona a questão da analítica da finitude a três duplos a partir dos quais ela tomou forma: o empírico e transcendental, o *cogito* e o impensado, a origem e o recuo, que definem o modo de ser do homem. Interessa-nos pensar aqui o duplo empírico-transcendental e o tema da origem para ver a concepção dominante de história no pensamento moderno e como ela está ligada ao homem enquanto dispositivo discursivo.

A questão da finitude se coloca ao saber moderno sob a forma de uma aporia a qual não se pode escapar: Por um lado, a finitude do homem se anuncia nas empiricidades que determinam a sua existência – como acabamos de ver –, através dos saberes positivos “sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou sistema da conjugação indo-européia” (Foucault, 2007, p.433). Mas, por outro lado, a finitude se anuncia também nas possibilidades de seu próprio corpo, na singularidade de sua experiência. Nesse sentido, Foucault (2007, p 434) diz,

no fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto.

O que fará com que o positivismo, a fenomenologia e o marxismo sejam “arqueologicamente indissociáveis” (Foucault, 2007, p.442) é a tentativa de tomar o empírico (a natureza, e a história o vivido) como campo transcendental. Ou seja,

17 Em *Nascimento e morte das ciências humanas*, Hilton Japiassu (1978, p.173) considera, com claras ressonâncias foucaultianas que “o conceito de ‘homem’ designa apenas um intervalo, o que está ‘entre’, entre a filosofia e a ciência, entre o empírico e o transcendental.”

determinar a partir dos conteúdos empíricos a forma pela qual eles são possíveis, “o homem aí aparece ao mesmo tempo como uma verdade reduzida e prometida” (Foucault, 2007, p.442). Em outras palavras, Tenta-se descobrir a condição de possibilidade do conhecimento através dos próprios conhecimentos objetivos. “Todo conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda verdade” (Foucault, 2007, p.443). O pensamento moderno enredado no paradoxo da finitude, isto é, na tensão permanente entre as determinações empíricas e uma subjetividade transcendente, exige precisamente a concepção de história fundamentada nos temas da origem, da continuidade e da teleologia.

Na época clássica o tempo do homem é o mesmo que o das coisas em geral. O discurso da representação une no mesmo movimento de uma história uniforme a natureza e a natureza humana. Contudo, na modernidade a vida, o trabalho e a linguagem serão desligados da ordem da representação, que orientava os discursos da história natural, da análise das riquezas e da gramática geral. Formam-se então a biologia, a economia e a filologia. O elemento diferencial na constituição de tais ciências modernas é a historicidade dos seus conteúdos empíricos. A vida, o trabalho e a linguagem passam ter suas respectivas cronologias e leis internas de funcionamento. Essas historicidades dispersas (dos conteúdos empíricos) determinam e precedem a existência humana. O homem aí é destituído de uma “história humana” na medida em que tudo o que lhe é dado na experiência é anterior a ele mesmo. O homem enquanto ser vivo, trabalhador e falante não tem uma história a não ser a pluralidade de histórias que se formaram milênios antes dele; o ser humano, “acha-se, ele, em seu ser próprio, todo imbricado em histórias que não lhe são nem subordinadas, nem homogêneas” (Foucault, 2007, p.510). Do ponto de vista empírico ele não passa de um ser totalmente passivo.

Enquanto no classicismo a origem das coisas coincide com a origem do ser humano, na modernidade a historicidade dos elementos empíricos requer uma origem para o homem que o harmonize com a dispersão radical das historicidades que o dominam, ele busca uma “historicidade que lhe estivesse ligada essencialmente” (Foucault, 2007, p.511). Se, por um lado, o homem é precedido e determinado por essas forças empíricas históricas, por outro, ele se encontra em

recuo com relação a todas essas empiricidades uma vez que a subjetividade é a condição de possibilidade de todas essas experiências que o atravessam, ou seja, “o que fala na linguagem, o que trabalha e consome na economia, o que vive na vida humana é o próprio homem” (Foucault, 2007, p.511). O tema da origem (correlativo à continuidade e à teleologia) é requerido justamente quando o pensamento moderno tem de se haver com a distância que separa aquilo que o homem é daquilo que o faz ser¹⁸. O “originário no homem é aquilo que desde o início o articula com outra coisa que não ele próprio” (Foucault, 2007, p.472). É sob o paradoxo de uma subjetividade originária que reuniria e reconciliaria a dispersão das histórias que dominam o homem, que o saber histórico e as filosofias da história funcionam.

A concepção de história que resulta daí faz as rupturas e discontinuidades do processo histórico serem tomadas como necessidades impostas por uma origem fora do tempo. Tal origem conteria em si o desdobramento aparentemente conturbado – que oculta a continuidade tranqüila (a essência) – da história e a sua finalidade, isto é, o retorno ao originário. Nesse caso, a história reconcilia a dispersão e a aleatoriedade dos acontecimentos aos quais estão submetidos os homens com a promessa do verdadeiro homem, este, origem e finalidade de toda história. É porque o homem é sujeito originário de toda experiência possível que sua história não é pura contingência, mas o desenrolar de um processo que une a origem transcendental humana com sua parte obscura, que é determinada por outra coisa que não ele. A propósito desse modo de conceber a história, Foucault (2007, p.462) afirma: “Haveria, pois a um nível muito profundo, uma historicidade do homem que seria, por si mesma, sua própria história, mas também a dispersão radical que funda todas as outras”. Essa história se desdobraria como a realização de um projeto arcaico intrínseco a subjetividade originária; ela

18 Nesse sentido, diz Foucault (2007, p.458): “O que se anuncia no imediato do originário é, pois, que o homem está separado da origem que o tornaria contemporâneo de sua própria existência: em meio a todas as coisas que nascem no tempo e nele sem dúvida morrem, ele, separado de toda origem, já está aí. De sorte que é nele que as coisas (aquelas mesmas que o excedem) encontram seu começo: mais que cicatriz marcada num instante qualquer da duração, ele é a abertura a partir da qual o tempo em geral pode reconstituir-se, a duração escoar, e as coisas, no momento que lhes é próprio, fazer seu aparecimento

é a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar de sua morada (Foucault, 2007, p.14).

Num texto de 1984, que compõe o verbete dedicado a Foucault no *Dictionnaire des philosophes*, ele mesmo define seu trabalho nos seguintes termos: “uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível”. Seria, portanto o estudo das relações entre os modos de subjetivação e os modos de objetivação, ou como ainda designa Foucault, a análise histórica dos *jogos de verdade*. Existem, porém, muitos jogos de verdade; evidentemente os que interessam Foucault são aqueles “em que o próprio sujeito é colocado como objeto de saber possível” (2010, p.235). Essa questão nos remete diretamente a problematização do homem em *As palavras e as coisas*, onde justamente descreve-se anti-humanisticamente a invenção do homem, ser disposto ontologicamente como sujeito e objeto. De maneira que Foucault (2010) alega que a questão central de seu trabalho, é o sujeito, isto é, a constituição histórica do sujeito. O que o força a “focalizar-se na questão do sujeito” é a “velha paixão que o animava contra as analíticas da finitude” (Lebrun, 2006, p.352). Sua obstinação consiste em inventar uma nova teoria do sujeito, um sujeito, como vimos, que não é anterior a história.

Vê-se que, para aqueles que opõem a morte do homem à afirmação de Foucault na qual ele defende que o sujeito é o tema geral de suas análises, a contradição é aparente. Mesmo se pensarmos nos últimos estudos genealógicos, que focam nos modos de subjetivação – grande novidade de Foucault no início da década de 1980 –, não há certamente sujeito da interioridade¹⁹. Veremos posteriormente, como o sujeito, tal como o concebe Foucault nos anos 1980, toma a si mesmo como objeto de intervenção, sendo a subjetivação uma nova dimensão, distinta das dimensões do saber e do poder.

19 Nesse sentido, Deleuze (1992, p.116) afirma: “Acreditar que Foucault redescobre, reencontra a subjetividade que primeiro ele tinha negado, é um mal entendido tão profundo quanto o da ‘morte do homem.’”

Assim, a morte do homem pode ser entendida como ponto em que se articulam as evidências problematizadas por Foucault, ou ao menos o questionamento fundamental e radical de onde ele parte, o ponto também em que ele se afasta do conceito antropológico de história. Daí é que se torna possível todas as histórias críticas das racionalizações modernas que viabilizaram modos de classificar os seres humanos como sujeito e objeto. Certas estratégias modernas de racionalidade, indica Foucault, elaboraram, através de jogos de verdade, novos mecanismos de exclusão (louco/são, criminoso/homem de bem, etc.).

A *arqueologia das ciências humanas*²⁰ é, desse ponto de vista, mais do que uma “fase” no pensamento de Foucault. É o levantamento de uma questão incessantemente retomada por ele através de novos problemas, novas perspectivas; o que mais tarde virá na genealogia com o tema do poder e também na questão ética com o estudo dos modos de subjetivação pode ser visto como o constante exercício de transgressão das analíticas da finitude, de transgressão de certas evidências, “perguntando, por exemplo: como, no Ocidente, numa época tal, o homem foi feito *sujeito individual*? Ou se fez sujeito de uma sexualidade?” (Lebrun, 2006, p. 353).

O sentido e o valor da transgressão, do ato transgressor – para o tema em questão – não se situam para além da própria transgressão, no sentido de que não se transgride para impor uma nova lei ao pensamento ou à ação. Trata-se de tentar deslocar os modos de percepção, de pensamento e ação. É uma transgressão planejada, que também não se trata de uma desconstrução inconseqüente ou de uma mera demolição iconoclasta. É um gesto crítico que se relaciona com a liberdade e com o presente – com aquilo que é intolerável no presente. É uma atitude – que não é mais do que o exercício de uma liberdade possível, improvável talvez, todavia concreta – que diz respeito ao esforço permanente de “pensar diferentemente do que se pensa”.

2.6 Foucault contra Sartre – “Contenhamos então nossas lágrimas”

20 Não esqueçamos que “Uma arqueologia das ciências humanas” é o subtítulo de *As palavras e as coisas*.

Fato que a década de 1960 foi o centro de intensos debates na cena acadêmica francesa; a abordagem estruturalista, em suas mais diversas manifestações, prescindiu ou mesmo anulou o papel constituinte do homem como sujeito na análise de um determinado sistema. Como se sabe, Foucault está de acordo com isso, embora dificilmente se possa reduzir suas análises a essa perspectiva²¹. Sabe-se também que o título que foi descartado de *As palavras e as coisas* era *Uma arqueologia do estruturalismo*. É que, para Foucault, arqueologicamente, ou ao nível das disposições fundamentais do saber (da *episteme*) contemporâneo, as análises estruturalistas, assim como a literatura do século XIX e XX distinguem-se como formas de saber onde o sujeito pensante é obliterado do pensamento. Mas Foucault não para por aí, e talvez por isso mesmo ele tenha desistido do título (*Uma arqueologia do estruturalismo*). No estruturalismo, se há sujeito no interior do sistema, ele só aparece como o ponto de aplicação de regras e normas que o determinam a partir de seu exterior. Dentro da estrutura, ou seja, na sincronia das regras e funções, o homem desaparece facilmente; na diacronia, isto é, no devir da história, não. Para Foucault a questão é mais radical: com efeito, o homem desaparece na estrutura (se é que podemos falar de estrutura), mas é decisivamente na história que ele é anulado. Foucault “nega o homem no eixo da história, até esse momento considerado o refúgio da consciência antropológica”, afirma Rouanet (2006, p.111). Se não levamos em conta o tipo de reflexão histórica e o sentido das descontinuidades na análise, os quais implicam uma tomada de posição anti-antropológica e anti-humanista corremos o risco de – como Sartre – travar um “diálogo desfocado” (André Queiroz, 2004, p.28) com Foucault. Vejamos em que consiste a objeção sartriana à motre do homem.

Na perspectiva de Sartre o homem se opõe às estruturas temporais que o condicionam; já se pressupõe, nesse caso, o homem como universal/a-histórico.

21 A relação de Foucault com o estruturalismo daria um capítulo a parte, mas não é nossa questão aprofundar a análise dessa relação. Apenas reconhecemos aqui o ponto que remete Foucault ao estruturalismo. Tal ponto, sem dúvida, é a anulação do sujeito pensante. Em *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*, Paul Veyne avança nessa discussão. Por outro lado Blanchot (1987, p.10) indica a que razão mais simples que desvincula Foucault do estruturalismo: “é que ele pressente ainda no estruturalismo um sopro de transcendentalismo - pois o que seriam, na realidade, essas leis *formais* que regeriam toda a ciência, permanecendo alheias às vicissitudes da história da qual, no entanto, dependem o seu aparecimento e o seu desaparecimento? Mescla demasiado impura de *a priori* histórico e de *a priori* formal.”

Para além das estruturas haveria alguma coisa propriamente humana, a consciência, que – apesar de ser formada historicamente – permanece e confere sentido à história. Trata-se de uma dialética entre o homem como ser prévio, como constante e a estrutura temporal histórica que, a cada época, impõe certos constrangimentos a esta natureza, em certa medida, a-histórica, ávida em se realizar. O homem é o princípio abstrato das mutações uma vez que é ele quem transpõe as estruturas que o condicionam temporalmente e decide, por assim dizer, quais serão as novas estruturas. Sartre parte destes princípios para formular sua crítica a Foucault.

Sartre enuncia que as análises foucaultianas – ele se refere fundamentalmente ao livro de 1966, *As palavras e as coisas* – são estruturalistas e, por isso, essencialmente a-históricas, já que, Foucault não explica as discontinuidades, não apresenta as causas das mudanças de uma *episteme* para a outra²² e, para completar, ainda cancela a ação e a liberdade humana como agentes da história, tema de que Sartre não abre mão. Construindo imagens estáticas do pensamento, Foucault negligenciaria o movimento intrínseco à história e deixaria de lado o elemento mais importante, a saber, aquele que, para Sartre, seria o responsável por este movimento, o homem. Sartre admite que ele (o homem) seja condicionado por certas estruturas históricas, mas a seu ver quem realiza a passagem de uma estrutura a outra paradoxalmente é o próprio homem; teria de ser ele – artifício indispensável nas ideias desenvolvidas por Sartre e característico do pensamento antropológico – o ponto (excluído por Foucault) de ligadura das discontinuidades foucaultianas. Mas Foucault, de fato, não se preocupa em explicar o descontínuo, ele simplesmente fala que “basta, pois, por ora, acolher essas discontinuidades na ordem empírica, ao mesmo tempo evidente e obscura, em que se dão” (2007, p.69). O homem aí não tem lugar, é por causa da sua ausência atestada pela reflexão histórica que Foucault não se ocupa com o problema de dar um sentido subjacente e invariável que seria a causa das discontinuidades. Desse modo, seria preciso assumir plenamente o risco de não procurar explicar as mudanças estruturais com base num princípio fixo/a-

22 A esse respeito concordamos com Judith Revel (2004, p 70), que afirma: “não faz sentido exortar Foucault a justificar a passagem de uma *episteme* a outra: a ruptura é, em si mesma, um elemento significativo porque marca a história com sua quebra interna, assim como eleva à dignidade do sentido o não-linear, o desordenado, o despropósito.”

histórico, como parece ser a “práxis humana” de Sartre. No fundo, pouco importa se Foucault faz uso da abordagem estruturalista (seria difícil negar), a questão mais relevante é a de ver como a história – voltando-se contra sua função de promessa e garantia do “verdadeiro homem”, do homem desalienado – surge como interrogação que torna significativamente problemática a idéia de um sujeito-origem, fonte das mutações históricas.

Na crítica de Sartre – crítica que parte do ponto de vista antropológico –, o homem é a origem da história, a consciência humana é a condição de possibilidade do devir histórico, Sartre diz: “o recuo pelo qual a consciência se desprende do mundo e dele toma consciência é também aquele pelo qual ela age sobre o mundo para transformá-lo” (Sartre apud Queiroz, 2004, p.38). Sartre entende, portanto, a consciência como aquilo que opera as transformações históricas, nesse caso, sendo ela mesma, a consciência, alguma coisa que está potencialmente além da história. Assim, constituída de uma natureza dicotômica “meio-histórica/contingente” e “meio-essência/atemporal”, a consciência teria o poder de superar o histórico e fazer valer seu lado atemporal no momento em que se “desprende do mundo”. Enfim, tudo se passa como se a consciência estivesse sempre na iminência de dominar por completo os eventos da história.

É por operar no sistema antropológico de pensamento (justamente o ponto onde incide a crítica foucaultiana), que Sartre desfoca o diálogo com Foucault. Diálogo desfocado, porque enquanto Foucault produz uma história na qual o homem é em absoluto imanente a ela e por isso mesmo dissolvido ontologicamente, Sartre parte da nostalgia de uma verdade recente inventada na modernidade, isto é, a finitude necessária do homem, e exige a sua presença; ignorando assim o alcance da reflexão histórica de Foucault. A nostalgia de Sartre é a consciência. A consciência como elemento que determina a história. Ele não considera que esta noção, específica da modernidade, tem uma história, seria ela operatória ainda? Seria pertinente ao debate com Foucault? O que Foucault está dizendo é: não seria preciso justamente questionar esta idéia moderna, segundo a qual o homem é um ser que através de sua consciência faz de si um objeto e constrói um saber verdadeiro capaz de reconciliá-lo com sua natureza secreta e ao mesmo tempo com sua história? Não seria preciso questionar a imagem da finitude humana, o homem, que é ao mesmo tempo sujeito e objeto? Com efeito, a questão de Foucault é questionar historicamente tal noção, perguntando como foi

possível que ela se formasse no interior de um pensamento que não existiu sempre e que talvez já não seja mais possível. Em resposta a acusação de Sartre que atribui à abordagem foucaultiana uma perspectiva a-histórica, Foucault (apud Queiroz, 2004, p. 41) afirma: “Nenhum historiador me fez essa acusação (...). A história para os filósofos é uma espécie de grande e tosca continuidade na que se engatam a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas e sociais.” Nessa passagem Foucault se refere claramente ao “sono antropológico” no qual repousa filosofia moderna, no qual repousaria também as considerações de Sartre.

É porque confunde o empírico e o transcendental – confusão própria da analítica da finitude –, que Sartre espera que os conteúdos empíricos da história (a luta de classe etc) seja o espaço efetivo da liberdade do homem como agente transcendental de sua própria história. Em outras palavras, ele espera que aquilo mesmo que determina o homem seja por ele determinado. Assim, a tomada de consciência como condição da revolução e a sua consequência necessária, o fim da luta de classes, é a utopia moderna que coloca em evidência o contra-senso da analítica da finitude. É o projeto ao mesmo tempo teórico e prático de fazer coincidir perfeitamente o empírico e o transcendental – o tempo da revolução é o tempo em que o homem pacifica de forma definitiva e reúne na figura do Mesmo (que é ele próprio) a dispersão de sua história. Foucault (apud Queiroz, 2004, p.43-4).descreve o raciocínio singular relativo a esse pensamento:

Atuar de tal modo que esse conhecimento do homem surtisse tal efeito que o homem pudesse ser liberado de suas alienações, liberado de todas as determinações que o controlava; que pudesse, graças ao conhecimento que possuía de si mesmo, converter-se pela primeira vez em dono e detentor de si. Dito de outro modo, se convertia ao homem como objeto de conhecimento para que o homem pudesse converter-se em sujeito de sua própria liberdade e de sua própria existência

Em suma, a pretensão de Foucault em *As palavras e as coisas* é mostrar que o homem (como objeto e sujeito) não é mais que um efeito da disposição da *episteme* moderna. Efeito das coisas (linguagem, trabalho e vida) que, voltadas à sua própria historicidade, fazem surgir o homem como unidade transcendental, como condição de possibilidade dessas mesmas coisas. Fora desse sistema de pensamento o homem é impensável. De modo que se poderia dizer metaforicamente que desde o ponto de vista da crítica arqueológica o homem é

como uma espuma formada por ondas na superfície do mar num certo momento: não tem vida e nem consistência; “ainda ontem, hoje não mais”, diz André Queiroz (2004, p.36). Apegar-se a este efeito produzido pela ordem do saber num determinado instante por uma configuração particular de certos saberes, é – a despeito de Sartre – ignorar a história. O “homem nunca deixou de se constituir na série infinita e múltipla de subjetividades diferentes e que nunca terão fim” (Foucault apud Veyne, 2011, p.179). Uma vez desfeitas as articulações do pensamento que permitiam pensá-lo, não restam senão incontáveis modos de subjetividades irreduzíveis ao homem.

Quando da ocasião do debate que se seguiu a apresentação feita por Foucault da conferência *O que é um autor?* na sociedade francesa de filosofia em 1969, em resposta a uma crítica formulada também à questão da morte do homem, ele disse: “trata-se de ver de que maneira, segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem (...). Contenhamos então nossas lágrimas” (Foucault, 2009, p 294) .

2.7

Genealogia: a história efetiva

Quanto sangue e quanto horror há no fundo de todas as ‘coisas boas’ (Nietzsche, 2009, p.52)

A genealogia não se opõe à história como a visão ativa e profunda do filósofo ao olhar de toupeira do cientista; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa da “origem” (Foucault, 1979, p.16).

Só pode haver certos tipos de sujeitos de conhecimento, certas ordens de verdade, certos domínios de saber a partir de condições políticas que são o solo em que se formam o sujeito, os domínios de saber e as relações com a verdade. (Foucault, 2001, p.27).

A genealogia pode ser considerada uma crítica histórico-filosófica e filosófico-política, isto é, ela opera através de um tipo singular de questionamento histórico que ao mesmo tempo arruína a metafísica – desmascara os discursos com pretensões universais – mostrando seus efeitos de poder inerentes à práticas que objetivam o homem. À parte a questão do poder – não problematizada diretamente nos estudos arqueológicos – os princípios da historiografia

genealógica são praticamente os mesmos que se encontram implícitos (por vezes explícitos) na arqueologia.

Há um breve texto de Foucault a partir do qual é possível apreender grande parte – ou pelo menos o essencial – dos fundamentos de sua historiografia, o “sentido histórico” de sua abordagem genealógica. Trata-se do artigo de 1971, dedicado a Nietzsche – *Nietzsche a genealogia e a história*. Nele se vai encontrar algo mais que uma interpretação da genealogia nietzschiana. Ora, é Nietzsche quem “coloca no cerne, na raiz do conhecimento, algo como o ódio, a luta, a relação de poder” (Foucault, 2002, p.22). De modo que voltar a Nietzsche nesta ocasião parece consistir para Foucault em, por assim dizer, seu próprio método de investigação histórico-filosófica²³, que, como vimos, distancia-se da abordagem antropológica. A concepção antropológica da história é desprovida de “sentido histórico”. Ela se fundamenta numa perspectiva profundamente a-histórica; presume, pois, uma origem – que é ao mesmo tempo essência, perfeição e verdade – que determina o desenrolar dos processos históricos, fixando a sua finalidade. Em todo caso, parece viável considerar a releitura de Nietzsche como uma estratégia adotada por Foucault para expor as bases de sua própria abordagem histórico-filosófica, de modo que ela claramente nos reenvia à crítica do humanismo, já insistentemente trabalhada por ele em seus estudos arqueológicos. Assim, a hipótese segundo a qual propomos seguir de perto *Nietzsche a genealogia e a história* é a de que, referindo-se a Nietzsche, Foucault estaria implicitamente construindo seu próprio lugar de fala.

No artigo em questão, Foucault detecta em Nietzsche um emprego estratégico da palavra *ursprung*, a qual em certos momentos da obra nietzschiana implica uma noção metafísica, “miraculosa” de origem, uma origem a-histórica –

23 Não à toa Foucault denominou genealogia suas pesquisas nos anos 70. Não devemos subestimar a passagem de uma entrevista na qual afirma Foucault: o único sinal de reconhecimento que se pode ter para com o pensamento como o de Nietzsche é precisamente **utilizá-lo, deformá-lo, fazê-lo ranger, gritar**. Que os comentadores digam se se é ou não fiel, isto não tem o menor interesse. (Foucault, 1979, p.143 – grifos nossos) Quando da ocasião das conferências proferidas no Rio de Janeiro, Foucault (2002, p. 13) retoma a importância da filosofia nietzschiana no contexto de suas próprias reflexões: “Teria sido possível, e talvez mais honesto, citar apenas um nome, o de Nietzsche, pois o que digo aqui só tem sentido se relacionado à obra de Nietzsche que me parece ser, entre os modelos de que podemos lançar mão para as pesquisas que propomos, o melhor, o mais eficaz e o mais atual. Osvaldo Giacóia Jr. observa que talvez Foucault necessite “reconhecer e privilegiar nas operações críticas empreendidas pela genealogia nietzschiana um instrumento válido para o seu próprio trabalho genealógico. **Foucault faria da genealogia de Nietzsche, nesse sentido, sua ‘caixa de ferramentas’**” (1998, p. 48)

que assegura a identidade e a continuidade às coisas – que é por Nietzsche combatida. Ela se opõe a *herkunft*, outro tipo de origem – a que interessa ao genealogista –, que poderia ser mais bem traduzida por proveniência, essa sim efetivamente histórica. A análise da proveniência (*herkunft*) desfaz a imagem que temos do presente, de nós mesmos, uma vez que anula a ideia de uma origem unitária e essencial do sujeito e também do objeto, assim como elimina a correlata noção de continuidade pressuposta na origem (*ursprung*). Partindo da distinção entre origem (*ursprung*) e proveniência (*herkunft*), Foucault polariza duas formas de conceber a história: a “pesquisa de origem”, que se refere à história antropológica de um lado e, de outro, a *Wirkliche historie*, a “história efetiva” – que pretende ter uma “eficácia política” bem diferente dos efeitos de verdade relativos a história antropológica²⁴ –, a qual é requerida pela crítica genealógica. Termo a termo estas duas perspectivas são contrapostas por Foucault. Dispondo dessa contraposição, vejamos como se pode definir o projeto genealógico de Foucault em termos de uma crítica anti-humanista ao mesmo tempo histórico-filosófica e filosófico-política.

A pesquisa de origem (*ursprung*) busca uma essência, uma identidade para o objeto e para o sujeito. Ela presume a existência ontológica de objetos naturais (o homem, a cultura a natureza, a verdade...) e elabora uma narrativa histórica que reduz as diferenças à identidade presumida nos objetos – pode-se então reduzir o ser humano à algo como uma natureza humana. De maneira que a pesquisa de origem (*ursprung*) acaba por admitir que subjacente aos acontecimentos singulares da história, não apenas existe mas que também é necessário reencontrar o “‘aquilo mesmo’ de uma imagem exatamente adequada a si” (Foucault, 1979, p.17). Fingindo tomar distância ela enxerga no passado longínquo uma imagem do presente que, por sua vez, é a promessa de um futuro talvez feliz. A despeito do perpétuo devir das coisas, das mudanças e rupturas históricas, a origem (*ursprung*) se apresenta como essência imutável pela qual é possível estabelecer uma ligação de continuidade entre passado, presente e futuro sendo ela mesma (a origem) o princípio que permite identificar e reconhecer o homem em toda parte.

24 Mais a frente veremos em que sentido a eficácia política e os efeitos de liberdade pretendidos por Foucault em sua genealogia distancia-se radicalmente da perspectiva revolucionária humanista.

Em compensação a história genealógica mostra por meio de uma investigação histórica paciente – que se demora “nas meticulosidades e nos acasos dos começos” (Foucault, 1990, p. 20) – que a essência da origem (*ursprung*) – apressadamente buscada pelos historiadores e filósofos da história – “foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas” (Foucault, 1990, 18). A genealogia não faz uma história dos objetos, e sim uma história de como se formam – a partir de múltiplos elementos não essenciais (históricos) – no tempo objetos e sujeitos com suas correlações. Ela mostra que é possível fazer uma história de tudo aquilo que a filosofia considerou como não tendo uma história: o sujeito, a consciência etc. Nesse sentido, segundo a análise da proveniência, o que se vai encontrar no começo das coisas é “a discórdia entre as coisas, é o disparate” (Foucault, 1979, p.18), isto é, a mera contingência da relação de forças, que se alteram desordenada e interminavelmente: os “fins, aparentemente últimos não são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões” (Foucault, 1979, p.23). Foucault deprecia a pesquisa de origem (*ursprung*), porque além de presumir uma essência no começo das coisas, é como se ela pensasse que as coisas “em seu início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã” (Foucault, 1979, p.18). Ao que a genealogia responde dizendo que o começo histórico é constrangedoramente baixo, desprezível: “procura-se despertar o sentimento de soberania do homem mostrando seu nascimento divino: isto agora se tornou um caminho proibido; pois no seu limiar está o macaco”, afirmara ironicamente Nietzsche (apud Foucault 1979, p.18). A origem (*ursprung*) ainda se define como “o lugar da verdade” (Foucault, 1979, p.18), ponto em que o discurso ainda não deslizou na ambiguidade das palavras e incidiu no erro: “ela estaria nesta articulação inevitavelmente perdida onde a verdade das coisas se liga a uma verdade do discurso que logo a obscurece, e a perde”. Mais uma vez, o homem seria o lugar por excelência da verdade – nele estaria contida a condição de possibilidade de enunciar toda verdade, tendo ele mesmo a sua verdade enquanto objeto. Todavia, a genealogia prova que mesmo a verdade tem uma história e que é possível fazê-la, a despeito de toda conjectura metafísica. De modo que “não acreditamos ‘mais que a verdade permaneça verdadeira quando se lhe arranca o véu’” (Foucault, 1979, p.19). A pesquisa da proveniência (*herkunft*) indica, pois, que na origem não repousa a verdade, mas

que a verdade é feita de uma série de erros. A genealogia poderia ser descrita como “a história de um erro que tem o nome de verdade” (Foucault, 1979, p.19).

Bem próximo das reflexões que fizera em *Nietzsche a genealogia e a história*, dois anos mais tarde Foucault (2002) recupera em *A verdade e as formas jurídicas*, a crítica nietzscheana²⁵ no sentido de problematizar as relações entre conhecimento, verdade e sujeito, tal como pensados pela tradição. Detenhamo-nos por um momento na questão da origem do conhecimento e da verdade.

A pesquisa de origem (*ursprung*) é o movimento pelo qual a tradição filosófica fundamentava a possibilidade do conhecimento e da verdade em Deus (Descarte) e no sujeito (Kant). Em todo o caso, o conhecimento das coisas e a verdade que se pode extrair desse conhecimento apoiavam-se por um lado na ideia de uma natureza humana e, por outro, numa necessária afinidade entre o conhecimento das coisas e as coisas a serem conhecidas – ambas (natureza humana e afinidade presente na natureza) figuram como origem metafísica. Foucault ressalta em Nietzsche a problemática da invenção (*erfindung*) do conhecimento opondo-a a origem (*ursprung*). Essa invenção (*erfindung*) tem pelo menos dois sentidos: ela é ruptura, produção de algo novo que ocorre a partir de uma configuração específica de uma dada relação de forças, espaço onde pode surgir algo como o conhecimento e a verdade. Mas tal invenção (*erfindung*) é também “um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável” (Foucault, 2002, p.15) que impossibilita tomar a verdade desde o ponto de vista histórico como verdadeira.

A ruptura operada por Nietzsche no momento em que desfaz a afinidade e a continuidade natural entre o conhecimento das coisas – por conseguinte da natureza da verdade – daquilo que se pretende conhecer, essa ruptura parece fundamental no encaminhamento das problematizações histórico-filosóficas de Foucault, ele afirma: “o conhecimento só pode ser uma violação das coisas a conhecer e não percepção, reconhecimento, identificação delas ou com elas. (Foucault, 2002, p.24)” É que o conhecimento não é a apreensão de objetos por um sujeito, mas tomada anônima de poder. A questão da genealogia foucaultiana

25 Novamente aqui é preciso ressaltar que Foucault não busca fazer uma interpretação “fiel” de Nietzsche, diz ele: “tomei este texto de Nietzsche em função de meus interesses, não para mostrar que era essa a concepção de nietzscheana do conhecimento”. (Foucault, 2001, p.23)

é, pois, investigar os processos de dominação inerentes as formas do saber, onde se formam regimes de produção de verdade segundo os quais sujeitos e objetos são postos em relação. De modo que não há como opor conhecimento e poder, ou verdade e poder, já que a relação de conhecimento está sempre em relação com o poder. A verdade é precisamente o efeito da conjunção de práticas e discursos específicos. Ela não é descoberta, nem conhecida, a verdade é produzida através de procedimentos e rituais políticos singulares. Para Nietzsche, afirma Foucault, o conhecimento é perspectivo, só pode ser perspectivo não porque seja limitado pelas condições de uma natureza humana, a qual estabelece os limites do que se pode conhecer (como em Kant). O conhecimento é essencialmente perspectivo, porque ele só ocorre

sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõem relações de força (Foucault, 2002, p.25).

Como se pode ver, a crítica genealógica destrói sistematicamente todos os postulados da pesquisa da origem (*ursprung*). Por outro lado ela apresenta uma série de novas noções de acordo com os quais a imagem segura que se tem do presente é apagada. Vejamos ainda algumas noções retiradas de Nietzsche que servem a genealogia foucaultiana.

A herança (*erbschaft*), outro termo empregado por Nietzsche, se correlaciona a análise da proveniência (*herkunft*). Não que o genealogista irá encontrar uma herança unitária e imóvel que atravessa o tempo e garante uma continuidade a história. A herança (*erbschaft*) descoberta pela genealogia é a frágil composição de elementos heterogêneos que indica a agitação, a instabilidade inerente às formações históricas. A crítica genealógica também se detém no que Nietzsche chamou emergência ou o ponto de surgimento (*entstehung*). A emergência designa a “entrada em cena das forças”, “um lugar de confronto” (Foucault, 1979, p.24), no qual as relações de poder se distribuem segundo uma configuração histórica particular e produzem acontecimentos singulares. Assim o que se torna explícito na emergência (*entstehung*) dos jogos de forças é a descontinuidade histórica, “o jogo casual das

dominações” (Foucault, 1979, p.23), que exclui toda teleologia do processo histórico²⁶. É que “as diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são os efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas.” (Foucault, 1979, p.26). Importante notar que o lugar onde se passa a relação de forças é um espaço de absoluta exterioridade no qual não figura um sujeito (individual ou coletivo) que seja responsável por ela, a emergência (*entstehung*), nas palavras de Foucault, “sempre se passa no interstício” (Foucault, 1979, p.24).

Em suma, a crítica genealógica indica que é preciso, para que a história seja efetiva, se desvencilhar de todas as ideias gerais e constantes antropológicas pelas quais se atribui à história as funções de assegurar a memória; de mostrar através da continuidade histórica a identidade que permanece; e de revelar a verdade através de um conhecimento objetivo:

Trata-se, pois, de fazer da história um uso que a liberte para sempre do modelo, ao mesmo tempo, metafísico e antropológico da memória (...) de fazer da história uma contramória e de desdobrar conseqüentemente toda uma outra forma do tempo (Foucault, 1979, p.33).

A genealogia propõe um uso paródico da história, “como um carnaval organizado” (Foucault, 1979, p.34). É a elaboração de uma paródia que é o avesso da história-memória – que memoriza os grandes momentos e monumentos do passado ao buscar neles algo que possa ser identificado ao presente – tornando assim um pouco ridículos o reconhecimento e a identidade prometidos por ela (história-memória). Que identidade, por mais sólida que pareça, resistiria ao “grande carnaval do tempo – posto em cena pela crítica – em que as máscaras reaparecem incessantemente”? (Foucault, 1979, p.32) Atenta a irreduzível dispersão dos acontecimentos, dos “começos inumeráveis” (Foucault, 1979, p.20), a genealogia dissolve a identidade do eu num “sistema complexo de elementos

26 Contra o ingênuo otimismo metafísico, que pretende que a história seja a lenta e progressiva instalação autoconsciente de um reino de paz entre os homens, Foucault afirma: “A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras e prossegue assim de dominação em dominação.

múltiplos”, que atesta as descontinuidades²⁷ que atravessam o presente. Sob a pretensa objetividade e imparcialidade do conhecimento histórico assegurada pela unidade soberana do sujeito, a genealogia descobre uma vontade de saber constituída pela “violência das opiniões preconcebidas” (Foucault, 1979, p.36). O aniquilamento da verdade exigida pela história converte-se, na crítica genealógica, na anulação do sujeito de conhecimento.

Parece então que os usos da história em Foucault coincidem nos três usos da história que ele distingue em Nietzsche quando afirma:

a veneração dos monumentos torna-se paródia; o respeito às antigas continuidades torna-se dissociação sistemática; a crítica das injustiças do passado pela verdade que o homem detém hoje torna-se destruição do sujeito de conhecimento pela injustiça própria da vontade de saber (Foucault, 1979, p.37).

Aquilo que somos hoje é des-identificado em relação ao que os homens disseram a respeito de si mesmos. Na raiz de nossas práticas a genealogia mostra que “não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade dos acidentes”. Um a um os acidentes são trazidos a tona pela análise genealógica, criando uma imagem do presente que nos afasta de nossas certezas, evidências e verdades e nos faz estranhos de nossos próprios pensamentos, ações e condutas morais²⁸. Nesse sentido, não se pode mais crer que o “presente se apoia em intenções profundas” (Foucault, 1979, p.29); constata-se em vez disso, que aquilo que somos hoje é fruto da contingência histórica.

Deriva, em última análise, da crítica genealógica – fazendo eco às problematizações do humanismo elaboradas pela arqueologia (principalmente em *As palavras e as coisas*) – empreendida por Foucault, à luz de sua interpretação e uso de Nietzsche, que o sujeito da tradição filosófica, ou se quisermos, o homem,

27 Blanchot (1987, p.18) definiu a descontinuidade no contexto do pensamento foucaultiano de maneira simples e precisa: “um pequeno acontecimento faz grande diferença”

28 Ironicamente afirma Foucault (apud Blanchot, p. 67): “Talvez um dia isto surpreenda alguém. Compreender-se-á mal que uma civilização tão empenhada, por outro lado, no desenvolvimento de imensos aparelhos de produção e destruição, tenha achado o tempo e a infinita paciência necessários para se interrogar com tanta ansiedade sobre o que se passa com o sexo, sorrir-se-á talvez ao lembrar que estes homens que fomos acreditavam que havia nessa região uma verdade pelo menos tão preciosa como a que já tinham pedido à terra, às estrelas e às formas puras do pensamento; ficar-se-á surpreendido com a insistência que pusemos em fingir arrancar à sua noite uma sexualidade que tudo - os nossos discursos, os nossos hábitos, as nossas instituições, os nossos regulamentos, os nossos saberes - produzia em plena luz e difundia ruidosamente..”

não passa de uma ficção: se não existe afinidade originária entre o conhecimento e as coisas a serem conhecidas, diz Foucault, se “há somente ruptura, relações de dominação e subserviência, relações de poder, desaparece então, não mais Deus, mas o sujeito em sua unidade e soberania” (Foucault, 1990, p. 9).

A Genealogia é ainda uma crítica filosófico-política, porque Foucault denuncia a busca uma origem (*ursprung*) inacessível, isto é, um ponto de apoio fora do tempo – que viabiliza a continuidade histórica requerida por uma ontologia do homem e porque mostra como certos saberes e práticas inventaram-no. De maneira que criticar genealogicamente a série de saberes e práticas que fazem ou subentendem uma “humanidade” é uma questão política, porque o sujeito é partir de tais processos historicamente produzido, problematizado, classificado e dividido, seja com relação a sua razão, a sua personalidade, ou a seu sexo. O humanismo, longe de traduzir o progresso dos sentimentos morais e o cuidado com o homem, é o efeito da disposição moderna de saberes e práticas objetivantes²⁹. A “humanidade” não é aquilo que é propriamente humano; ela é uma noção que faz parte dos mecanismos de poder surgidos na modernidade, segundo a qual os seres humanos estabelecem verdades, elaboram formas de ação sobre os outros e sobre si mesmos.

Se o presente, isto é, o que somos atualmente, não possui uma origem homogênea e idêntica que se atualizaria permanentemente na dispersão do devir, mas sim tem uma proveniência, que remete a múltiplos jogos de força e descentramentos – espécie de mosaico composto de fragmentos sem essência ou verdade, a crítica genealógica, tal como a concebe Foucault, tem por tarefa reconstituir as figuras estranhas a partir das quais o presente se tornou possível.

29 A medicalização do louco e a implantação do sistema prisional (entre outras coisas) não manifestam nesse sentido avanço da moral ou progresso dos sentimentos humanitários, elas são, segundo as análises críticas de Foucault, novas formas de exercer o poder na modernidade.

3 Poder, Subjetivação e liberdade

3.1 Um conceito possível de poder

Gostaria de sugerir uma outra forma de prosseguir em direção a uma nova economia das relações de poder, que é mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre teoria e prática. Ela consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como um ponto de partida. Para usar outra metáfora, ela consiste em usar esta resistência como um catalisador químico de modo a esclarecer as relações de poder, localizar sua posição, descobrir seu ponto de aplicação e os métodos utilizados. Mais do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna, ela consiste em analisar as relações de poder através do antagonismo as estratégias (Foucault, 1995, p.234).

O horizonte de reflexão de Foucault até o final da década de 1960 era a linguagem, o “ser da linguagem”. Suas problematizações históricas eram elaboradas no sentido de fazer ver o que estruturava determinadas formas de pensamento. Ele buscava então um impensado do pensamento; como vimos, a arqueologia investiga as regiões “inconscientes do saber”. Investigar o impensado no qual o pensamento está fundado e organizado significa encontrar determinadas ordens de pensamento nas quais a verdade pode aparecer. No entanto, nos estudos genealógicos dos anos 1970, Foucault se preocupa com as relações entre práticas discursivas e práticas não discursivas, o que o move para a problemática do poder. A subjetividade, uma vez que é constituída historicamente, não é formada através de práticas apenas discursivas, mas também de práticas de poder. O modo segundo o qual os homens agem uns sobre os outros e sobre si mesmos, ou seja, os diversos modos pelos quais eles governam os outros e a si mesmos, também determinam a constituição do sujeito.

A colocação do problema do poder em Foucault ocorre precisamente sob a forma de uma *história* das problematizações concretas relativas a diversas formas de objetivação dos sujeitos. A questão do poder é proposta no sentido de perguntar como, através de que práticas³⁰ os indivíduos são subjetivados segundo

30 Deve-se entender prática como “o lugar de encadeamento do que se diz e do que se faz, das regras que se impõem e das razões que se dão, dos projetos e das evidências” (Foucault, 2006, p.338). Rajchman (1987, p.76). comenta que a “prática” é um corpo de discurso e procedimento, que tem raízes em diferentes lugares e comunidades, que compreende diferenças de opinião e de

a produção de uma interioridade que conteria a verdade do sexo, da razão (ou loucura), ou da personalidade. As práticas analisadas compreendem a conexão do domínio onde a verdade é produzida “não entendendo a produção de enunciados verdadeiros, mas a disposição de domínios em que a prática do verdadeiro e do falso pode ser, ao mesmo tempo, regulamentada e pertinente” (Foucault, 2006, p.343), e o domínio de práticas que dizem respeito às ações que se exercem sobre os outros com objetivos políticos, isto é, como os homens se governam de acordo com a produção da verdade³¹. Significa estudar os efeitos de verdade no campo da ação política. Nas palavras de Foucault “ver como forma de racionalizações se inscrevem em práticas, ou sistemas de práticas, e que papel elas desempenham ali Trata-se enfim, de perguntar de que forma “um conjunto de regras, de receitas, de meios em vista a um fim” se acopla a “um domínio de objetos em relação aos quais é possível articular proposições verdadeiras ou falsas” (Foucault, 2006, p.343). O tema do poder abrange um certo número de acepções e usos de acordo com as pesquisas realizadas por Foucault. Interessa-nos especificamente pensar o poder como governo (governabilidade ou governamentalidade) – entendido não no sentido “de instância suprema de decisões executivas e administrativas em um sistema estatal, mas no sentido de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens” (Foucault, 2011, p.21) –, uma vez que tal articulação permite efetivamente ver a liberdade no seio das relações de poder.

Não há em Foucault nenhuma teoria universal, de modo que não se poderia encontrar uma definição total ou definitiva do poder em seu trabalho. Há, todavia, um possível conceito particular de poder, o qual se aplica às análises empíricas de práticas históricas específicas que dizem respeito aos modos como os seres humanos agem uns sobre os outros, na medida em que se entendem como sujeitos de desejo, de razão ou de moral segundo a variação histórica da relação de forças. Ao mesmo tempo esse conceito de poder é suscitado precisamente pelas formas das relações analisadas. Neste sentido, interessa-nos pensar porque a

aplicação institucional, que não é planejado, dirigido, por quem quer que seja, nem é de ‘propriedade’ de alguém, e que se reveste de conseqüências imprevistas.”

31 A questão de como os homens governam uns aos outros e a si mesmos de acordo com a produção da verdade, veremos, possibilitará Foucault encaminhar suas reflexões para uma problematização histórica dos modos de subjetivação.

questão do poder começa pelo “como” e de que forma se pode afirmar que a resistência acontece necessariamente em toda relação de poder – o que leva a entender a liberdade como dimensão não oposta ao seu exercício. Mas importa saber também o que significa estudar as relações de poder em termos de constituição histórica da subjetividade.

Foucault (2010) diz que uma das características básicas do pensamento filosófico é que – da mesma forma que se concebeu o poder, na maioria das vezes, como uma natureza contrária à verdade – a filosofia, durante muito tempo, interpretou a si mesma, a sua função na sociedade e seu destino como uma realidade ideal desprendida do poder, dispondo da possibilidade de determiná-lo, já que é exterior a ele. Ao tema do poder a filosofia moderna opôs o da liberdade. Mas, paradoxalmente, talvez nenhuma outra época tenha sido tão marcada por penetrações profundas dos sistemas filosóficos³² nos regimes políticos – de alguma forma fundamentando e legitimando o abuso do poder do Estado. Uma vez que no século XX os Estados “se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos e como a verdade filosófica da história”, neles se manifestavam “o oposto do regime da liberdade, o contrário mesmo da liberdade tornada história” (Foucault, 2010, p.42). Em todo caso, apresentam-se dois procedimentos recorrentes: De um lado, faz-se da filosofia um tribunal onde se julga o poder, onde se atribui a filosofia a função de moderá-lo, interditá-lo, ou de formular sua lei de funcionamento. De outro, o extremo oposto: dissocia-se completamente a filosofia de uma reflexão política, onde ela “só pode se comprometer”, caso se envolva numa crítica empírica do poder.

A crítica genealógica do poder de Foucault tem a pretensão de exercer uma função de “contrapoder”, ou “contradispositivo”, embora não no sentido acima exposto, como se, estando fora, ou além das relações de poder, o filósofo pudesse

32 Foucault (2010, p.42) diz que “uma cômica amargura caracteriza esses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles próprios se pensaram segundo uma relação de oposição essencial ao poder e ao seu exercício ilimitado, mas o destino de seu pensamento fez com que, quanto mais eles eram escutados, mais o poder, mais as instituições políticas se impregnavam de seu pensamento, mais eles serviam para autorizar formas excessivas de poder. Isso foi afinal o tragicômico de Hegel transformado no regime bismarckiano; isso foi o tragicômico de Nietzsche, cujas obras completas foram presenteadas por Hitler a Mussolini (...) Mais ainda do que o apoio dogmático das religiões, a filosofia autentica poderes sem freio.

conhecer, avaliar e julgar imparcialmente os sistemas políticos, estabelecendo sua verdade e sua lei de exercício. No lugar disso, uma problematização empírica dos modos pelos quais os homens tentam conduzir os outros e a si mesmos funcionará como “contradispositivo”, apenas na medida em que se recusar – e para muitos, isto é o seu aspecto desconcertante – em pensar um modelo correto de funcionamento do poder, justamente porque reconhece que a filosofia mantém com ele (o poder) uma relação constante, como qualquer outra forma de conhecimento. Além disso, compreende que a própria “natureza” do poder, sendo ele histórico, não permite que ele se totalizado conceitualmente por duas razões: de uma época a outra, de um espaço a outro, a relação de forças assume configurações particulares; e o problema de se conceber um modelo de poder global e unitário, seja ele “autoritário” ou “livre”, apenas oculta o fato de que na realidade ele seja exercido na dispersão e multiplicidade das relações que podem ocorrer no interior de uma cultura; mesmo que aparentemente unitário e centralizado, ele é irredutivelmente múltiplo.

A questão de Foucault não é então julgar o poder, dizer se ele é bom ou ruim, legítimo ou ilegítimo segundo uma razão supostamente universal que separaria as práticas de poder considerando umas racionais – e por isso legítimas – e outras irracionais – logo ilegítimas. “A cerimônia dos suplícios públicos não é mais irracional em si que o encarceramento em uma cela; mas ela é irracional em relação a um tipo de prática penal que fez aparecer uma nova maneira de visar”. Trata-se para Foucault de fazer *ver* como o poder funciona em sua dispersão, de mostrar as estratégias em cada configuração específica de relação de forças; fazer ver como em um dado momento certas práticas são aceitas e validadas racionalmente, de maneira que possa surgir algo com uma mapa estratégico através do qual é possível “intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência (...)” (Foucault, 2010, p.43). É por isso que a questão do poder se concentra no “como”, ou seja, como se exerce o poder? E não, de onde ele vem, ou qual a sua natureza. Foucault não elabora uma teoria geral, porque investiga o “como” da prática do poder e não a sua causa, ou a sua essência. Um empirismo das forças, em vez de uma metafísica. Colocar o problema do poder em termos de *como* os homens se governam é supor que não exista um poder a-histórico, “é introduzir a suspeita de que o ‘poder’ não existe; é

perguntar-se, em todo caso, a que conteúdos significativos podemos visar quando usamos este termo majestoso” (Foucault, 1995, p.240). É porque se considera que o poder é relação de forças variáveis – ação que se exerce sobre as ações dos outros em configurações históricas específicas que se modificam a todo instante - que não é uma questão relevante tentar descobrir qual a sua origem (*ursprung*), ou qual a sua essência, mas sim como ele é efetivamente praticado em tal ou tal contexto histórico³³. Isso, no entanto, não significa que ele (o poder) não deva ser conceituado, pelo contrário. Uma nova conceituação do poder, segundo Foucault, deve estar criticamente vinculada às *condições históricas* que a motivam (Foucault, 1995, p.232).

Foucault fundamenta assim sua noção de poder precisamente na singularidade da situação histórica do tempo presente. Com efeito, ele alega que o que distingue as lutas atuais é que elas são travadas em torno da subjetividade, isto é, as relações que tornam os seres humanos sujeitos³⁴. Tais relações, veremos, implicam uma série de princípios segundo os quais é possível delinear um conceito possível de poder, quando se trata de problematizar filosoficamente a subjetividade. Uma vez que a análise tem a pretensão de fornecer instrumentos teórico-práticos para as lutas analisadas, deliberadamente ela visa a produzir efeitos nos jogos de poder. Não quer dizer, é claro, que a análise forneça um programa de ação; longe disso, ela indica pontos estratégicos nas relações de poder, tornando visíveis os objetivos políticos de determinadas práticas de saber-poder. Vejamos, segundo Foucault, a especificidade das lutas contemporâneas:

tomemos uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas

33 Vale aqui lembrar o comentário de Blanchot (1987, p.50): “tal como Foucault não põe em causa, em si própria, a razão, mas sim o perigo de certas racionalidades ou racionalizações, também não se interessa pelo conceito de poder em geral, mas sim pelas relações de poder, pela sua formação, pela sua especificidade, pelo seu acionamento. Quando há violência, tudo é claro, mas quando há adesão, talvez haja apenas o efeito de uma violência interior que se esconde no seio do consentimento mais seguro.”

34 Foucault (1995, p.235) lembra que “há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a).”

Quando Foucault se refere à “lutas atuais”, é evidente que são as mesmas lutas nas quais ele próprio está comprometido em sua prática filosófica³⁵; mais que isso, são as lutas que constituem todo o propósito filosófico da ontologia do presente. Pois bem, há em todas essas lutas certos pontos em comum que definem, por um lado, a especificidade das relações de poder na atualidade – o que será determinante na conceituação que Foucault faz do poder – e, por outro lado, os pontos em comum dessas lutas mostram também que tipo de resistência corresponde à relação atual de forças, uma vez que todo poder pressupõe uma resistência. De fato, “as lutas que se desenrolam não tem mais a mesma forma”, observa Foucault (2010, p.46). A partir de que pontos Foucault distingue o “como” do poder para conceituá-lo?

São combates transversais, eles se desdobram no interior de uma sociedade e de uma sociedade a outra.

Além disso, não se trata de reformar, ou mudar algumas regras de um jogo de poder, mantendo o seu funcionamento essencial, mas sim de enfaticamente negá-lo, de não mais aceitar determinadas relações estabelecidas que fazem funcionar um ou outro jogo de poder, “o simples fato de ele ser exercido seja insuportável” (Foucault, 2010, p.49). Deste modo, afirma Foucault, “o que se censura na medicina não é dispor de um saber frágil e frequentemente errôneo (...) é, essencialmente, exercer sobre o corpo, sobre o sofrimento do doente, sobre sua vida e sua morte um poder sem limite” (2010, p.49).

Tem-se também o questionamento efetivo com relação a tudo o que faz do indivíduo um sujeito preso a uma identidade. Uma identidade que impõe um limite para a experiência de si mesmo e uma linha de clivagem que fragmenta sua comunidade; que, enfim, classifica, divide e opõe os sujeitos entre si de variadas formas. Nas palavras de Foucault (1995, p.235), “são batalhas assim, contra o ‘governo da individualização’.”

Outras duas características comuns às relações de poder que se destacam no presente são a descentralização das lutas e o fato de elas serem imediatas. Ao mesmo tempo em que não visam a um alvo central, um “inimigo mor”, e sim se

35 Afirma Foucault (apud John Rajchman, 1987, p. 35): “Cada vez que tentei realizar um trabalho teórico, foi na base de elementos oriundos de minha experiência – sempre em relação com processos que vi acontecerem à minha volta.”

apresentam em situações concretas, específicas e diversas entre si (mas que certamente se conectam a contextos mais gerais), também não esperam um futuro revolucionário que resolveria globalmente todos os confrontos, mas agem no sentido de lutarem contra aquilo que é intolerável agora, aquilo que não se pode mais esperar para transformar, ou transgredir. Tais formas de luta, entende Foucault, “se inscrevem no interior de uma história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta” (Foucault 2010, p.50). Falar em história em termos de uma história “perpetuamente aberta” requer que se abandone definitivamente a perspectiva de totalidade. Em outras palavras, como indica, John Rajchman (1987), enquanto os historiadores dos *Annales* questionam os pressupostos de uma história universal, que abrangeria a totalidade da experiência humana, Foucault questiona, a partir do nominalismo histórico, a noção de totalidade pressuposta nas noções de “sociedade”, “homem” etc. Elaborar uma reflexão histórico-filosófica com base em conceitos gerais como esses, seria do ponto de vista foucaultiano, pensar partindo de princípios abstratos que apenas corroboram as relações de poder que nos cercam no presente. É por isso que para Foucault, trata-se de ver como o pensamento exerce um papel efetivo na construção do real. Pois o que faz o pensamento senão fabricar ficções que engendram parcialmente “a” própria realidade? Em resposta a uma crítica dirigida a Foucault por um historiador, que considerava que suas análises desprezavam a “realidade contraditória” do social, “em benefício de abstrações inconsistentes”, ele afirma:

É preciso desmistificar a instância global *do real* como totalidade a ser restituída. Não há ‘o’ real do qual se iria ao encontro sob a condição de falar de tudo ou de certas coisas mais ‘reais’ que outras, e que falharíamos, em benefício de abstrações inconsistentes, se nos restringíssemos a fazer aparecer outros elementos e outras relações. Seria preciso, talvez interrogar também o princípio (...) de que a única *realidade* a que a história deveria aspirar é a própria *sociedade*. Um tipo de racionalidade, uma maneira de pensar, um programa, uma técnica, um conjunto de esforços racionais e coordenados, objetivos definidos e perseguidos, instrumentos para atingi-los, etc., tudo isso é algo do real, mesmo se isso não pretende ser própria ‘a realidade’ nem “a” sociedade inteira (Foucault, 2004, p.329).

Na verdade todas essas formas de luta se distinguem por acontecerem no campo da subjetividade, questão que sempre esteve no cerne do projeto histórico-filosófico de Foucault (já que em última instância se pode dizer que a ontologia do

presente se ocupou de diferentes modos da história da subjetividade, ou em outras palavras, das diferentes formas segundo as quais numa cultura os seres humanos são tornados sujeitos). Enquanto há relações de poder identificáveis (ou já identificadas), como as dominações étnicas, econômicas e sociais, o tipo de poder que funciona no âmbito da produção de subjetividade é bastante sutil e singular (embora singular, ele não se dissocia das outras formas de poder). Um poder que produz verdades que estariam essencialmente ligadas ao indivíduo enquanto sujeito moral, ou enquanto sujeito da razão. Em suma, um poder que produz não só formas de pensar e de agir sobre os outros, mas também mecanismos segundo os quais o indivíduo se reconhece como sujeito moral.

Com base nesses apontamentos é possível chegar a conceituação que Foucault faz do poder, tendo em vista a sistematização proposta por Deleuze (1988, p. 35): ele é relação, não se trata de uma propriedade que se detém, como se uma classe social possuísse o poder e as outras não; é relação estratégica, que se distribui por todo o campo social, não está localizado em um ponto específico, como o Estado, ou a lei. Ainda que exercido continuamente, o poder (assim como o saber) não deriva de uma instância superior que determinaria de cima para baixo o modo de ser dos indivíduos e suas relações, antes, ele se exerce nas micro-relações cotidianas que se desenvolvem no interior de uma cultura. Além disso, segundo Foucault – sempre partindo das relações do presente – o poder não é uma coisa da ordem do consentimento (embora possa haver consentimento numa relação de poder). Não é renúncia a uma liberdade que delegaria o poder de todos e de cada um a um grupo de indivíduos. Isso, sem dúvida, seria uma concepção de poder, mas ela deriva da teoria jurídica clássica, isto é, “uma operação jurídica que seria da ordem da troca contratual”, a qual Foucault recusa. Não se trata também de conceber o poder como uma espécie de manifestação pura e simples da violência, ou como repressão constante, como Freud e Reich pensaram. O que é característico do ato violento é a anulação completa do outro enquanto sujeito da ação. Ao contrário, uma relação de poder depende essencialmente do “outro” sobre o qual se exerce o poder, depende de suas ações, reações e respostas.

3.2 Poder e liberdade

Em que sentido a liberdade está pressuposta nas relações de poder? Digamos da liberdade (não uma liberdade abstrata, utópica, ou “definitiva”, mas sim as “pequenas liberdades” possíveis e concretas) que ela aparece sob a forma das resistências concretas aos sistemas políticos. Por muito tempo confundiu-se o poder como alguma coisa essencialmente má. Muito acusaram as conjecturas de Foucault acerca do poder de suprimir a liberdade, já que segundo o nosso autor, ele está em toda parte. Parece que no cerne desta discussão está a confusão entre poder e dominação. Não seria difícil mostrar que embora o poder possa, em muitos casos, tomar a forma da dominação, ele não é redutível aos processos de dominação. Desde que exista a possibilidade de inverter uma certa relação entre indivíduos ou grupos, onde uns procuram governar ou conduzir outros, não há propriamente dominação, mas sim poder. A liberdade é a condição de possibilidade de exercício do poder, mas também aquilo que o ameaça constantemente.

O que define o poder, para Foucault, são modos de relação segundo os quais são estabelecidos conjuntos de ações sobre ações possíveis, “um modo de ação de uns sobre os outros”, ou ainda “uma ação sobre a ação, sobre as ações eventuais, ou atuais, ou futuras, ou presentes” (Foucault, 1995, p.243). As racionalizações que engendram modos de ação numa dada forma de poder buscam produzir certas condutas, ou seja, conduzir comportamentos de sujeitos ativos, livres, “entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (Foucault, 1995, p.244). Nesse sentido, o poder “incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita” as ações dos sujeitos. Antes de tudo, o poder deve ser entendido como um sistema instável de relação de forças. A todo momento as insubmissões próprias à liberdade escapam ao cálculo do poder, sendo neste caso, a liberdade a “condição de existência” do poder. De maneira que a liberdade é o ponto de aplicação do poder, um dos termos da relação, sem o qual sequer existiria a governabilidade, ela (liberdade) é “tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele” (Foucault, 1979, p.241). Ela (a liberdade) é, assim, aquilo que arruína a pretensão de

totalidade de todo poder, é também aquilo que faz com que a sua racionalização e o seu modo de operar se desloquem de uma função a outra, de um objetivo a outro, de um modo de ação a outro. “O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam usar suas forças ou escapar de suas armadilhas”, escreve Foucault (2006, p.208).

Não se trata, como se pode ver, de opor o poder à liberdade, como fossem termos mutuamente excludentes. Em suma, há poder e liberdade o tempo todo postos em jogo, em disputa estratégica. A questão é que o poder só pode ser exercido justamente *por causa* da liberdade. Foucault fala do poder no sentido de uma “provocação permanente”, diz ele: no “centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade” (Foucault, 1995, p.244). De modo que o que Foucault chama de “relação de poder” é a relação entre o conjunto de aplicações múltiplas das racionalizações políticas num dispositivo histórico e a liberdade nunca totalmente capturável e por definição imprevisível, que faz com que o poder tenha de se reinventar constantemente. Cabe, então ao filósofo diagnosticador do presente, intensificar as liberdades possíveis, concretas no interior dos jogos estratégicos de poder, fazer com que as resistências que se chocam contra ele possam desestabilizá-lo. Cabe tentar descobrir, através de uma análise empírica das práticas os limites que podem e devem ser transpostos. Se efetivamente as formas do saber (ver e falar)³⁶ estão sempre em relação com as forças do poder, é possível que o exercício de um questionamento das evidências do presente desloque as formas de perceber, de agir sobre os outros e de conduzir a si mesmo, e conseqüentemente intensifique as liberdades possíveis, como pretendia Foucault.

3.3

Uma questão ética, a subjetivação

Michel Foucault tenta agora, sempre dentro do mesmo projeto geral, estudar a constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar

³⁶ Ver a interpretação de Deleuze (1988)

e se reconhecer como campo de saber possível. Trata-se, em suma, da história da ‘subjetividade’, se entendermos essa palavra como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo. A questão do sexo e da sexualidade pareceu constituir para Michel Foucault não certamente, o único exemplo possível, mas pelo menos um caso bastante privilegiado: é efetivamente a esse respeito que, através de todo o cristianismo e talvez mais além, os indivíduos foram chamados a se reconhecerem como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação e, por diversos meios (exame de si, exercícios espirituais, reconhecimento de culpa, confissão), foram solicitados a desenvolver, a respeito deles mesmos e do que constitui a parte mais secreta, mais individual de sua subjetividade, o jogo do verdadeiro e do falso” (Foucault, 2010, p.199).

O eu é a nova possibilidade estratégica. (Paul Veyne – o último foucault e sua moral)

Oito anos, sabe-se, separa o primeiro volume de História da Sexualidade dos volumes subseqüentes. O silêncio de Foucault neste intervalo correspondeu a uma reconfiguração de suas pesquisas. Desde 1980- 1981 e nos poucos anos que precedem a publicação de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambos publicados em 1984, seus cursos no Collège de France atestam a mudança no direcionamento da problemática histórico-filosófica que sempre obcecou Foucault: a constituição histórica da subjetividade através de jogos de verdade. De modo que surge nesta época um estudo da formação histórica do sujeito a partir de uma nova perspectiva. Não mais o saber nem o poder determinando a forma do sujeito, mas as formas históricas de relação consigo, a subjetivação. Era indispensável para continuar, escreve Foucault na introdução de *O uso dos prazeres*, saber se era possível “pensar de forma diferente da que se pensa e perceber de forma diferente da que se vê (...)” (2010, p.197). Não à toa, no silêncio de Foucault, Deleuze (1992, p.122) supõe algo como uma crise: “por mais que se invoque pontos de resistência como contraposição aos focos de poder, de onde vem essas resistências? Em outras palavras, pergunta Deleuze (1992, p.122-3) “como transpor a linha, como ultrapassar as próprias relações de força? Mas como pensar um sujeito ativo, tendo em vista os dispositivos históricos de saber-poder que Foucault descobrira e estudara no decorrer de quase 20 anos de pesquisas?

Acompanhando as leituras de Deleuze (1992) e André Queiróz (1999), parece que o que move a passagem de Foucault ao tratamento das questões relativas aos modos de subjetivação na Antiguidade greco-romana e nos primeiros

séculos da era cristã é o empenho de pensar uma dimensão própria à liberdade e à autonomia do sujeito, sem, no entanto, restituir um sujeito prévio à história e de certa maneira ainda preservar a eficácia filosófica das dimensões do saber e do poder. Poder-se-ia mesmo dizer que o deslocamento operado por Foucault, o qual o leva a problematizar de outro modo a relação entre sujeito e verdade – longe de configurar o surgimento de uma contradição na lógica interna de suas pesquisas, a restauração de um sujeito que antes ele negara –, não apenas se concilia a suas investigações acerca do saber e do poder, mas também as supõe como sua condição de possibilidade³⁷. Grosso modo, tratava-se na arqueologia de um estudo de como em certos momentos e em domínios precisos o sujeito pode dizer a verdade, isto é, articular proposições verdadeiras ou falsas sobre objetos dados, segundo um *a priori* histórico dos discursos. Tratava-se, resumidamente, na genealogia de verificar como essa verdade (condicionada por regularidades discursivas) se conecta a práticas não-discursivas de poder nos processos objetivos de exclusão divisão e disciplinamento dos seres, os quais tornam esses seres sujeitos. A inflexão promovida neste “sistema” de problematizações histórico-filosóficas (e que presume esse mesmo sistema) diz respeito à análise histórica de como um sujeito que enuncia a verdade pode se reconhecer e ser reconhecido como aquele que fala a verdade. É como se Foucault focalizasse o mesmo problema a partir de um novo ângulo³⁸:

Trata-se de analisar não as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas: sob qual forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, aquele que diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito ao dizer a verdade.

Este novo eixo de pesquisa parece ser possível a partir da noção de governo e governabilidade³⁹, que nada mais é, como procuramos indicar, que um

37 Ver Francisco Ortega (1999)

38 Afirma Foucault (2010, p.289): “Talvez tenhamos mudado de perspectiva, girado em torno do mesmo problema, que é sempre o mesmo, isto é, as relações entre o sujeito, a verdade e a constituição da experiência.

39 As análises de Francisco Ortega (1999) em *Amizade e estética da existência em Foucault* sugerem essa interpretação.

certo conceito de poder que permite operar fora do esquema conceitual de dominação ou repressão. Para Foucault, propor uma análise em termos de governo compreende pensar não apenas a forma como os seres humanos governam uns aos outros, mas também como governam *a si mesmos*, abrindo com isso um espaço para pensar historicamente os modos segundo os quais o indivíduo se relaciona consigo mesmo, e se reconhece como sujeito moral: “a noção de governabilidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria ética” (2010, p.286).

De maneira que o que Foucault nomeia relações de si para consigo, ou subjetivação é uma “dobra” – para usar os termos de Deleuze⁴⁰ – do poder (que objetiva o indivíduo subjetivando-o no sentido de sujeição) que confere autonomia ao sujeito⁴¹, uma inversão na linha do poder que ocorre precisamente no processo de subjetivação, no qual o sujeito passa a se constituir autonomamente. Se o poder ocorre nas ações que se exercem sobre os outros configurando um domínio político, a subjetivação se dá nas ações que o indivíduo exerce sobre si mesmo, de modo a configurar um campo ético, o qual, não se separa da política. Através de uma releitura de seu conceito de poder dos anos 70 (aquele que se dá na objetivação do sujeito), Foucault pensa agora que a relações consigo mesmo é um modo de ação na qual o sujeito torce ou verga a força proveniente das relações de poder, tornando-se ativo e dispondo assim da possibilidade de elaborar a si mesmo através de certas práticas.

Dando sequência ao projeto genealógico de investigação da constituição histórica da subjetividade, a partir de uma genealogia do sujeito de desejo

40 Deleuze (1992, p. 123) diz “transpor a linha de força, ultrapassar o poder, isto seria como que curvar a força, fazer com que ela mesma se afete, em vez de afetar outras forças: uma ‘dobra’, segundo Foucault. Trata-se de ‘duplicar’ a relação de forças, de uma relação consigo que nos permita resistir, furta-nos, fazer a vida ou a morte voltarem-se contra o poder (...). Não se trata mais de formas determinadas como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de regras *facultativas* que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida.”

41 O sujeito não antecede essa dobra, antes ele é o seu efeito. Foucault (2010, p. 262) afirma: “eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si.” Francisco Ortega (1999, p.31) alega que trata-se “mais de um sujeito-forma que um sujeito-substância.” Deleuze (1992, p.144) comenta que as subjetivações “comportam efetivamente individuações sem sujeito.”

começada em *A vontade de saber* (quando então analisava os dispositivos de saber e poder da sexualidade na época moderna) Foucault prossegue sua genealogia do sujeito de desejo, estudando não mais a objetivação dos seres humanos na modernidade, mas o governo de si (a prática de si, o domínio sobre si, o cuidado de si) tal como foi praticado na Grécia Antiga, no cristianismo primitivo e no ascetismo cristão.

Uma “história da ética e da ascética” é a forma pela qual Foucault (2010) define sua nova questão. Não se trata, diz ele, de uma “história das moralidades”, uma vez que não se procura estabelecer a relação entre sistemas de valores e regras e a conduta real dos indivíduos. Mas também não é uma “história dos códigos morais”, pois não busca apreender os códigos dominantes de uma cultura e os aparelhos e instituições que o fazem funcionar. Sendo assim, uma história da ética e da ascética diz respeito ao tratamento do problema de como os indivíduos, em configurações históricas precisas, são chamados a se reconhecer como sujeitos de conduta moral. Inútil tentar ver um sujeito a-histórico numa análise como essa, já que o sujeito ético e a forma de resistência que daí pode derivar é o resultado de práticas e técnicas de si que variam historicamente.

O contato com o pensamento antigo leva Foucault a pensar de outra maneira a filosofia. Com efeito, a atividade filosófica nos anos 80 é concebida por Foucault como uma prática de si pela qual o indivíduo se transforma, podendo se tornar outro, podendo “desprender-se de si mesmo”. De maneira que o exercício do pensamento filosófico será então compreendido como uma ética.

Até a publicação do primeiro volume – *A vontade de saber* – da *História da Sexualidade*, Foucault havia recortado predominantemente cronologias que privilegiavam a época clássica e a época moderna. É verdade que suas problematizações dos anos 60 e 70 possuíam então uma ligação direta e evidente com a atualidade, já que colocavam a descoberto múltiplos processos históricos – muitos deles recentes – que atravessavam a atualidade (a medicalização do louco ou a cadeia são realidades históricas que atravessam o presente). Mas ao voltar-se ao mundo antigo estaria Foucault manifestando uma curiosidade que nada ou pouco tem a ver com as lutas políticas do presente? Parece que não. Uma vez que não se trata de uma nostalgia improdutiva do passado, nem de um retorno aos gregos, como se fosse possível e desejável recuperar nas relações atuais a experiência ética dos antigos. Em vez disso, ao possibilitar jogos de proximidade

e diferença históricas, a questão acaba novamente por se relacionar com o presente, porque desloca a questão da moral como obediência a um sistema regras com pretensões universais, que se baseariam no homem, ou numa natureza humana, para a relação propriamente ética, isto é, a relação de si para consigo, as quais os gregos praticavam⁴² como prática efetiva de liberdade: “a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder, uma busca que é aquela de uma estética da existência” (Foucault, 2010, p.290). Através de certos procedimentos e técnicas operadas sobre si, o indivíduo grego elaborava sua maneira de ser e de se conduzir, podendo dotar a sua existência de uma beleza singular, através da criação de um determinado estilo. Segundo Foucault (2010, p.262). “um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que elas se colocavam na Antiguidade. A busca de estilos, tão diferentes quanto possível uns dos outros”

O foco na ética, nas práticas de si (não o código moral, nem o comportamento com relação ao código, mas o modo como o indivíduo se elabora eticamente), segundo as quais o indivíduo é chamado a se constituir como sujeito moral abre espaço para a criação de novos modos de vida, novas formas de subjetivação. “Vivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres” (Foucault, 2010, p.120). A ética, tal como a concebe Foucault, se refere à possibilidade de inventar novas formas de relação consigo e com os outros que escapem do quadro relacional instituído, intervindo assim nas relações de poder estabelecidas. De modo que “a política como ética” (Foucault, 2010, p.220) se concretiza neste desafio, o de criar modos de subjetivação individual e coletiva que contestem o estatuto normalizador do poder moderno que produz formas de subjetividades presas a identidades e a pretensas verdades essenciais.

42 Paul Veyne observa que “a afinidade entre Foucault e a moral antiga se reduz à moderna reparição de uma única carta no interior de uma partida totalmente diferente; é a carta do trabalho de si sobre si, de uma estetização do sujeito, através de duas morais e de duas sociedades muito diferentes entre si.

3.4 O intelectual específico

O ceticismo radical de Foucault, a exigência de um questionamento histórico rigoroso que faz desaparecer todo essencialismo e toda forma de história reduzida ao “Mesmo” implica a mudança de posição do intelectual. Ao intelectual universal, o qual Sartre seria o representante maior, Foucault opõe o intelectual específico. Esse novo tipo de intelectual é demandado pela própria prática filosófica que entende o trabalho do intelectual/filósofo, como indicamos no início da dissertação, não como a elaboração de uma teoria para aplicá-la em um campo prático, mas como o trabalho que faz da teoria uma prática (Foucault, 2006, p.39). Com efeito, significa ver a produção de pensamento como uma ação. É porque as teorias de Foucault se deslocam de uma singularidade a outra, de um problema a outro, criando uma série de descontinuidades e diferenças não só no interior da análise, mas de uma análise a outra, que uma teoria é sempre um “sistema regional” de luta (2006, p.39). É por extirpar o “reino do homem” e a finalidade da história, que Foucault requer o título de intelectual específico, o correlato do filósofo anti-humanista.

O intelectual específico não diz mais o que dever ser feito, não apresenta nenhum projeto ideal de sociedade, ele nega definitivamente este papel. E por isso mesmo é criticado; a crítica vem daqueles que defendem a ideia de que um indivíduo ou um coletivo não deveriam agir por si mesmos, mas esperar que outros (o homem de saber, o intelectual universal) digam o que precisa ser feito (politicamente, eticamente). Qual é a *verdadeira luta*? Essa é a pergunta que o intelectual universal responderá, iluminando e dirigindo as consciências. De maneira que ele seria “a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma mais sombria e coletiva” (Foucault apud Gross, 2004, p. 41). É precisamente o intelectual universal o correlato do filósofo humanista politicamente engajado: aquele que não apenas detém a verdade da história – a verdade que promete o homem ao homem, a libertação final pressuposta na revolução –, mas que também é intelectualmente comprometido com a tarefa de mostrar o caminho às pessoas que levará a essa espécie de fim da história, em que nada mais resta a não ser a identidade originária do homem. Mas como observa Deleuze (Foucault, 2006, p.40), Foucault “foi o primeiro a nos ensinar alguma

coisa de fundamental, (...) a indignidade de falar pelos outros.” A “indignidade de falar pelos outros” é, com efeito, um princípio ético intelectual de Foucault que preserva a irreduzível liberdade na qual sua crítica poderá surtir efeitos.

Em um debate entre Foucault e Chomsky ocorrido em 1971 transmitido por um canal de TV holandês, a discussão gravita em torno da natureza humana, das dinâmicas sociais e do poder. Vejamos rapidamente como a figura do intelectual específico aparece sub-repticiamente numa parte do diálogo.

Na opinião de Chomsky o intelectual deve partir da “natureza humana” e suas constantes para conceber um projeto teórico e prático que atenda às necessidades impostas por essa natureza com o objetivo de construir um projeto de sociedade igualitária e justa, em suas palavras: “um sistema federado, descentralizado de livres associações (...). Parece-me que é a forma apropriada de organização social para uma sociedade tecnológica avançada (...) Chomsky ainda fala de uma sociedade de liberdade e de livre associação, na qual a **pulsão criadora inerente a natureza humana** poderá se realizar da maneira que ela decidir” (2006, p. 112). Ele acredita que livre das coerções sociais a natureza humana, até o momento recalcada pelas perturbações históricas, pode se realizar numa forma de organização social livre. Chomsky seria um desses filósofos que, como Sartre, concebem a história como “uma espécie de grande e tosca continuidade na que se engatam a liberdade dos indivíduos e as determinações econômicas e sociais.”

Na réplica, Foucault – como em muitos momentos – afirma num tom estrategicamente modesto: “estou muito menos avançado em meu procedimento (...) admito não ser capaz de definir, e por mais forte razão ainda não ser capaz de propor um modelo de funcionamento ideal para a nossa sociedade(...)” Modesto ao se colocar num patamar, segundo ele, “menos avançado” que o de Chomsky, o trabalho de Foucault seria menos pretensioso, uma vez que ele se recusa a “propor um modelo de funcionamento ideal para nossa sociedade”. Mas é uma modéstia estratégica, pois Foucault considera em seguida a sua tarefa como “urgente, imediata, acima de qualquer outra”. Ora, ao negar a posição do intelectual universal, Foucault requer para si o título de intelectual específico. A função do intelectual não é mais a de dirigir as consciências para um futuro revolucionário. De modo que tudo se passa como se Chomsky quisesse dar respostas a antigos problemas (natureza humana e sociedade ideal) e Foucault quisesse formular

novos problemas através de campos específicos do conhecimento, nunca vendo neles algo que pudesse apontar para a validade de idéias gerais, ou universais, mas apenas singularidades imanentes ao campo histórico. Nesse sentido, Foucault desloca sensivelmente a tarefa do intelectual. Em vez de propor soluções, o intelectual específico torna problemáticas as evidências através de um diagnóstico do presente:

uma das tarefas que me parece urgente, imediata, acima de qualquer outra, é a seguinte: devemos indicar e mostrar, mesmo quando elas estão escondidas, todas as relações do poder político que controla atualmente o corpo social, o oprime ou o reprime.

É porque não há natureza humana, nem finalidade ideal na ordem dos eventos históricos que Foucault se recusa a falar “visto que isso é, aquilo será” (p.43, coragem da verdade). Assim, uma “ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos esses projetos que pretendem ser globais e radicais”. (p. 348, ditos II) Pois “sabe-se pela experiência que a pretensão de escapar ao sistema da atualidade para oferecer programas de conjunto de uma outra sociedade” – diz Foucault – “apenas conseguiu reconduzir às mais perigosas tradições” (2005, p.348). Ele se exime de formular um modelo de funcionamento para a sociedade, apenas fazendo ver “o que é tão imediato, o que está tão perto, o que está tão intimamente ligado a nós que exatamente por isso não o percebemos.” Trata-se para Foucault de “fazer ver o que vemos”, desdisciplinarizando e des-significando o olhar através da pesquisa histórica. A resistência de Foucault aos sistemas de saber-poder por ele analisados se concretiza através da descrição de pontos estratégicos – como a elaboração de um mapa que será utilizado numa guerra –, que não podem ser elevados a categorias universais, ou necessárias, embora tais pontos permitam problematizar questões de alcance geral, isto é, colocar “o problema das relações entre razão e loucura, entre doença e saúde, crime e lei, ou o problema do lugar a dar às relações sexuais etc” (Foucault, 2005, p.351).

3.5 Foucault contra a hipótese repressiva

No primeiro volume da *história da sexualidade*, Foucault expõe o método segundo o qual pretende fazer essa história. Antes de tudo, a sexualidade deve ser entendida como um dispositivo histórico:

o sexo é, pelo contrário, o elemento mais especulativo, o mais ideal, o mais interior em um dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas capturas dos corpos, sua materialidade, suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres.” (ver ref.)

Pois bem, a ideia de uma sexualidade como dispositivo histórico de poder é contraposta à hipótese repressiva da sexualidade: na medida em que os discursos de “liberação sexual” – comuns a todo um pensamento político de esquerda – se fundamentam numa suposta existência de uma substância natural a-histórica da sexualidade, acreditam que de um lado há o poder e de outro um sexo natural, “as próprias coisas em sua vivacidade primitiva” (Foucault, 1990, p.238). sobre o qual se exerce um poder essencialmente repressor. Para usar a metáfora de Bernard Henry-Lévy, “debaixo dos paralelepípedos, a natureza em festa” (Foucault, 1990, p.238). De modo que o problema seria libertar a natureza do sexo, descobrir sua verdade difícil e escondida, desprendendo-o dos poderes que o tornam miserável. O velho tema da natureza versus cultura é aí encenado. Nesse sentido, a resistência a esse poder repressivo, se daria, por exemplo, no ato de falar a verdade do sexo – verdade dos prazeres e dos desejos íntimos aos quais os sujeitos se veem essencialmente ligados. O sexo figura aí como objeto natural a partir do qual se pode e deve falar a verdade, uma vez que essa verdade é a do próprio sujeito, uma vez que provavelmente no cerne de tal verdade se encontra a liberdade genuína e intrínseca ao sujeito, que é reprimida pelo poder.

Quando Foucault, porém, fala da sexualidade em termos de dispositivo histórico, a estratégia de falar a verdade do sexo e fazê-lo aparecer em sua natureza passa a ser parte integrante do dispositivo de poder. Procurar definir uma natureza e uma verdade do sexo é efetivamente o procedimento adotado por suas estratégias. A investigação histórica de Foucault não é, dessa forma, descobrir como o sexo é reprimido, mas sim, mostrar como, através de que práticas fomos levados a acreditar que o sexo é uma natureza reprimida e que ele se refere a verdade do sujeito, sem a qual este não pode ser realmente “livre”. Como é

possível que a sexualidade, pergunta Foucault (1990, p.229), “tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa ‘verdade’ profunda é lida, é dita? (...) O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja (...) nossa verdade de sujeito humano”. Não se trata de negar que haja mecanismos de interdição e proibição sobre as práticas sexuais. O problema é que esses mecanismos fazem parte de um amplo dispositivo que produz o discurso do sexo verdadeiro e que estimula o sujeito a descobrir e dizer a verdade de seu próprio sexo. A questão é “afinal, como se explica que (...) a sexualidade não seja simplesmente aquilo que permita a reprodução da espécie, da família, dos indivíduos? Não seja simplesmente alguma coisa que dê prazer e gozo?” Em suma, interessa a Foucault fazer uma história das práticas de acordo com as quais se instituiu que o sexo tem uma verdade. O poder, mais que repressivo, é produtivo; ele incita, estimula modos de vida a partir de efeitos de verdade. Afirma Foucault (1990, p.230), “não quis fazer a sociologia histórica de uma proibição, mas a história política de uma produção de ‘verdade’”.

Em todo o caso, o que importa reter é que a liberdade imaginada pela “hipótese repressiva” é aquela que se dá numa ordem utópica de superação dos processos históricos que oprimem uma natureza humana. Uma liberdade que só é possível na medida em que o sujeito, para além da história, de posse de sua verdade e essência, pode então realizar os princípios básicos de sua natureza⁴³.

3.6

A liberdade anti-humanista – revolução⁴⁴ x revolta

43 Nesse sentido, em uma entrevista, Foucault (2010, p.205) alega: “sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, (...) corre-se o risco de remeter à ideia de que existe uma natureza ou essência humana que após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva consigo mesmo”.

44 Utilizamos essa expressão no sentido em que Foucault (2010, p.78) a emprega: “Chegou a época da “revolução”. Há dois séculos ela se projetou sobre a história, organizou nossa percepção do tempo, polarizou esperanças. Realizou um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável: ela lhe deu legitimidade, escolheu suas boas ou más formas, definiu as leis do seu desenvolvimento, estabeleceu suas condições prévias, objetivos e maneiras de se acabar. Chegou-se mesmo a definir a profissão de revolucionário. Repatriando assim a insurreição, pretendeu-se fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real”.

Todo o posicionamento filosófico e intelectual de Foucault afasta-se, como vimos, tanto da alternativa política revolucionária (utópica), quanto da alternativa política reformista. Ainda assim, a partir da função auto-requerida de intelectual específico, ele claramente aproxima suas pesquisas às lutas políticas da esquerda, pretendo ter um efeito nos jogos de poder. Pois bem, as críticas mais comuns dirigidas a Foucault pelos historiadores e filósofos⁴⁵ são as de que, por um lado a sua obra tende a um irracionalismo por criticar, digamos, a Razão e, por outro, de que ela é paralisante ou estéril, uma vez que apresenta sistemas de poder-saber que não podem ser transformados por uma “tomada de consciência” ou algo do gênero (tendendo com isso a uma espécie de “desespero irracionalista anestésico”). O impasse que aparece aí se refere ao efeito de suas pesquisas e toma a forma destas duas questões: que efeitos podem ser produzidos por uma crítica que ataca a Razão? Que efeitos são esperados de uma crítica que defende a perspectiva segundo a qual os sistemas de poder-saber – os quais condicionam os pensamentos e as ações dos homens – não se transformam pela ação consciente? Nestas duas formulações o impasse que é colocado deriva de um ponto de vista humanista. O que se pretende ao colocar este tipo de impasse é de alguma forma assegurar a universalidade da razão e também uma noção abstrata de liberdade centrada num sujeito a-histórico.

A liberdade que se pode associar ao pensamento foucaultiano não se harmoniza a noção de liberdade das propostas revolucionárias (humanistas), uma vez que estas acreditam numa noção ontológica (a-histórica) de homem, a partir da qual procuram coincidir as objetivações históricas das práticas humanas com uma verdade suposta no próprio homem. Em outras palavras, a perspectiva revolucionária presume que o homem contém uma verdade como objeto e que esta verdade proveniente do objeto deve ser também a sua condição de possibilidade. O discurso revolucionário está sempre preso a esta esperança, a de objetivar adequadamente o homem, fazendo com que seu futuro seja a realização de algo como uma natureza humana, sendo a liberdade parte integrante desta

45 Os exemplos não faltam, poderíamos indicar os historiadores franceses que participam no debate de *impossible prison*, que atribuem a Foucault tanto uma perspectiva irracionalista, como um efeito “anestésico” produzido por suas análises. Quanto aos filósofos poderíamos indicar Sartre, com relação ao problema da mudança não-consciente e Habermas com relação a questão do irracionalismo.

natureza a-histórica, que é reprimida pela “ideologia”, “estado” “família” etc. Enquanto a perspectiva revolucionária (pautada numa analítica da finitude) permanece presa a esta ordem de problematização, entendendo a liberdade como a capacidade da ação humana consciente de determinar a história, Foucault procura mostrar, como já dissemos, através de uma história nominalista⁴⁶ que aquilo a que se chama “homem” diz respeito apenas a variedade de práticas segundo as quais ele foi objetivado. Aquilo que então se acreditava objetivamente dado, não passa de uma objetivação historicamente constituída. A história de Foucault opera, portanto, no sentido de por a descoberto as séries de práticas históricas que ocultam a não-essência e a contingência de realidades concebidas como substâncias universais (a loucura, o sexo etc.). A liberdade foucaultiana consiste, por exemplo, na possibilidade de negar a busca de uma essência ou universalidade do homem. A questão da mudança só pode ser pensada nos termos da contingência da liberdade na história, Foucault (2006, p.349) afirma:

Se as prisões e os mecanismos punitivos são transformados, não será porque se terá posto um projeto de reforma na cabeça dos assistentes sociais; será quando aqueles que tem de se haver com esta realidade, todos eles tiverem se chocado entre si e consigo mesmos, quando tiverem encontrado impasses, embaraços, impossibilidade, quando tiverem atravessado conflitos e enfrentamentos, **quando a crítica tiver sido atuada no real**, e não quando os reformadores tiverem realizado suas idéias.

A liberdade anti-humanista de Foucault se localiza na dispersão, anonimato e contingência das relações de poder. O modo como sua crítica vai ser “atuada no real” é absolutamente imprevisível, dar-se-á no devir interminável das lutas e das estratégias. O efeito prático esperado das análises é anti-finalista. Embora o diagnóstico apresente os modos como ocorrem os processos de dominação relativos ao poder, não cabe ao filósofo determinar como as lutas devem se encaminhar. É precisamente uma liberdade anônima e contingente que determinará a atuação da crítica no real. Citamos Foucault (2006, p. 349):

46 Toda uma reflexão acerca do nominalismo histórico de Foucault foi desenvolvida tanto por John Rajchman (1987) em *Foucault: A liberdade da filosofia* e por Paul Veyne (2011) em seu recente livro sobre Foucault, *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*.

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

O conceito de história de Foucault, o de uma “história perpetuamente aberta” presume que a liberdade não é aquilo que é reprimido pelo poder e que se realizaria num futuro revolucionário, quando se tiver seguido corretamente certas etapas de um programa de liberação a partir de um processo teleológico e auto-consciente: inversamente ela é aquilo que hoje “ameaça *dissolver* o que a história apresentou como necessário ou progressivo” (Rajchman, 1987, p.55). Ora, trata-se de mostrar “às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes, certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída” (Foucault, 2010, p.295). A liberdade que se pode encontrar em Foucault nada tem a ver com um núcleo interior do sujeito (essencial ou a-histórico). Ela só tem lugar na concretude das relações de saber, poder e ética do presente, segundo a qual nos constituímos como sujeitos; ela se promove na exterioridade histórica onde tais relações ético-políticas se desdobram. É porque se crê numa história e num presente não livre, numa história que oprime a essencialidade da natureza humana, que a liberdade só pode figurar na teoria revolucionária como projeto futuro de realização de algo como “o” homem. Foucault parece pensar que a única liberdade que existe é a que se dá anonimamente no interior dos jogos de poder e na possibilidade permanente de arruiná-lo. A liberdade não é, dessa forma, uma instância secreta e essencial do sujeito manipulada por um poder ruim, ela é a prática concreta que afirma ou desafia os poderes estabelecidos. Se a utopia revolucionária concebe a liberdade segundo práticas que objetivaram o homem, tornando-o sujeito de um verdadeiro sexo, ou de uma razão universal, associando, portanto, a liberdade à realização prática dessas ideias gerais, a liberdade, tal como a conceberia Foucault, parte do princípio que se essas relações não são necessárias, nem universais como se apresentaram, de modo que a liberdade efetiva corresponde a perguntar como não ser mais o que se é. O ser humano é livre, não porque possui uma natureza, mas porque ele não é ontologicamente definível. Em suma, somos livres porque não há verdade essencial do sujeito.

Questionar e desafiar as experiências contingentes que nos tornam sujeitos é acionar a liberdade real que temos de transformar a nós mesmos e as nossas ações. Tal é a liberdade que o próprio Foucault pratica ao questionar a maneira como fomos levados a acreditar numa essência do sexo, da loucura, da doença, do crime e do sexo, diz Foucault (2010, p.220), “procuro (...) fora de toda *totalização*, ao mesmo tempo *abstrata* e *restritiva*, abrir problemas que viram a política pelo avesso, atravessam as sociedades em diagonal, e são partes constituintes de nossa história”. Ao contrário de ter um efeito anestésico ou paralisante, as histórias elaboradas por Foucault podem muito bem ter o efeito de mostrar o quanto realmente somos livres, já que não há poder ou moral necessárias, sendo enfim, o próprio homem uma invenção recente (como o mostra *As palavras e as coisas*).

Tendo em vista a imprevisibilidade a intransigência e a intempestividade da liberdade concreta, como propor que a liberdade seja um projeto para o futuro a ser determinado por instância atemporal presumida no sujeito? Como querer que ela se manifeste sob a forma de uma programação? Como, ainda, delegar ao filósofo/intelectual a tarefa de dizer o que as pessoas devem fazer? Quando da ocasião de uma conferência aberta ao público, Foucault (2010, p.302) faz uma afirmação, que a despeito do contexto específico de sua fala, é plausível tomá-la como signo de sua ética filosófica e intelectual:

acredito que é pouco pretensioso expor de maneira profética aquilo que as pessoas devem pensar. Prefiro deixá-las tirar suas próprias conclusões ou inferir ideias gerais das interrogações que me esforço para levantar através da análise de materiais históricos bem precisos. Acho que isso é mais respeitoso em relação à liberdade de cada um e, desse modo, essa é a minha abordagem.

A liberdade própria à revolta, em vez da revolução, é o efeito pretendido nos jogos de poder, pela ontologia do presente. A liberdade pensada por Foucault se correlaciona com o caráter aberto da revolta, pertence unicamente à ordem do tempo presente, enquanto a revolução sonha com o futuro das liberdades fundadas no sujeito da razão, correlato da utopia de uma história controlável. As pequenas e obscuras “lutas anárquicas” – ao contrário da grandiloquência revolucionária, que pretende “subverter de alto a baixo o poder estabelecido, anulá-lo em seu princípio”, e que garantiria uma libertação total, guiando o destino de todas as lutas menores – funcionam como desestabilização constante dos mecanismos de

poder. A revolta pode ser o grande exemplo de liberdade concreta, tal como a pensa Foucault, por seu caráter imprevisível. As revoltas se caracterizam por quebrar as “longas cadeias de razões” da história; elas “pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam”.

3.7 História e devir

Não predizer, mas está atento ao desconhecido que bate à porta (Deleuze, 1991, p.86).

A distinção proposta por Deleuze entre história e devir pode fornecer as bases para uma possível apreensão dos efeitos de liberdade pretendidos por Foucault em sua ontologia do presente. A atualidade é mais da ordem do devir do que da história. A história (o saber histórico) é possível por conta de uma dada relação com o arquivo, a qual indica um determinado estado de coisas. Através da análise do arquivo se pode emitir um diagnóstico. De modo que se Foucault se volta ao arquivo (à história) não é para definir o que somos – a atualidade –, mas para dizer o que aos poucos deixamos de ser pelo devir⁴⁷. Segundo Deleuze (1992, p.210-11)

o que a história capta do acontecimento é a sua efetuação em estados de coisa, mas o acontecimento em seu devir escapa à história. A história não é a experimentação, ela é apenas o conjunto das condições quase negativas que possibilitam a experimentação de algo que escapa à história. Sem a história, a experimentação permaneceria indeterminada, incondicionada, mas a experimentação não é histórica (...) O devir não é história; a história designa somente o conjunto das condições, por mais recentes que sejam, das quais desvia-se a fim de ‘devir’, isto é, para criar algo novo.

Por meio de um questionamento histórico, isto é, através da investigação de um dado estado de coisas que condicionam as experiências que irão se constituir, Foucault pretende que sua crítica do presente atue no devir (na

47 Deleuze (1991, p.86), retoma uma passagem de *Arqueologia do saber* “válida para toda obra” de Foucault: “A análise do arquivo comporta, portanto, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, é a borda do tempo que envolve nosso presente, que o cobre e que o indica na sua alteridade, é aquilo que, fora de nós, nos delimita.”

atualidade) – precisamente na experimentação de novas práticas (novos regimes de enfrentamento, novas relações etc.). Em outras palavras, se, tal como considera Deleuze o devir é o movimento, condicionado pela história, que produz “algo novo”, o efeito pretendido das críticas históricas de Foucault não é outro senão produzir “algo novo” ao se inserir no seio dos combates, no devir mesmo das lutas atuais, sem ter a menor pretensão de impor um modelo ético ou político. De modo que a “simples” tarefa de tornar visível o funcionamento do poder é já participar efetivamente das lutas.

4 Conclusão

4.1 Uma ontologia crítica do presente – a reinvenção da tradição crítica

Em termos filosóficos o que generaliza as temáticas do saber, do poder e da subjetivação sob o conceito de ontologia do presente é um questionamento histórico anti-humanista do presente com vistas a intensificar as liberdades que podemos alcançar hoje. De maneira que essa singular prática filosófica exige, segundo Foucault, uma atualização da atitude crítica, ou atitude de modernidade.

Lá onde se apagam as fronteiras entre filosofia e história e se propõe pensar a atualidade – “o hoje como diferença na história” –, dá-se a abertura de um campo de reflexão filosófica – a possibilidade de fazer uma ontologia do presente.

A expressão pode não soar bem, desde o ponto de vista da tradição filosófica, pelo peso dos significados atribuídos às palavras ontologia e história; a princípio dois temas não tão facilmente conciliáveis filosoficamente, uma vez que une justamente aquilo que se presumia termos mutuamente excludentes: o presente enquanto elemento fundamentalmente histórico, isto é, alguma coisa que seria essencialmente da ordem da passagem, do provisório e do acidental e que se oporia como que naturalmente à ontologia – incondicionada origem que funda o histórico – o estudo que investiga as estruturas fixas do ser, aquilo que faz com que todo ser seja, registro, portanto, do originário (*ursprung*), da permanência. No entanto, Foucault nunca deixou de observar a exigência nietzschiana de que “o filosofar histórico é doravante necessário”. De modo que se poderia dizer que a ontologia do presente é primeiramente a afirmação de um “filosofar histórico” que desfaz a oposição entre o ser e a história. Nesse caso, fazer uma ontologia⁴⁸ não significa estabelecer uma verdade atemporal do ser, isto é, uma ontologia metafísica, com pretensões universalistas, mas dizer o que somos hoje. Isso não

48 Ver a esse respeito a discussão de Jurandir Freire Costa no prefácio escrito para o livro de Francisco Ortega (1999, p.14), *Amizade e Estética da existência em Foucault*.

significa estabelecer a nossa identidade, mas dissipá-la ao mostrar as diferenças pelas quais nos constituímos.

Embora a referência fundamental a Nietzsche com relação à concepção de história e da histórica como crítica filosófica, é particularmente com Kant – o primeiro filósofo que teria colocado a questão específica de pensar filosoficamente a atualidade em sua diferença, isto é, *dar às questões do presente dignidade filosófica* – que Foucault estabelece um diálogo, no qual irá refletir acerca de sua tarefa, a ontologia do presente. Vejamos.

Em 1978 e 1984 Foucault interpreta em pelo menos três ocasiões⁴⁹ o texto de Kant de 1784 – texto que constitui a resposta de Kant a questão: *que é o iluminismo?* – para definir a abertura de um determinado campo filosófico. É através de uma leitura original do artigo de Kant que Foucault desenvolve a questão inesperada de sua filiação à tradição crítica. Reconhecido como contra-*Aufklärung*, Foucault surpreende ao vincular-se a tradição iluminista. Pois bem, quanto a essa filiação há de se ter o cuidado: trata-se de uma interpretação particular da *Aufklärung* feita por Foucault, não de uma fidelidade a uma pretensa forma de pensar unitária, na qual as questões se esgotariam nessa própria tradição – na suposta imobilidade e verdade dessa tradição exaltada pela memória –, mas de retomar um problema, uma atitude, fazendo dela um elemento diferencial com relação ao modo de conceber a atividade filosófica. Pergunta ele: “por que não começar uma grande inquirição histórica sobre a maneira como a *aufklärung* foi percebida, pensada, vivida, imaginada, conjurada, anatemizada, reativada (...)?” Foucault se vincula muito mais ao espírito crítico reconhecido por ele na *Aufklärung* do que às doutrinas do século XVIII.

Em todo caso, seria incorreto imaginar que Foucault seja a favor ou contra a *Aufklärung*. O que ele rejeita é a interpretação na qual ela figura como o “quadro

49 Em nossa análise fazemos referência aos três artigos de Foucault, no entanto, não vamos focar nas diferenças que cada texto introduz com seus respectivos temas e objetivos específicos, antes, vamos nos ater aos pontos convergentes para o tema em questão. As três circunstâncias em que Foucault examina o texto de Kant são as seguintes: a primeira trata-se do prefácio (posteriormente revisado em 1984, para a publicação do texto na *Revue de métaphysique et de morale*, sob o título *A Vida: a Experiência e a Ciência*, vamos nos ater a essa versão) escrito em 1978 para a tradução americana do livro de Canguilhem, *O normal e o patológico*; a segunda diz respeito a conferência proferida por Foucault também em 1978, cujo título era *O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*; por fim, a última se refere ao artigo publicado em 1984 nos Estados Unidos, *O que é o iluminismo?*

idealista de um esclarecimento como formação histórica da espécie com vista a um Estado ideal” (Rajchman, 1987, p.55). Evidentemente, Foucault combate a imagem humanista do iluminismo, segundo a qual ele é o fenômeno que possibilita a abertura de uma época de construção racional e autoconsciente de uma liberdade genuinamente humana.

Pode-se dizer que a experiência moderna do tempo é aquela em que o presente é em primeiro lugar a manifestação histórica de uma mutação, o tempo aí é investido fundamentalmente de uma natureza histórica. Tem-se nessa circunstância uma consciência histórica que pensa o presente como uma etapa de um longo processo. Tal consciência histórica é caracterizada pela vontade de ruptura e a procura dos meios – a razão, para Kant – pelos quais irá se alcançar a finalidade do processo histórico. Assim, a vontade de ruptura atesta não só o desejo de desprender-se do passado e introduzir o novo no presente, mas também fazer do futuro a realização pressuposta no curso do processo histórico. A diferença que o presente pode produzir, nesse caso, não é mais forma de dar continuidade à história. Parece que, de acordo com a doutrina kantiana, a razão exerce o papel de mostrar que a atualidade é essa diferença e ao mesmo tempo de reduzir essa diferença à identidade universal da própria razão, uma vez que ela (a razão) é o elemento que determina a finalidade do processo histórico.

Apesar disso, o texto de Kant sobre a *Aufklärung* parece abrir, para Foucault, uma brecha para pensar uma relação possível entre filosofia, história e atualidade que paradoxalmente escapa em certo sentido do projeto crítico. Diz Foucault (1995, p.239),

o outro aspecto da ‘filosofia universal’ não desapareceu. Mas a tarefa da filosofia como uma análise crítica de nosso mundo tornou-se algo cada vez mais importante. Talvez, o mais evidente dos problemas filosóficos seja a questão do tempo presente e daquilo que somos neste exato momento.

Com relação à leitura que Kant faz da *Aufklärung*, Foucault (2005, p. 337) enfatiza a originalidade da reflexão: “a questão se refere à pura atualidade. Ele não busca compreender o presente a partir de uma totalidade ou de uma realização futura.” Como se sabe, nos escritos kantianos sobre a história ela aparece, em geral, associada à finalidade do tempo. Vê-se que aqui é outra a questão que se impõe. O que está em jogo na perspectiva adotada por Kant nesta ocasião não é

pensar a continuidade do tempo histórico, mas a sua descontinuidade. Em vez de falar da inevitabilidade do processo histórico, Kant opta desta vez por pensar o tempo a partir da diferença que o hoje introduz na história, sem, porém, reduzir essa diferença a uma necessidade, ou finalidade. A reflexão filosófica se propõe como questão o atual. Uma interrogação filosófica da atualidade que evita o recurso a totalização histórica e que introduz o descontínuo no presente e o presente enquanto descontinuidade é o que faz Foucault (2005, p.341, grifos nossos) voltar à Kant e pensar a sua própria pesquisa como uma ontologia do presente: “A reflexão sobre ‘a atualidade’ como **diferença na história** e como motivo para uma tarefa filosófica particular me parece ser a novidade desse texto.”

Mas que quer dizer a questão lançada por Kant no final do século XVIII, interrogar o presente (a história) a partir da filosofia, no instante em que ela surge como “figura determinante” de uma época? No momento em que o presente, por outro lado, se “tornava a forma de realização dessa filosofia”?

Pela primeira vez, nessa época, questionou-se o pensamento racional não somente sobre sua natureza, seu fundamento, seus poderes e direitos, mas sobre sua história e sua geografia, sobre seu passado imediato e suas conseqüências de exercício, sobre seu momento, lugar e atualidade (Foucault, 2005, p.354).

A filosofia aparecia então como modo de decifrar a história, daí as filosofias da história, típicas do pensamento moderno. Mas também a possibilidade (talvez discreta, já que o próprio Kant e todo o pensamento moderno não teriam levado às últimas conseqüências essa perspectiva) de tomar o presente como questão filosófica para além de uma filosofia da história. Em outras palavras, a possibilidade de estabelecer com a história uma nova relação: não mais experimentá-la como a realização de um destino inescapável que se imporia de tal forma a dar um sentido a-histórico à história. Não mais olhar o presente como continuação do passado, onde as mudanças atestariam somente o sentido um pouco secreto do devir. No lugar disso, conceber o tempo como uma série de diferenças e deslocamentos que possibilita tomar o hoje como “singularidade absoluta”, ou seja, como uma realidade outra, distante da narrativa que traça a perfeita continuidade entre passado e presente e considera o presente como o desenvolvimento necessário de uma origem fora do tempo. Abre-se também a

possibilidade, para Foucault, de tomar a diferença e a alteridade, que constitui ontologicamente o presente, como tema capital da reflexão filosófica. Isso implica conceber a filosofia não como um conjunto de problemas definitivos, mas fazer dela (da filosofia) uma história das problematizações, isto é, uma história crítica – demandada pela atualidade, logo com temas sempre variáveis – de como as coisas se tornam problemáticas, dignas de serem pensadas e efetivamente pensadas de tal ou tal maneira; é “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, o que faz e o mundo em que vive” (Foucault, 2010, p.198). Nesse sentido, o que hoje é problematizado pelo pensamento, nem sempre o foi. Importa para a filosofia, tal como a prática Foucault, pensar como um problema se constitui historicamente e assim buscar os pontos estratégicos de resistência que permitiriam transpor os “limites atuais do necessário”, ou seja, dirigir uma crítica histórico-filosófica ao que “não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos” (Foucault, 2005, p.345). Toda esta forma de interrogar o presente teria uma estreita relação com o que Foucault chamou de atitude crítica e atitude de modernidade.

Kant entende, no texto de 1784, que a realização da *Aufklärung* depende fundamentalmente da adesão espontânea dos indivíduos – da vontade e disposição dos indivíduos de exercerem o uso livre e universal da razão (nesse sentido, as três Críticas de Kant seriam os guias maiores da *Aufklärung*). Daí abre-se uma brecha para uma certa forma de inteligibilidade da história que descarta a concepção teleológica do tempo e que enfatiza a imprevisibilidade e a não necessidade do processo histórico uma vez que a história vai se concretizar unicamente como o efeito da atitude dos indivíduos para com o presente. Isso leva Foucault (2005, p.342) a considerar a modernidade como uma atitude, “um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir (...)”. Uma dupla atitude que se definiria a partir da perspectiva de Baudelaire quanto à modernidade, assim como a partir da interpretação kantiana da *Aufklärung*, a atitude crítica. Tratar-se-ia então de recuperar a atitude de modernidade e a atitude crítica na tarefa filosófica atual.

Em primeiro lugar, a atitude de modernidade que concerne ao artista, à luz de Baudelaire, determina uma atenção implacável ao presente, às ocorrências singulares que podem ser apreendidas como as marcas distintivas da atualidade. O

homem moderno – Foucault (2005, p.343) cita Baudelaire – “busca alguma coisa que nos permitirão chamar de modernidade”. Significa heroificar o presente. Detectar no devir incessante, no movimento daquilo que passa (na vida moderna) o eterno, “extrair o eterno do transitório” (Baudelaire, 1996, p.23). Não para sacralizá-lo, ou torná-lo insuperável, mas para ironizar os elementos essenciais que singularizam a atualidade. Os costumes e as coisas mais cotidianas podem ser escolhidas para eternizar ironicamente o presente. Para Baudelaire (Foucault, 2005, p.342), “o pintor moderno será aquele que mostrará essa escura sobrecasaca como a ‘vestimenta necessária de nossa época’”, e com isso indicar “a relação essencial, permanente, obsedante que nossa época mantém com a morte.” De modo que as roupas negras características dos tempos modernos seriam “a expressão do espírito público; um imenso desfile de coveiros, políticos, amantes, burgueses. Celebramos todos algum enterro” (Foucault, 2005, p.343). Partindo desta relação particularmente estética para com a atualidade, Foucault dá a entender que tal poderia ser – como a atitude do pintor moderno descrita por Baudelaire – a atitude do filósofo que, atento precisamente às nuances da época em que vive, diagnostica, não sem ironia, o presente. Mas a atitude de modernidade exige também um ato transgressor, “um exercício em que a extrema atenção para com o real é confrontada com a prática de uma liberdade que, simultaneamente, respeita esse real e o viola” (Foucault, 2005, p.344). O diagnóstico do filósofo implica uma possibilidade de transformação, pois ele está centrado, no caso de Foucault, efetivamente nos lugares estratégicos onde o poder se exerce, onde a verdade produz efeitos, enfim, nos modos de objetivação pelos quais o ser humano é subjetivado. A transgressão nesse sentido é um modo de violar os limites do presente, que produz uma inflexão no projeto crítico kantiano. Porque se o problema de Kant era saber a que limites o conhecimento deve respeitar, em Foucault a questão se converte no problema de saber a quais limites se pode transgredir na atualidade, isto é, “dizer o que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser como ele é” (Foucault, 2005, p.325). Diagnóstico e possibilidade de transformação são as exigências correlativas e essenciais no trabalho filosófico, que faz da ontologia do presente, uma “violação do real”. O “diagnóstico sobre o que é atualidade”, nas palavras de Foucault,

não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas seguindo as linhas de vulnerabilidade da atualidade, em conseguir apreender por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é. E é nesse sentido que a descrição deve sempre ser feita de acordo com essa espécie de ‘fratura virtual’ que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível (2005, p.325).

Foucault ainda sugere como a atitude de modernidade implica uma relação consigo: “ser moderno não é aceitar a si mesmo tal como se é no fluxo dos momentos que passam (...)” (2005, p.344). O problema da relação consigo é tema-chave para compreender os estudos acerca da ética empreendidos por Foucault na década de 1980 – a questão de uma estética da existência remete ao questionamento dos modos pelos quais o sujeito pode se subjetivar quando toma a si mesmo como um objeto a ser construído. Para Foucault, importa pensar uma ética que corresponda a um trabalho do sujeito sobre si mesmo: uma elaboração de si, em vez de uma descoberta de si. Uma invenção de si, no lugar de uma busca de interioridade que guardaria a identidade secreta do sujeito. Sobretudo, interessa a Foucault a possibilidade de criar novos modos de subjetivação.

A atitude de modernidade se correlaciona ao exercício de uma atitude crítica, que Foucault busca fundamentar no sentido que Kant afere ao iluminismo.

No período histórico que vai do Renascimento ao Iluminismo, destaca-se um problema que ocupa cada vez mais o pensamento: a arte de governar (em geral). “Questão fundamental a qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica, arte política, arte econômica”. (Foucault⁵⁰, p. 3) Como contraponto, nasce ao mesmo tempo uma arte de “como não ser governado assim”. Não uma recusa absoluta em ser governado, mas uma revolta que consiste estritamente em não mais aceitar ser governado de uma determinada forma (seja por um clérigo, um monarca, ou por uma verdade, a qual se deva seguir). Essa seria a atitude crítica, a qual Foucault relaciona à interpretação kantiana da *Aufklärung*. Se Kant entende a *Aufklärung* como a saída do homem do estado de minoridade (do qual, diga-se de passagem, ele seria o único responsável) através da conquista da autonomia da razão – e isto implicaria, como já indicamos, uma tomada de decisão voluntária dos sujeitos em não se submeterem à autoridade dogmática, mas fazerem uso de seu próprio entendimento –, Foucault se permite

⁵⁰ Conferência: *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*. Data não disponível.

atribuir a *Aufklärung* isto que ele chamou de atitude crítica, sem, contudo, confundi-la com o projeto crítico kantiano⁵¹. Nesse sentido, “o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito”. Uma vez que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se insurge contra uma certa forma de exercício de poder que está vinculado ao domínio onde se produz a verdade, ela (a crítica) “teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade.” (Foucault⁵², p.5) É nesse ponto que Foucault reconhece o valor da atitude crítica, sua pertinência e sua possibilidade de ser retomada no pensamento filosófico atual.

A atitude de modernidade, ou o que poderíamos chamar “atitude crítica de modernidade” diz respeito ao *êthos* filosófico postulado pela “ontologia histórica de nós mesmos”. É preciso enfatizar: não significa retomar os elementos de doutrina do pensamento iluminista⁵³. Não se trata, como afirmamos, de ser contra ou a favor a *Aufklärung*, mas de reativar a todo momento o ímpeto crítico inerente à modernidade. No trabalho de Foucault a atitude crítica toma a forma de uma “atitude limite”, que coloca em jogo o modo pelo qual o Ocidente inventou limites, fronteiras singulares para separar a razão e a loucura, o são e o doente, o homem de bem e o delinqüente, etc. Trata-se para Foucault de situar-se nessas fronteiras, problematizando-as.

51 A atitude crítica tal como Foucault a concebe nessa ocasião – e apresentamos aqui – diz respeito à interpretação de Kant da *Aufklärung*, e não ao projeto crítico kantiano, em certo sentido a prática dessa atitude crítica em Foucault se opõe a filosofia de Kant: “seria, eu creio, fácil de mostrar que, para Kant, essa verdadeira coragem de saber que foi invocada pela *Aufklärung*, esta mesma coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento; e seria fácil mostrar que para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos.” Isto porque, segundo a crítica kantiana, uma vez estabelecido os limites do conhecimento e conseqüentemente o princípio da autonomia, “não se terá mais que escutar o *obedeça*; ou antes (...) o *obedeça* estará fundado sobre a autonomia mesma.

⁵² Conferência: *O que é a crítica? [Crítica e Aufklärung]*. Data não disponível.

⁵³ Quanto ao perigo de reduzir o iluminismo à temática humanista, Foucault (2005, p.347) afirma: “creio que se pode opor a essa temática, tão frequentemente recorrente e sempre dependente do humanismo, o princípio de uma crítica e de uma criação permanente de nós mesmos em nossa autonomia; ou seja, um princípio que está no cerne da consciência histórica que a *Aufklärung* tinha dela mesma. Deste ponto de vista, eu veria mais uma tensão entre a *Aufklärung* e o humanismo do que uma identidade.”

Ao fazer da reflexão ontológica uma investigação histórico-filosófica – remetendo-a a Kant, cujo pensamento teria inaugurado a possibilidade de exercer uma crítica da razão ligada a uma reflexão histórica sobre o momento presente, tornando incontornável a questão filosófica o que é a época atual em sua diferença –, Foucault propõe o vínculo entre história, filosofia e atualidade, abrindo um caminho para colocar de forma específica a questão que se impõe com a *Aufklärung*. A questão – que não é apenas a de Foucault, mas pertencente ao horizonte geral da filosofia moderna – é a de investigar “uma razão cuja autonomia de estrutura traz consigo a história dos dogmatismos e dos despotismos – consequentemente, uma razão que só tem efeito de libertação desde que ela consiga libertar-se de si mesma.” Nesse sentido, a filosofia moderna se constituiria como tentativa plural e sempre recomeçada de responder à pergunta: que é a *Aufklärung*? Sem dúvida, “a história se transforma, então, em um dos problemas maiores da filosofia” (Foucault, 2005, p.355). A filosofia alemã e a filosofia francesa, ambas herdeiras da questão de saber o que é o Iluminismo, isto é, a questão de refletir historicamente a constituição da razão na modernidade e seus múltiplos efeitos no decorrer do tempo, teriam desenvolvido formas de reflexão distintas, em certo sentido não opostas. Enquanto na Alemanha, dos pós-hegelianos à escola de Frankfurt, formou-se um pensamento crítico histórico-político, na França, de Comte à Bachelard, o foco girou em torno da história das ciências e das problematizações epistemológicas.

Mas se com este certo paradoxo da razão, isto é, a tensão entre seu caráter libertador e seu caráter despótico, o pensamento moderno teve que se debater, o que se propôs a partir daí nem sempre seguiu os caminhos abertos pela crítica kantiana. Na esteira de Kant, buscou-se superar esse paradoxo e colocava-se a questão: “que falsa idéia o conhecimento fez dele mesmo e por qual uso excessivo ele se viu exposto, a qual dominação por consequência ele se encontrou ligado?” Tentava-se então encontrar uma espécie de razão em estado puro, cujo uso universal – para além das experiências históricas nefastas da razão técnica, científica e política dos séculos XIX e XX – asseguraria a plena liberdade e a autonomia. Nesse caso, a razão, de certa maneira, opõe-se à história e o paradoxo pode ser desfeito porque a universalidade da razão prevalece sobre a contingência histórica. Podemos associar a esta perspectiva os pós-kantianos; Habermas, por exemplo. Outro modo de se haver como esse paradoxo, sensivelmente distinto das

perspectivas pós-kantianas – e aqui aparece o ponto de vista de Foucault – é de alguma forma mantê-lo. É admitir que a razão não pode ser separada de suas manifestações históricas. A rigor, não existe “a” razão, mas formas de racionalidade historicamente concretas, historicamente praticadas. E tais práticas podem e devem ser racionalmente criticadas, embora não se deva esperar que dessa crítica surja a “verdadeira razão” que irá sobrepujar a contingência histórica⁵⁴. Neste sentido, é tornar inseparável história e razão, uma vez que a razão só se dá na contingência histórica⁵⁵.

A ontologia do presente não produz, desse modo, uma nova filosofia da história, nem uma história da filosofia, embora esteja implicitamente em jogo uma outra forma de conceber a história da filosofia, na medida em que a tradição, a própria história da filosofia pode ser reinterpretada. Em vez da fixidez e univocidade de sentido, a história, o saber histórico, assume a pluralidade de perspectivas como sua possibilidade prática, pois ainda que uma determinada memória construída por uma narrativa histórica se apresente como absoluta, no fundo ela não passa de uma perspectiva.

4.2

Arqueologia e genealogia como antologia do presente

Se aceitarmos, como o quer Foucault, que todo o seu trabalho se inscreve no registro de uma ontologia do presente – e temos razões para isso –, podemos

54 Parece que Habermas (2000) equivoca-se ao sugerir que Foucault cai numa espécie de irracionalismo por criticar a razão. Segundo Foucault (1995, p.233), “Devemos julgar a razão? Em minha opinião nada seria mais estéril. Primeiro, porque o campo a ser trabalhado não tem nada a ver com a culpa ou a inocência. Segundo, porque não tem sentido referir-se à razão como uma entidade contrária à não-razão. Por último, porque tal julgamento nos condenaria a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista” A esse respeito merece ser destacada a afirmação de Blanchot (1987, p.52): “Quanto à razão, não se trata de a fazer ceder o lugar à desrazão. O que nos ameaça, tal como o que nos serve, é menos a razão do que as formas diversas da racionalidade, uma acumulação acelerada de dispositivos racionais, uma vertigem lógica de racionalizações que informam e são utilizadas tanto no sistema penal como no sistema hospitalar ou no sistema de ensino. E Foucault dá-nos, para a inscrevermos na nossa memória, esta sentença de oráculo: A racionalidade do abominável é um facto da história contemporânea. Mas nem por isso o irracional adquire direitos imprescritíveis.”

55 Rajchman (1987, p. 76) afirma que Foucault “em vez de encontrar o esclarecimento na Razão universal ou na Sociedade, ele encontra-o na revelação da particularidade e da contingência do nosso conhecimento.”

afirmar que a arqueologia em sua singularidade metodológica se integra a esse projeto geral de crítica.

A questão da ontologia do presente, ou uma “ontologia histórica de nós mesmos” é contextualizada por Foucault em seus estudos genealógicos, isto é, está relacionada diretamente, a princípio, à pesquisa dos anos 1970 e 1980. Assim, é pouco comum que os intérpretes de Foucault associem a arqueologia dos anos 1960 à ontologia do presente. Mas ao mesmo tempo em que Foucault remete a ontologia do presente à questão genealógica, ele também considera a arqueologia um tipo investigação genealógica. Isto nos autorizaria a tomar a arqueologia como o exercício de sua ontologia do presente:

Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais (Foucault, 1995, p.262).

Na passagem acima citada, trecho de uma entrevista dada a Dreyfus e Rabinow em 1983, subentende-se que Foucault não separa – pelo menos nessa ocasião – a arqueologia da genealogia. É que “uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber” se refere aos estudos arqueológicos, pois o “eixo da verdade foi estudado em *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas*” (Foucault, 1995, p.262). De fato, ele considera retrospectivamente a arqueologia como um tipo de análise genealógica. Com efeito, se o presente se dá como questão a partir das investigações genealógicas que analisam os efeitos de poder e verdade na constituição histórica do sujeito moderno, a arqueologia também é uma ontologia do presente na medida em que se integra – mesmo que numa visada retrospectiva – ao projeto geral da genealogia. Isso porque a arqueologia já colocava em jogo determinados temas fundamentais (a partir de outra perspectiva) da genealogia: a crítica do presente que destrói as evidências do saber, a crítica – através do questionamento histórico – das relações entre sujeito e verdade.

A princípio, a perspectiva apresentada pode dar a entender que a arqueologia e a genealogia são a mesma coisa; não se trata disso. Uma interpretação mais pertinente seria tentar mostrar como a arqueologia e a

genealogia constituem eixos temáticos diferentes, mas claramente, complementares. Se a arqueologia pretende analisar as condições de possibilidade de determinados saberes, a genealogia é a reativação de saberes locais (...) contra a hierarquização científica do conhecimento e seus efeitos intrínsecos de poder”. (Foucault 1979, p. 172). A análise das relações de poder⁵⁶ conecta as práticas não discursivas aos discursos fazendo ver a emergência de objetivos políticos a partir de determinados dispositivos⁵⁷ (históricos); por exemplo o asilo, a prisão e seus

56 Acerca da relação entre saber e poder, Foucault (2005, p.49) identifica sua análise do poder à uma “dinástica do saber”, isto é, “a relação que existe entre [esses] grandes tipos de discursos que podem ser observados em uma cultura e as condições históricas, as condições econômicas, as condições políticas de seu aparecimento e de sua formação.”

57 Em Foucault tudo se passa a partir da análise dos dispositivos históricos, da descrição de suas relações complexas que se articulam em três níveis, ou três dimensões distintas: saber, poder e subjetivação. Em outras palavras, o dispositivo é um domínio observável de estratégias múltiplas e relações plurais e variáveis entre “campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” articulados a instituições, mecanismos administrativos que produzem modos específicos de objetivação e subjetivação. Com relação ao dispositivo, é interessante o fato de que Deleuze e Agambén – dedicaram, cada um, um texto com o título idêntico, *O que é um dispositivo*, sobre esse conceito de Foucault. Enquanto Agambén, como era de se esperar, opta por uma análise etimológica precisa do termo – remetendo à questão da positividade em Hegel, bem como ao aparecimento da expressão na literatura cristã – para contextualizar adequadamente o conceito tal como Foucault o pensa; Deleuze elabora, por outro lado, uma análise que identifica os problemas aos quais responde o conceito de dispositivo no interior do pensamento foucaultiano, as relações entre saber, poder e subjetivação. A cada época formam-se no interior da cultura dispositivos que agrupam saberes – aquilo pode ser visto e dito –; poderes – diagramas de poder (ou relação de forças) onde são estabelecidos conjuntos de ações sobre ações possíveis, segundo objetivos políticos –; e por fim relações específicas de si para consigo mesmo – os modos de subjetivação – nas quais o sujeito toma a si mesmo como objeto. O dispositivo é a rede que liga essas três dimensões através de estratégias múltiplas. Deleuze observa que “as três grandes instâncias que Foucault distingue sucessivamente (Saber, Poder e Subjetividade) não possuem, de modo definitivo, contornos definitivos; são antes cadeias de variáveis relacionadas entre si”. Essa será a concepção e o uso indispensável do conceito de dispositivo quando Foucault estuda genealogicamente a modernidade nos anos 1970, tendo em vista as relações de poder, a interação entre as práticas discursivas e as práticas não discursivas. Mas na arqueologia haveria também um dispositivo, um “dispositivo exclusivamente discursivo”. A análise das redes de enunciados com suas regras de formação, transformação e desaparecimento. A cada época o verdadeiro e o falso só podem ser enunciados a partir de certas regras de formação e transformação. Com efeito, o termo que Foucault utiliza frequentemente em suas análises arqueológicas é *positividade*, conceito que será na genealogia substituído pelo dispositivo. Esta é a hipótese lançada por Agambén (2006, p.3): Foucault parece dar um sentido à positividade próximo ao sentido dado por Hegel já que “‘positividade’ é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo”. Assim a positividade em Foucault aponta para o seu problema fundamental quando trata da constituição do saber: “a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo [positividade] o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder.” Ainda que arqueologia não explicita a dimensão do poder, ela é efetivamente pressuposta. O que é, senão uma tomada de poder – como fala Foucault –, a transformação da loucura em doença mental na modernidade? Sem dúvida é um acontecimento político o que marca a mutação do saber quando se passa a entender a loucura como um objeto digno da medicina. Foucault (2005, p.325) diz: “é através de

respectivos agenciamentos de práticas discursivas e não discursivas, que criam todo um sistema de disciplinas e exclusão através de modos de objetivação e subjetivação correlatos.

Mas que significa entender a arqueologia e a genealogia como uma prática filosófica a qual Foucault chamou ontologia do presente? Por que aderir a essa perspectiva de leitura do trabalho foucaultiano? Quais as conseqüências desse procedimento? Nós tentamos mostrar que se os estudos de Foucault são considerados a partir desse prisma, coloca-se em relevo seu modo de operar histórico-filosófico fundamental:

- O exercício do trabalho de historiador, que tem por tarefa pensar criticamente, filosoficamente o presente. Através da pesquisa dos arquivos, Foucault faz passar pelo crivo da história, as ideias gerais. Construindo imagens descontínuas do tempo faz-se com que o presente apareça como uma série de singularidades, na qual o homem – ao contrário do que espera o pensamento bem-estabelecido – não se reconhece, uma vez que está ausente na história.

- O pensamento é apartado de si mesmo através da sua história. Sem teleologia, origem, ou sujeito universal que garanta a continuidade do pensamento, ele se dá na pura contingência.

- Estilhaçando a imagem do Mesmo numa série de diferenças e singularidades dispersas, a história assume paradoxalmente a função de contra-memória, abrindo espaço de liberdades concretas para além dos ideais humanistas.

- A prática que vincula uma reflexão histórica ao exercício do pensamento filosófico desconstrói as evidências do presente (dos saberes e das práticas) através de um exame rigoroso de questões específicas e estratégicas no plano epistemológico, político e ético (saber, poder e subjetivação). Assumindo a função de contra-dispositivo, a ontologia do presente faz da crítica a possibilidade de transgredir determinados limites que cercam o presente; reiterando, “se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor – diz Foucault (2005, p.349) –, “parece-me que atualmente, a questão crítica deve ser

um certo modo de dominação exercido por alguns sobre os outros que o sujeito pode tentar dizer a verdade sobre sua loucura apresentada sob a espécie do outro.”

revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal (...) qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias.” Tal reversão da crítica implica transformá-la numa “forma de ultrapassagem possível” dos limites das experiências do presente.

- As práticas sustentadas (tornar o louco um doente mental, aprisionar um delinqüente etc.) por formas de racionalidade, que se pretendiam absolutas e garantidoras do progresso da razão, do progresso moral, aparecem como modo singular de exercício do poder.

Ora, desnaturalizar as evidências e as verdades que dizem respeito às maneiras de pensar e agir; questionar as formas pelas quais o sujeito se reconhece como sujeito moral e se relaciona consigo mesmo, tudo isso é uma tentativa de transpor os limites do presente, daquilo que somos hoje e de intensificar as liberdades possíveis. Na medida em que o questionamento histórico da ontologia do presente de Foucault desenraiza o hoje de um passado que teria imposto ao presente, a continuidade de sua origem atemporal – sua pesada necessidade –, multiplicam-se as possibilidades de novos pensamentos, ações e condutas, novos modos de se relacionar consigo e com os outros. Foucault usa o conhecimento e a análise histórica contra precisamente aquilo que a história antropológica e a filosofia humanista havia ensinado acerca do que somos.

O pensamento de Foucault mostra, em última análise, que subverter a filosofia, pode ser um gesto tão radical quanto o de praticar a irreduzível liberdade de pensar, questionar e agir diferentemente. O que ele atesta não é o “fim da filosofia”, e sim a possibilidade de pensar de outro modo, reinventando a filosofia através de uma multiplicação dos gestos filosóficos. Sua tarefa não foi a de pensar soluções aos problemas há muito colocados, mas colocar novos problemas de acordo com a realidade que o cercou. Para isso, como tentamos mostrar, ele experimentou um pensamento que tomava distância das evidências do humanismo através da pesquisa histórica.

Talvez o problema não consista em ser a favor ou contra a um pensamento como o de Foucault. Menos ainda de medi-lo pelo que pode haver de “verdadeiro” em seus descaminhos. Digamos que basta que ele exista e que proponha um

trabalho de crítica interminável para que faça sentido buscar o que ele quer dizer⁵⁸ e, se for o caso, pensar com Foucault e para além do que ele pensou.

Por fim, os problemas expostos na dissertação poderiam ser pensados e aprofundados em algumas linhas de pesquisa, para além do que fizemos aqui. Limitaremos-nos a indicar uma via que nos interessa.

O desenvolvimento da temática anti-humanista aplicada à noção de história e ao conceito de liberdade, tal como apenas esboçamos aqui, poderia contribuir para pensar uma relação possível entre Foucault e o anarquismo⁵⁹ (repensar o anarquismo em termos anti-humanistas). Embora sequer tenhamos passado pelo anarquismo, consideramos que a partir de um trabalho como o nosso, seria interessante propor tal questão. Não, Foucault não foi um anarquista. Contudo, toda sua perspectiva crítica em relação aos poderes estabelecidos, a intransigência de seu radical questionamento, assim como os diagnósticos do presente por ele emitidos, podem marcar a possibilidade de uma releitura do anarquismo. Deixamos, portanto em aberto a hipótese de uma relação entre Foucault e o anarquismo, a qual ele não recusaria:

Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que, a partir disso, é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja (...)

58 Parafrazeamos aqui um trecho do seguinte comentário de Foucault acerca da revolta: Ninguém tem o, direito de viver: ‘Revoltem-se por mim, trata-se da libertação final de todo homem’. Mas não concordo com aquele que dissesse: ‘Inútil se insurgir, sempre será a mesma coisa.’ Não se impõe a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder. Há ou não motivo para se revoltar? Deixemos em aberto a questão. Insurgir-se, é um fato; é por isso que a subjetividade (não a dos grandes homens, mas a de qualquer um) se introduz na história e lhe dá seu alento. Um delinquente arrisca sua vida contra castigos abusivos; um louco não suporta mais estar preso e decaído; um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, não cura o outro, e não garante ao terceiro os dias prometidos. Ninguém é obrigado a achar que aquelas vozes confusas cantam melhor do que as outras e falam da essência do verdadeiro. Basta que elas existam e que tenham contra elas tudo o que se obstina em fazê-las calar, para que faça sentido escutá-las e buscar o que elas querem dizer. Questão de moral? Talvez. Questão de realidade, certamente. Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da ‘história’.

59 Edson Passeti (2007) e Margareth Rago (2004) escreveram trabalhos neste sentido.

a contra-corrente [*contre voir*] que eu vos proponho consiste em tentar fazer jogar sistematicamente não mais, portanto, a suspensão de todas essas certezas, mas a não necessidade de todo poder, qualquer que ele seja (...)

Vocês veem, portanto, que entre isso que se chama, *grosso modo*, a anarquia, o anarquismo e o método que eu emprego é certo que existe qualquer coisa como uma relação; mas, vocês veem que as diferenças são igualmente claras. Em outras palavras, a posição que eu assumo não exclui absolutamente a anarquia. E, depois de tudo, ainda uma vez, porque a anarquia seria tão condenável? Ela só é, talvez, automaticamente, por essa noção segundo a qual existe sempre, forçosamente, essencialmente, qualquer coisa como um poder inaceitável.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. Trad. e apres. Selvino José Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007 [1ª ed: Roma, 2005]. ANSART, Pierre.

AUZIAS, Jean-Marie. **Chaves do Estruturalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

BAUDELAIRE, Charles. **Sobre a modernidade**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1996.

BAUDRILLARD, Jean. **Olvidar a Foucault**. Trad. José Vázquez. Valencia, 1994.

BENJAMIM, Walter. **Teses sobre filosofia da história**. In: Sociologia (coletânea). São Paulo: Ática, 1985, p.153-64.

BLANCHOT, Maurice. **Foucault como o Imagino**. Lisboa: Relógio d'Água, 1987.

_____. **A conversa infinita: a palavra plural**. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. Trad. J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1992.

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

DELEUZE, Gilles. **A filosofia crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, data não disponível.

_____. **Em que se pode reconhecer o estruturalismo?** Trad. Hilton F. Japiassu. In: História da Filosofia, v.8, O século XX. Rio de Janeiro: Zahar, 1974, p.271-303.

_____; PARNET, Claire. **Conversações – 1972-1990**. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. **O que é um dispositivo**. In: O mistério de Ariana. Trad. Edmundo Cirdeiro. Lisboa: Vega –Passagens, 1996.

_____; GUATTARI, Félix. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 2.ed, 1997.

_____. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

ESCOBAR, Carlos Henrique. (Org.). **Foucault, historiador do presente**. In: Dossier Deleuze. Rio de Janeiro: Hólon, 1991, p.85-88.

_____. **Diálogos**. Trad. José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio d'Água, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. Roberto Machado, São Paulo: Graal Ltda., 1979.

_____. **História da sexualidade**. O cuidado de si. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, v.III, 1985.

_____. _____. A vontade de saber. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, v.I, 1988.

_____. O sujeito e o poder. In: **Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **Os anormais**. Curso no collège de France, 1974-1975. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. **Em defesa da sociedade**. Curso no collège de France, 1975-1976. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Org. Manoel Barros de Motta. Trad. Elisa Monteiro. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2. ed, 2005. (Ditos e escritos, v.II).

_____. **Estratégia, poder-saber**. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2. ed, 2006. (Ditos e escritos, v. IV).

_____. **A arqueologia do saber**. Trad. Luiz Felipe Baeta Neves, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 7. ed, 2.reimpr., 2007.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Trad. Salma Tannus Muchail, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Nascimento da biopolítica**. Curso dado no collège de France, 1978-1979. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **História da Loucura: na idade clássica**. Trad. José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2008

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 36. ed, 2009.

_____. **Do governo dos vivos**. Curso no collège de France, 1979-1980 (excertos). Trad. e transcr. Nilo Avelino. São Paulo: Centro Cultural Social, 2009.

_____. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. **Ética, sexualidade, política**. Org. Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa, Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2. ed, 1. reimpr., 2010. (Ditos e escritos, v.V).

_____. **O que é a crítica?** [crítica e aufklärung] – (conferência) Trad. Gabriela Lafeté Borges. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/7253009/FoucaultO-Que-e-a-Critica-Critica-e-Aufklarung>

_____. **O homem está morto?** Trad. Márcio Luiz Miotto. Entrevista com C. Bonnefoy. Disponível em: <http://ensaios.wordpress.com/2009/01/07/michel-foucault-o-homem-esta-morto/>

GIACÓIA Jr., Oswaldo. **Filosofia da cultura e escrita da história: notas sobre as relações entre os projetos de uma genealogia da cultura em Foucault e Nietzsche** *In: O que nos faz pensar*, n. 3, set. 1990.

GROS, Frédéric. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola editorial, 2004, 1. reimpr. 2008.

GULLAR, Ferreira. **Em alguma parte alguma**. Lisboa: Babel, 2010.

GUTTING, Gary. **Michel Foucault**. The stanford encyclopedia of philosophy (fall 2011 edition) ed. Edward N. Zalta. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/foucault>

HADDOCK-LOBO, Rafael. **História da Loucura de Michel Foucault** – como uma “história do outro”. *In: Veritas*, v.53, n.2, 2008, p.51-72, Porto Alegre.

Disponível em:

<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/viewFile/4458/3367>

JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1978.

JARDIM, Eduardo. **História e modernidade**. Artigo *In: Cadernos do Dept. de Filosofia da PUC-Rio – Revista: O que nos faz pensar*, 1989.

KANT, Immanuel. **Crítica da faculdade do juízo**. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2.ed, 2008.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?** Trad. Raimundo Vier. *In: Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KLOSSOWSKI, Pierre. **Nietzsche e o círculo vicioso**. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Pazulin, 2000.

LEBRUN, Gerard. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 3.ed, 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, simplesmente**. textos reunidos. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

MURICY, Kátia. **O heroísmo do presente**. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP, S. Paulo*: 7(1-2): 31-44, outubro de 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1998, 11.reimpr. 2008.

_____. **Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

OKSALA, Johanna, **Como ler Foucault**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PASSETI, Edson. **Pensamento literário, terrorismos e tolerância**. 2007.

QUEIROZ, André. **Foucault: o paradoxo das passagens**. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

_____. **O presente, o intolerável...** Foucault e a história do presente. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2004.

_____; VELASCO, Nina. (Orgs.). **Foucault hoje?** Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda., 2007.

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

RAGO, Margareth. **Foucault, história e anarquismo**. Rio de Janeiro: Robson Achiamé, 2004.

RAJCHMAN, John. **Foucault: A liberdade da filosofia**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

REVISTA TEMPO BRASILEIRO. **O homem e o discurso.** A arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1971.

RIBEIRO, Renato Janine. (Org.). **Recordar Foucault.** São Paulo: Brasiliense, 1985.

VAZ, Paulo. **Um pensamento infame:** história e liberdade em Michel Foucault. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1992.

VEYNE, Paul. **Foucault:** seu pensamento, sua pessoa. Trad. Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.